

ÉCOLE DOCTORALE de Philosophie

Gramata-UMR 7219

T H È S E

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 1-PANTHEON-SORBONNE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Juan Pablo LUCHELLI

le 28 Janvier 2015

LACAN AVEC PLATON

Le Socrate de Lacan

Sous la direction de :

M. Luc BRISSON – CNRS

Membres du jury :

M. Luc BRISSON – CNRS

M. Serge COTTET – Université de Paris 8

Mme Laurie LAUFER – Université Paris Diderot

M. Laurent OTTAVI – Université de Rennes 2

Mme. Annick JAULIN – Université Paris 1

Remerciements

Je remercie tout d'abord Jean-Claude Milner, pour nos échanges à propos de Lacan et de sa lecture du *Banquet*. Mes pensées vont également à MM. Luc Brisson et Claude Calame pour leurs réponses toujours pertinentes aux questions difficiles suscitées par la lecture du *Banquet*, ainsi qu'à Mme Giulia Sissa pour nos discussions à propos de Diotime. Je remercie aussi Jacques-Alain Miller pour sa découverte de la « deuxième métaphore de l'amour ».

à Elise

« Ce Socrate me tue »
Jacques Lacan

« Alcibiade a une certaine appréhension des trésors cachés
en Socrate qui n'apparaissent pas dans ses discours »
Léo Strauss

« L'Un donne ce qu'il n'a pas »
Plotin

« Et l'on n'entend jamais la balle qui vous atteint »
Thomas Pynchon

TABLE DE MATIERES

Introduction	11
Première Partie : L'<i>Alcibiade</i> ou le nouvel amour	19
L' <i>Alcibiade</i> de Platon	20
Socrate : sujet supposé savoir et sujet supposé désir	22
Du savoir supposé au savoir exposé et retour	24
Ce que Socrate savait	28
L'Autre Socrate	30
Platon avec Xénophon	32
Le Socrate de Lacan : entre le « moins » et le « plus » de savoir	39
La conversion et la métaphore de l'amour	42
Metanoia et métaphore de l'amour	43
La première rencontre	46
Alcibiade : démon de Socrate	47
Kairos ou anti-kairos ?	51
Refus de la transmission	55
L' <i>Alcibiade</i> : un compte-rendu d'entretiens préliminaires	58
L'algorithme du transfert	59
« Intervention sur le transfert » : Dora et Alcibiade	60
Interprétation, mutation et temps	63
Ne rien céder sur son désir	68
Solitude d'Alcibiade	70
L'idéal et le désir	72
L'impossibilité de se connaître soi-même en soi-même	75
Le paradigme de l'œil	79
L'inversion de rôles dans l' <i>Alcibiade</i>	83
Socrate : « un Sade en plus drôle »	87
Déjà converti ou l'amour raté	88

Deuxième Partie : Sur la folie de Socrate	91
Sur la folie de Socrate	92
Le Socrate de Lélut	93
Le cas Socrate : introduction	97
Réorientation existentielle	98
Grandeur solipsiste	99
Le démon	101
A propos des démons	103
Quelques extraits cités par Lélut où il est question du démon en tant que voix	109
Les deux fonctions du démon	112
L'étrangeté de Socrate	113
L'ironie	117
L'ironie : « A quoi bon manger si après on a faim à nouveau ? »	120
Les épisodes catatoniques	121
Tolérance à l'alcool, au froid, à la chaleur, à la faim, à la soif, courage et endurance physique	122
La folie comme « invariant » et comme solution au « problème de Socrate »	122
Le Socrate de Lacan était-il fou ?	123
Troisième Partie : <i>Le Banquet</i> ou le transfert	125
Phèdre et la défense des aimés	126
La honte	128
Le sacrifice	130
La métaphore de l'amour et son contraire	132
L'aimé devient aimant	136

Pausanias et l'amour à sens unique	139
Les deux Eros	140
Les structures élémentaires de la parenté	142
Le client et la tromperie	147
En pure perte	151
Eryximaque et l'amour hydraulique	153
Le hoquet	153
Le médecin	155
Sa technè	157
Le plein et le vide	160
Aristophane et la lamelle	164
Les deux foyers de l'ellipse	165
Lacan et Aristophane	166
Le comique et le sérieux	169
Aristophane : réel ou fictif ?	172
Dérisions	175
F/F, M/M, F/M, M/F	176
Un tien vaut mieux que deux tu l'auras	182
L'échec de la technè	184
Eros, le boire et le manger	184
Freud et Aristophane	187
Eros n'est pas la sexualité	188
Anatomie et destin	189
Un mythe en cache un autre	191
Agathon ou agalma	194
L'homme : importance d'Agathon	194

L'intermède	194
Agathon ensorcelé	196
La louange d'Agathon	199
La méthode du signifiant	200
Le flottement signifiant	203
L'amour et la méthode	205
Conclusion	210
 Socrate : « plus il désire, plus il devient lui-même désirable »	 211
 Socrate embarrassé ?	 211
« L'amour de »	213
Socrate en panne	217
Le discours de Diotime	221
L'intermédiaire	223
Le mythe de la naissance d'Eros	227
Anagrammes	228
Là où était Pénia, le riche doit advenir	229
La Tromperie et le manque	232
Le démon intermédiaire : Pénia et Alceste rediviva	233
Action du démon	235
« Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel »	236
Eros et le savoir : le secret de Pénia	238
A partir de quand devient-on un érastès ?	239
Le désir de Socrate	239
« Plus il désire, plus il devient lui-même désirable »	244
Socrate hystérique ?	245
 Alcibiade et l'aimé devenu aimant	 248
 Couronner Agathon	 248
« Aux endroits où, moi, je m'attendais le moins à te rencontrer »	250
Les silènes et leurs <i>agalmata</i>	253

Socrate amoureux	256
La nuit dans la nuit	257
A partir de quand donc devient-on un érastès ?	259
La deuxième métaphore de l'amour	261
L'interprétation de Socrate	263
Un lit à deux étages	264
Socrate analyste ?	265
Amour et changement de discours	268
L'hystérie et la science	269
Amour et rectification subjective	271
Interprétation et transfert	272
L'algorithme du transfert	275
Clinique et discours	276
Agalma et savoir en réserve	279
Le passage du psychanalysant au psychanalyste et la deuxième métaphore de l'amour	280
Conclusion	283
Bibliographie	286

INTRODUCTION

Lacan fait de Socrate l'antécédent historique du psychanalyste. Dans son séminaire sur le transfert, il prend appui sur le *Banquet*¹ de Platon pour démontrer comment Socrate opère une manœuvre digne d'un analyste : quand Alcibiade lui déclare son amour, il le renvoie à Agathon. On peut ainsi dire que l'« interprétation » de Socrate lui dévoile le véritable objet de son désir, en lui prouvant aussi qu'il faut être trois pour aimer : telle serait l'éthique socratique, qui devancerait Freud quand ce dernier formule que « l'exemple est la chose même ». Mais ce dialogue de Platon nous intéresse aussi parce qu'il met en relief ce que Lacan appelle la « métaphore de l'amour », à savoir le renversement à travers lequel l'aimé, celui qui se trouve être le centre et l'objet du désir des autres, devient aimant, manifestant ainsi un manque et abandonnant du coup sa position confortable. Ainsi, Lacan se sert de Platon pour comprendre la manière dont opère la psychanalyse : dans toute analyse digne de ce nom s'opère un renversement, une permutation de places, qui permet au sujet de se tourner vers l'inconscient, vers le désir de l'Autre. On peut en dire plus : il n'y a pas d'inconscient à proprement parler avant que ce changement de places énonciatives ne se produise.

Lacan a pu écrire qu'« au commencement était le transfert ». Qu'est-ce que cela veut dire sinon que le commencement d'une analyse et le transfert sont en réalité une seule et même chose ? Entendons ici le mot « transfert » non seulement dans son versant imaginaire, avec ses avatars « positifs » et « négatifs », mais aussi et surtout comme la mutation qui permet au sujet de condescendre au désir. Si Lacan a pu manifester son désaccord avec la prémisse freudienne selon laquelle « il faut attendre que le transfert s'établisse avant d'interpréter », prémisse qui est devenue un canon de la psychanalyse non-lacanienne, c'est parce qu'il voit la série d'événements de manière inversée. C'est l'interprétation, en tant que *commencement*, qui produit le transfert et non l'inverse. Ce début de cure, ce commencement d'une dialectique, nous allons l'aborder à travers un autre dialogue de Platon : l'*Alcibiade*. Dans ledit dialogue, Alcibiade doit franchir un cap et cela grâce au procédé platonicien, grâce à la philosophie, selon Platon, et ce par

¹ Platon, *Le Banquet*, trad. Léon Robin. Toutes nos citations ultérieures seront empruntées à cette traduction, sauf quand nous ferons appel à la version de Luc Brisson, *Le Banquet*, Flammarion, Paris, 1998, 5^e édition corrigée et mise à jour, 2007.

l'intermédiaire de Socrate. Avant et après ladite « conversion », nous employons le mot à dessein, Alcibiade est censé ne pas être le même. Puisque le changement subjectif que Lacan nomme la « métaphore de l'amour » opère, dans *Le Banquet*, notamment sur Alcibiade, nous allons voir que la « conversion » de celui-ci garde un rapport étroit avec cette « métaphore de l'amour », tant par sa réussite partielle que par son ratage foncier. Et, puisque la métaphore de l'amour isolée par Lacan dans *Le Banquet* est sa thèse principale quant à la nature spécifique du dialogue platonicien mais aussi du procédé psychanalytique, nous étudierons ce changement subjectif chez Alcibiade, qui a le poids d'une interprétation. Nous verrons également, avec des exemples cliniques, la portée de ce procédé, qui semble identique chez le philosophe athénien et chez le psychanalyste.

Selon Lacan, *Le Banquet* serait une sorte de compte-rendu de séances d'analyse². A vrai dire, cela concerne surtout les rencontres et la séduction manquée d'Alcibiade à l'égard de Socrate. C'est un compte-rendu en ce sens qu'Alcibiade nous parle de son transfert sur « Socrate » : il s'agirait d'un transfert par lequel Alcibiade se proposerait comme « aimable », comme l'objet amoureux qui manquerait à Socrate. Rêve classique du névrosé classique : être l'objet qui manque à l'autre. Et il n'y a pas de meilleure façon de se montrer aimable envers l'autre que par l'intermédiaire de l'amour. Là où le sujet est happé par le désir de l'autre, par un autre qui peut être énigmatique, par un autre qui, par son énigme, confronte le sujet à son propre désir comme étant inconnu, c'est-à-dire un désir chez le sujet qui n'est rien d'autre que le désir de l'autre, un désir qu'il méconnaît, un désir qui le manipule comme une marionnette plus qu'un désir propre, moïque, donc face à ce désir de l'autre, le sujet « se fait objet », prend les traits de ce qui pourrait, selon lui, plaire à l'autre,, pour que cet autre soit moins abyssal, moins interpellant à son égard. C'est une manière, par le leurre de l'amour, de ne rien vouloir savoir de ce que l'autre (Socrate, en l'occurrence) a de puissant en vertu des questions qui confrontent le sujet à son désir méconnu. Mais ce mouvement par où l'aimé devient aimant produit une mutation chez le sujet qui, devenant aimant, manifeste un manque là où il n'était qu'objet du désir de l'autre. Il faut encore un pas de plus, celui opéré par Socrate, qui ne consente pas à devenir l'érôménos du nouvel amant, pour que celui-ci reste dans une sorte de souffrance, confronté ainsi au vide du désir lui-même, d'un désir qui ne saurait correspondre à aucun objet du désir. On entrevoit déjà une connexion

² Lacan, J. Le séminaire VIII, *Le Transfert*, Seuil, 2001.

entre ce désir sans objet narcissique, sans un objet du désir et le désir d'un Alcibiade qui, dès le départ se présente à Socrate « en souffrance », car aucun objet amoureux ne semble le satisfaire (de là son refus à l'égard des amants, très présent dans l'*Alcibiade*). C'est en ce sens qu'Alcibiade semble déjà « converti », car le vide subjectif du manque d'objet l'habite dès le début du dialogue. Le Socrate du *Banquet* ne peut être que celui qui, en se refusant à être l'érôménos d'un Alcibiade amoureux, le confronte une fois pour toutes à ce manque absolu qui caractérise le désir chez l'être parlant. Socrate ne peut que manquer au rendez-vous amoureux, se faisant désirer au-delà de toute manifestation désirante dont il serait, lui, le vieux et laid Socrate, l'objet.

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous étudions la *singularité* de la personnalité de Socrate, telle qu'elle est analysée par le psychiatre français J.-F. Lélut, et telle qu'elle est reprise, à demi-mot, par Lacan dans son séminaire sur le transfert. Les formules de Lacan dans ce dernier séminaire ne sont pas équivoques et, bien qu'il ne nomme pas Lélut, il ne pouvait pas ne pas s'en inspirer : « C'est en somme un fou qui se croit au service commandé d'un dieu »³, dans la mesure où les dieux sont pour lui une révélation psychotique, une « manifestation du réel ». Et à Lacan d'ajouter : « [il y a chez lui un] noyau psychotique »⁴, aussi bien qu'un « délire d'immortalité »⁵. En effet, Lacan, sans trop justifier l'emploi du mot « démon », qui devrait être réservé au « démon intermédiaire » dont nous parle Diotime dans *Le Banquet*, affirme ceci : « Nul tragique (...) ne soutient l'*atopia* de Socrate, seulement un démon. Ne l'oublions pas, ce δαίμων, car il [Socrate] nous en parle sans cesse. Ce démon l'hallucine, semble-t-il, pour lui permettre de survivre dans cet espace, et l'avertit des trous où il pourrait tomber – Ne fais pas cela. »⁶. Ce passage rapide d'un démon à l'autre, du démon intermédiaire de Diotime au démon dont nous parle Socrate, ce démon qui le rend « halluciné », ne peut donc pas n'être qu'une allusion implicite à l'étude de Lélut à propos du « démon de Socrate »⁷. Socrate est insaisissable, comme le même Lacan l'avoue lors d'une des séances du séminaire sur le transfert : « A la vérité, quand on s'efforce d'accommoder, d'approcher, d'imaginer, de se fixer, sur ce que pouvait être effectivement ce

³ *Le transfert*, p. 104-5.

⁴ *Le transfert*, p. 127.

⁵ *Le transfert*, p. 128.

⁶ *Le transfert*, p. 104.

⁷ Lélut, L. F., *Du démon de Socrate*, Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire, Paris, Baillière, 1856 (deuxième édition).

personnage, croyez-moi, c'est fatigant. L'effet de cette fatigue, je ne pourrais mieux le formuler que sous les mots qui me sont venus un de ces dimanches soirs – *Ce Socrate me tue*. Chose curieuse, je me suis réveillé le lendemain matin infiniment plus gaillard »⁸.

Revenons au *Banquet* de Platon, puisqu'il est la matière principale de cette thèse. De quoi s'agit-il? Laissons la parole à un philosophe : « Le *Banquet* est donc le récit d'un récit, fait sur la route de Phalère à Athènes par un fidèle disciple de Socrate, Apollodore, à son ami Glaucon, et rapporté par le même Apollodore quelques jours après à plusieurs de ses amis, riches bourgeois qui ne sont pas étrangers aux choses de l'esprit. On a demandé à Apollodore, d'un côté comme de l'autre, le récit qu'il tient lui-même d'Aristodème de la fameuse soirée chez Agathon, bien des années auparavant. Que s'est-il dit, demande le premier Glaucon, à cette réunion où Agathon, Socrate et Alcibiade parlèrent avec d'autres des choses de l'amour ? »⁹. Le *Banquet* est, en effet, l'éloge que l'on fait d'Eros, le dieu de l'amour. La plupart des personnages présentés par Platon dans ce dialogue évoquent à leur manière ce qu'est Eros. Il y a pourtant une asymétrie entre les premiers orateurs qui se contentent d'un éloge, chacun défendant ses propres intérêts, selon qu'ils sont eux-mêmes des aimés ou des aimants, et les trois derniers orateurs, Agathon, Alcibiade et Socrate, qui finissent, chacun à leur manière, par en dire plus qu'ils ne voudraient.

Pourquoi le *Banquet* de Platon a-t-il besoin d'un banquet ? Qu'est-ce, en effet, qu'un banquet dans l'antiquité ? Le banquet, le symposion, était une activité liée aux plaisirs, qui avait ses propres lois, s'opposant parfois aux lois de la cité. En effet, en lisant le *Banquet*, quelque chose nous saute aux yeux : la contrainte des règles. Ainsi, le banquet est d'abord un lieu d'hommes : les femmes restent dehors, sans doute parce qu'elles font plutôt partie de la cité, du monde de la loi, du bonheur public, alors que le banquet va à l'encontre des coutumes, permettant les plaisirs privés, comme le prétend le personnage Pausanias. Ainsi, « Le banquet était un lieu ambigu, hors la loi, mais non pas hors du monde de la loi »¹⁰. Dès qu'il y a usage de la parole, il y a aussi des règles à respecter, ni plus ni moins que dans le cabinet d'un psychanalyste ; aussi ne prend-on pas la parole n'importe comment : loin de la permissivité et du laxisme, les prises de parole suivent un ordre précis, de gauche à droite.

⁸ *Le transfert*, p. 103.

⁹ Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 291-292.

¹⁰ Dupont, F., *Le plaisir et la loi*, Paris, François Maspero, 1977, p. 23.

Au même titre que la parole et l'amour, le vin faisait partie des banquets. Qu'Alcibiade rentre alcoolisé vers la fin du dialogue, vrai retour du refoulé, ne fait que prouver que le vin s'invite au banquet, qu'il est un régulateur du plaisir. Mais encore une fois, il y a une règle : on doit prendre la parole et cet exercice est en partie incompatible avec la boisson. Il est ainsi interdit de boire du vin avant un discours (tout au moins dans ce dialogue de Platon). Cette consigne, donnée dès l'ouverture du *Banquet*, fait tenir ensemble les trois ingrédients : le vin, l'amour et la parole. Le banquet est ainsi différent du festin, car la parole est au premier plan : « la parole sort le buveur de la fascination de l'illimité »¹¹. Témoin, Alcibiade encore car, même alcoolisé, il est contraint par les règles du banquet à parler de l'amour et des pierres d'achoppement qu'il y a rencontré en tant qu'aimé (érôménos). L'amour entre ainsi en concurrence avec l'alcool : l'ivresse de l'âme dans l'amour n'est pas celle du vin, et même si parfois elles coexistent, elles ne se recouvrent pas. En effet, l'ivresse dont il est question dans le *Banquet* est celle de l'amour, très éloignée de celle du vin, notamment en ceci : pour l'ivresse alcoolique on sait au moins ce qui en est la cause. Soulignons d'emblée ce qui est annoncé par Lacan dès le début de son séminaire sur le transfert, séminaire qui nous servira de guide dans cet ouvrage, notamment à propos des liens paradoxaux que Socrate entretient avec l'amour : « le secret de Socrate sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert »¹². Pour Lacan il ne s'agit donc pas de se livrer à l'étude érudite d'une œuvre classique, mais de mettre en scène le transfert, dans son rapport avec l'amour et le savoir. Et qu'est-ce qui est digne d'intérêt dans cet exemple du Banquet ? Nous avons évoqué ce que Lacan nomme « la métaphore de l'amour », à savoir le changement subjectif qui fait que l'aimé devient aimant. Mais ce qui compte aussi c'est qu'à côté de cette « métaphore », de ce changement subjectif produit chez le jeune initié, nous avons un vieux Socrate qui dit ne rien savoir, sauf sur les choses de l'amour. Or, sur l'amour précisément il ne dit rien. Lacan décèle ainsi chez Socrate un « savoir en réserve », un rien qui n'est pas rien, qui pousse l'autre à se diviser et à devenir l'aimant de ce Socrate vieux et laid, transformé tout à coup, et paradoxalement, en son bien-aimé.

La lecture de Freud nous a appris qu'au commencement de l'analyse, il y a l'amour. Il est intéressant de voir comment Lacan conçoit le transfert dans le cadre des premières expériences de la psychanalyse, par exemple à propos du cas de la patiente « Anna O ».

¹¹ *Le plaisir et la loi*, p. 35.

¹² *Le transfert*, p. 16.

Lacan prend les choses à leur racine en estimant que ce n'est pas la peine d'insinuer qu'il y avait un « contre-transfert un peu marqué » de la part de Breuer envers Anna : « il est clair que Breuer aime sa patiente ». Autant situer les choses comme il se doit car le transfert implique nécessairement l'amour au point que, pour Freud, l'amour de transfert est un amour véritable. Nous savons que Lacan ramasse le gant quand il formule que c'est l'amour qui imite le transfert et non l'inverse.

Mais que veut dire l'affirmation selon laquelle le transfert est amour ? C'est là que la « métaphore de l'amour », le passage de l'état d'aimé à celui d'aimant évoqué à l'instant, prend tout son sens. Lorsqu'il s'agit de l'amour tel qu'il est traité dans le *Banquet*, il est question de la beauté des corps et, à partir de là, des rapports entre l'aimé et l'aimant. L'aimé est celui qui est beau. Par contre, l'aimant est celui qui sacrifie quelque chose de son image quand il manifeste un manque auprès de l'aimé, en raison du désir qu'il lui voue. De surcroît, il n'est pas obligé d'être beau, loin de là : c'est ainsi que la laideur de Socrate le place naturellement comme étant l'aimant. Mais là où le *Banquet* apporte du nouveau, c'est que cette laideur s'avère ne pas être un obstacle à l'amour : c'est la raison pour laquelle le transfert (et l'amour) peut être une objection à l'intersubjectivité, ainsi qu'à toute « relation d'objet », car ce ne sont pas les propriétés intrinsèques de l'objet qui déterminent l'amour et le désir – au contraire, rien n'est moins naturel que d'aimer Socrate ! Lacan ira encore plus loin quand, dans l'un de ses séminaires, il affirme qu'il n'est pas bon d'être beau lorsqu'on est psychanalyste. Dans le séminaire sur le transfert, il est même catégorique : « l'analyse est la seule praxis où le charme soit un inconvénient ».

La situation analytique est une situation artificielle (« c'est la situation la plus fausse qui soit »), surtout parce qu'elle naît de la rencontre analytique qui est à l'opposé de l'amour sexuel « précarisé », caractéristique de nos sociétés et que Freud nomme « le rabaissement de la vie amoureuse ». Ce rabaissement est proscrit dans la situation analytique, ce qui fait que la sexualité, comprise comme « échange sexuel » entre partenaires, est proscrite. Lacan pointe cette question ainsi : « rompant avec la tradition qui consiste à abstraire, à neutraliser, et à vider de tout son sens ce qui peut être en cause dans le fond de la relation analytique, j'entends partir de l'extrême de ce que suppose le fait de s'isoler avec un autre pour lui apprendre quoi ? – ce qui lui

manque »¹³. Le *Banquet* nous parle de ce manque, en passant des lieux communs, des dires sur l'amour, aux points d'achoppement de ces dires rencontrés par Agathon et Alcibiade : le premier échoue dans la parole, le deuxième échoue dans ses actes.

Nous avons déjà évoqué les personnages qui composent le *Banquet* et l'importance capitale des trois derniers. Ajoutons à cela l'importance aussi décisive que l'entrée en scène d'Alcibiade (car il transgresse toutes les règles du banquet) et l'échange qui le confronte à Socrate. Lacan tire profit de cette irruption d'Alcibiade et considère qu'elle ressemble à un compte rendu de séances psychanalytiques. En effet, au milieu des discours sur l'amour apparaît un exemple vivant de l'amour, à savoir le couple de l'aimant et de l'aimé constitué par Socrate et Alcibiade, c'est pourquoi le dialogue socratique est avant tout une éthique, un « devoir être ». On passe ainsi à une autre dimension des dires sur l'amour, bien différente de celle dont nous avons été témoins pendant les discours des autres orateurs. Comment Lacan caractérise-t-il l'aimé et l'aimant ? Voici à nouveau les formules : l'aimant est celui qui désire (et à qui il manque quelque chose) ; l'aimé, par contre, est celui qui peut combler l'aimant. Mais précisons ceci: le désir de l'aimant, comme tout désir, est « désir d'autre chose » que l'objet désiré (l'aimé, en l'occurrence) – ce dernier ne pouvant être qu'inadéquat. Selon Lacan, le *Banquet* est la mise à nu de cette disjonction entre le désir d'autre chose et l'objet du désir qui est, par définition, inadéquat. Ce phénomène doit nous servir à comprendre ce qui se passe dans le transfert : d'une part, il y a bel et bien une « répétition » du désir - le transfert peut être conçu comme un phénomène presque automatique-, mais dans le même temps, ce n'est pas l'objet du désir qui saurait « causer » cet amour, cette répétition/inadéquation de l'objet.

Dans le *Banquet*, on décèle deux manières différentes de se leurrer sur l'amour, en même temps qu'on entrevoit une forme de réveil possible quant au désir. Le *Banquet* nous laisse entrevoir ce qui sera la position éthique fondamentale de la psychanalyse comme pratique. Pour le dire d'un mot, avec le couple de l'aimé et de l'aimant, nous assistons aussi à l'invention de deux types de personnages fort distincts : l'homme du plaisir et l'homme du désir. L'homme du plaisir interpellera l'homme du désir par ces mots « pourquoi te donnes-tu autant de peine ? » - à quoi le second lui répondra : « Ton

¹³ *Le transfert*, p. 25.

plaisir m'ennuie ». C'est ainsi que l'on trouverait chez Lacan, à côté de la « métaphore de l'amour », par où l'aimé devient aimant, une « deuxième métaphore de l'amour »¹⁴, implicite, sous-jacente, où c'est l'éraстès qui, tout en manifestant un désir sans limites - puisque c'est un désir qui ne saurait se contenter du pauvre érôménos de service -, devient lui-même une sorte d'érôménos, d'objet désirable, provoquant le désir chez l'aimé qui, par cette opération, devient à son tour un aimant. C'est ainsi que Socrate, par le pouvoir qu'il a de faire déplacer les discours et de rectifier les positions subjectives de ses érôménos et de ses interlocuteurs, devient l'antécédent nécessaire du psychanalyste. Et pour reprendre Borges, on peut même affirmer que le psychanalyste est devenu le précurseur du Socrate que l'on connaît.

¹⁴ Miller, J.-A., « Les deux métaphores de l'amour », revue La Cause Freudienne, Actes, n°18, juin 1991, p. 219.

PREMIERE PARTIE
***L'ALCIBIADE* OU LE NOUVEL AMOUR**

L'*Alcibiade* de Platon

Nous allons traiter dans cette première partie du dialogue de Platon intitulé l'*Alcibiade*. Nous conjecturons que ce dialogue nous permet d'introduire ce que l'on peut nommer « un nouvel amour », car c'est une modalité différente du rapport à l'autre et à soi-même qui s'y déploie. Socrate permet à Alcibiade de se détourner d'un aveuglement produit par un idéal de puissance, détournement qui permettra au jeune homme de sortir d'une sorte d'ignorance. Nous nommons donc « nouvel amour » la possibilité d'un changement subjectif radical. Nous considérerons aussi l'éventuel ratage de cette entreprise, ratage inhérent au personnage d'Alcibiade.

Ce dialogue a été considéré pendant des siècles comme une introduction à la méthode dialectique et à l'œuvre de Platon. Il traite surtout de l'aptitude prompte au changement subjectif par la voie de la philosophie, c'est-à-dire de la dialectique au sens de Platon. Le jeune Alcibiade est vierge de dialectique, il n'a pas encore été initié à la philosophie, il n'a pas encore été initié au changement subjectif qu'elle implique, c'est pourquoi ce dialogue se présente sous l'égide de l'initiation et du « commencement »¹⁵. S'il en est ainsi, ce texte va nous permettre de saisir quelque chose de la nature même de l'être parlant, au même titre, voire avec plus de profondeur, que n'importe quel texte psychanalytique théorique ou clinique. Cette remarque nous semble importante et cohérente avec la démarche d'un Lacan quand il lit *Le Banquet* de Platon : à aucun moment il ne s'agit pour lui de psychanalyser le texte de Platon ni de « prendre appui » sur lui pour expliquer autre chose, par exemple, ce qui se passe dans une analyse. Si ce texte est pertinent à l'heure de lire Lacan et Platon c'est parce qu'il constitue la matière même du changement subjectif induit par le seul fait de parler, de pouvoir prendre la parole. « Prendre la parole » signifie ici que celui qui parle se soumet à être entendu et à s'entendre, en laissant ainsi ouverte la voie à un changement de place, à une sorte de permutation, permutation après laquelle il ne sera plus le même. La notion de changement de rôle, évoquée à plusieurs reprises par les commentateurs de ce dialogue, ne veut dire qu'une chose : l'initiation suppose une permutation et un changement subjectif. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'initiation, la « conversion », pour reprendre le mot employé par Proclus dans son étude sur l'*Alcibiade*, du jeune athénien.

¹⁵ Nous suivons ici une idée proposée par B. Levy (Lévy, B., *L'Alcibiade*, Introduction à la lecture de Platon, Verdier, 2013).

Quand nous estimons que l'*Alcibiade* nous permet de saisir la nature du changement subjectif, de l'initiation et de la conversion, nous nous faisons écho du propos de Ph. Segonds qui, dans son admirable introduction au texte de Proclus, affirme : « L'*Alcibiade* assure donc la conversion qui, pour un ancien, est toujours à l'origine de l'étude de la philosophie. »¹⁶. Autrement dit, il n'y a pas d'initiation à la philosophie sans avoir traversé une épreuve subjective, épreuve qui consiste à démontrer l'exil auquel est assujettit tout être parlant. Exil du sujet qui est nécessairement égaré en raison de son moi, car ce moi oublie qu'il est le fils d'un autre et qu'il n'y a pas une vraie autonomie du sujet. Toute définition de l'individu comme tel fait fausse route parce qu'il ne saurait être un atome insécable : le début du dialogue est destiné à montrer combien Alcibiade n'est que « le fils de » et qu'il ne peut pas se passer de l'amour des autres (ici, celui de Socrate). Alcibiade sortira de son individualité pour se tourner vers son aîné Socrate, il tournera la tête vers « le père véritable », selon les mots de Proclus, père véritable qui ne saurait se confondre avec le géniteur. En ce sens, l'*Alcibiade* est un dialogue qui implique l'amour du père, l'amour d'un père véritable, au-delà même de toute généalogie et de toute filiation. Que le dialogue aille à l'encontre de toute filiation, y compris avec le même Platon (nous savons qu'il est fort probable que l'*Alcibiade* n'ait pas été conçu par Platon), est une donnée de plus qui montre combien il s'agit d'un ouvrage décalé. Rien n'est vraiment à sa place : Socrate aborde amoureusement Alcibiade « trop tard », car il n'est plus un garçon imberbe¹⁷ ; un amant n'aborde pas un aimé en lui parlant de lui ; Alcibiade allait s'adresser à Socrate, alors qu'il serait normalement l'aimé et qu'il n'est pas à l'aimé d'aller vers l'amant; Socrate, quant à lui, est l'aimant, mais ne l'a jamais approché ; l'aimé Alcibiade a toujours refusé ses amants, alors qu'il était connu pour être un débauché, etc. L'inversion de rôles dans le dialogue est la règle, ce qui en dit long sur la déroute à laquelle est soumis le lecteur lui-même. La raison principale de cette particularité est qu'il s'agit vraisemblablement d'un sujet égaré, mal orienté par son ambition et, en une certaine mesure, raté d'avance. Mais rien ne nous permettra d'écarter l'hypothèse suivante : tout individu est mal orienté dès le départ quant au désir et à ses objets. Si Socrate permet d'introduire une autre direction que celle du simple prestige moïque, s'il peut le faire au nom de son démon, c'est-à-dire en se situant précisément dans une autre perspective que celle du dialogue, c'est parce qu'il orientera

¹⁶ Segonds, Ph., *Proclus, Sur le premier Alcibiade de Platon*, Introduction, tome I, Les Belles Lettres, 1985, p. XIII.

¹⁷ Pradeau, p. 30.

tous les échanges de parole sur un mode décalé, équivoque, destiné à ouvrir la voie à un désir d'autre chose que le simple désir pour l'idéal auquel on est prêt à tout sacrifier.

Socrate : sujet supposé savoir et sujet supposé désir

Pour quelle raison l'*Alcibiade* aurait pu intéresser Lacan, lecteur de Platon ? Nous verrons dans notre partie consacrée au *Banquet*, que Lacan centre sa lecture du dialogue autour du savoir de Socrate. Il s'agit en effet d'un savoir assez particulier : il ne sait que ce qui a trait à l'amour. Or, ce qui a trait à l'amour ne peut se savoir qu'en appliquant au dialogue, aux interlocuteurs, le procédé même de l'amour et ses propres règles – règles qui peuvent finalement se réduire à une seule et même règle, à un seul axiome, à savoir celui que Lacan nomme « la métaphore de l'amour ». Cette métaphore, il faudra bien pouvoir la définir, car elle n'est pas une métaphore au sens d'une autre manière de nommer une seule et même chose mais, bien plutôt, le fait qu'un terme vient à la place d'un autre terme. Et s'il en est ainsi c'est parce qu'il faut bien qu'un des termes change de place, qu'il permute pour un autre terme. Si « métaphore de l'amour » il y a dans *Le Banquet*, c'est parce qu'Alcibiade a abandonné sa place de simple aimé pour devenir aimant de Socrate, seul à avoir pu produire une rectification chez le jeune orgueilleux. Pourquoi réduire l'attitude d'Alcibiade à de l'orgueil ? Nous corrigeons notre propos : il y a « urgence subjective » chez Alcibiade, il est au bout du rouleau, il allait s'adresser à Socrate parce qu'il n'en peut plus – voilà aussi ce qui l'ouvre à un changement subjectif. Reprenons donc : pour quelle raison l'*Alcibiade* aurait dû intéresser Lacan ? Parce que ladite métaphore, « décrite » dans *Le Banquet*, est censée être intervenue bien avant l'époque où s'est tenu le fameux banquet chez Agathon. Elle s'est vraisemblablement produite déjà en partie à l'époque où Alcibiade était jeune – ces changements ont commencé à exister à l'époque de l'*Alcibiade*, si nous voulons nous orienter à ce propos non seulement dans le sens chronologique mais surtout dans le sens d'une logique, d'une suite logique de faits.

Mais la métaphore, le fait qu'un terme vienne à la place d'un autre, ne s'explique pas uniquement par le changement subjectif du « patient » Alcibiade : il faut bien que Socrate ait pu provoquer cette opération. Autrement dit, au nom de quoi Socrate a-t-il la puissance de modifier quoi que ce soit chez l'autre, qui plus est, chez Alcibiade ? Que penser, par exemple, du statut de l'*agalma* que, selon Lacan, Socrate possède dans le

Banquet? Est-il présent comme tel dans le dialogue l'*Alcibiade* ? Dans *Le Banquet*, Alcibiade dit cette vérité quant au statut de Socrate, à son prestige lié au savoir, bien au-delà de son apparence physique : il est comme ces statuettes de Silène, laide à l'extérieur mais cachant à l'intérieur des merveilles (des « agalmata »). Nous pourrions penser que Socrate ne possède pas encore cet agalma de savoir sur l'amour, ce qui revient à dire que tout reste à faire pour lui, pour être couronné de ce savoir concernant l'amour. Plus précisément : Socrate se manifeste comme sachant quelque chose à propos d'Alcibiade, ce qui le place très loin du « ne rien savoir » ou du « savoir en réserve » socratiques, conditions indispensables de l'agalma de savoir. Nous sommes donc en présence d'un Socrate platonicien atypique : il n'est pas couronné de son prestige de savoir et il doit se manifester pour y suppléer. Il doit se présenter comme sachant quelque chose à propos d'Alcibiade. Si Socrate sait cultiver un « savoir en réserve », il faut bel et bien qu'avant cette réserve quant au savoir il dise quelque chose, qu'il se positionne vis-à-vis des autres par sa manière d'incarner le logos, c'est-à-dire aussi bien par ce qu'il dit que parce qu'il ne dit pas, et donc en premier lieu par son comportement. En effet, c'est le silence qui octroie à Socrate une place à part, le rendant atopique et même bizarre : dans l'*Alcibiade*, Socrate dit s'être tu pendant de longues années. En réalité, on peut supposer qu'il n'avait jamais parlé à Alcibiade auparavant, que c'est la première fois qu'il lui adresse la parole – ceci est explicite dans le texte. Il se limitait à le regarder et, en ce sens, plus on regarde, moins on parle (plus on épie, plus on s'identifie à sa propre pulsion scopique – pulsion dont il est question dans ce dialogue – et moins on risque, par là même, d'être divisé par notre propre énonciation, condition *sine qua non* et de la dialectique socratique et de l'acte analytique). Fort heureusement, Jean-François Pradeau nous enseigne que le sens du verbe *skopeîn*, figurant dans les premières lignes du dialogue, n'est pas seulement celui de regarder quelqu'un que l'on désire, mais bien plutôt de l'observer, de scruter ses qualités, son comportement. Si nous gardons cette précision en tête, on peut dire que, concernant l'agalma, il y a silence et silence. Si le silence, au sens d'un savoir en réserve, nous orne d'un agalma de savoir, le silence éloigné de Socrate ne lui octroie aucun pouvoir, hormis la considération d'Alcibiade de trouver étrange quelqu'un qui adopterait une telle attitude. Bref : avec l'attitude silencieuse et bizarre de Socrate, nous sommes encore très loin aussi bien d'un quelconque transfert, au sens analytique du terme, que d'un quelconque enseignement ou savoir supposé.

Lacan estime que le prestige de Socrate, son agalma, est ce qui incarne en lui un « supposé savoir » sur les autres. En ce sens, on pourrait arguer que l'idée d'un « sujet supposé savoir » n'est jamais aussi explicite, concernant le personnage de Socrate, que dans le dialogue de l' *Alcibiade*. Mais ce serait une fausse piste, à moins que nous explicitions clairement cette notion de Lacan, car elle prête à équivoque. Dans ce dialogue, Socrate sait et enseigne à Alcibiade ce qu'est son désir – un désir décidé et acharné. Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit quand Lacan théorise sur le « sujet supposé savoir » ? Rien n'est moins sûr. S'il nomme le savoir supposé en analyse comme étant un « sujet », c'est surtout parce qu'il ne s'agit pas d'une personne, d'un « individu », Socrate en l'occurrence, qui saurait plus que les autres. Il s'agit bien plutôt d'un dispositif, le dispositif analytique (ou « socratique », dans le cas qui nous occupe) qui « sait » à la place des intervenants. La catégorie de sujet chez Lacan ne se confond avec aucune notion touchant à l'individu ou à la personne. On suppose qu'il adviendra un savoir – le savoir inconscient, une sorte de pensée cohérente, celle démontrée par Freud à travers ce que l'on nomme les « formations de l'inconscient », c'est-à-dire l'analyse des symptômes, des rêves et d'autres formations de l'inconscient, pensée qui n'est pas celle d'un individu. La psychanalyse ne saurait se revendiquer d'un quelconque individualisme : si la théorie analytique dit vrai, nous sommes des sous-individus.

Bien entendu, rien ne nous empêche de considérer ce « supposé savoir » comme étant incarné par la personne même de l'analyste, mais il faut se rappeler qu'il est mis à cette place par « le transfert à la psychanalyse » et qu'il ne s'agit pas d'un savoir intrinsèque à sa personne (savoir intrinsèque et individuel qui pourrait, dans certains cas, devenir encombrant pour le déploiement de l'acte analytique). Mais revenons à Socrate. Il est considéré par Lacan comme un hystérique, ce qui prouve que ce dispositif socratique ne doit rien à sa personne, dans la mesure où Socrate n'est que l'agent, l'instrument d'une réfutation – s'il *est* Socrate, c'est en raison de son symptôme, de sa position subjective hystérique. Socrate prétend d'ailleurs ne jamais ajouter un savoir positif et ne s'appuie que sur le savoir de l'autre. Socrate ne sait rien en ce sens qu'il parle au nom de sa propre division. La question qu'on doit se poser est donc : qu'est-ce qui met en place la personne de Socrate comme étant celui qui sait, celui qui peut apporter quelque chose à son interlocuteur, Alcibiade, dans le dialogue éponyme ? Socrate est-il couronné de cette

aura de savoir ou doit-il encore convaincre ? La rencontre avec Alcibiade étant la première, tout reste à faire, comme si c'était la première fois.

Du savoir supposé au savoir exposé et retour

Socrate éveille surtout la méfiance chez son interlocuteur : Alcibiade le trouve plutôt inquiétant (106a). Cette sorte d'« inquiétante étrangeté »¹⁸ nous la retrouvons la retrouve aussi dans le *Banquet*, où Socrate est comparé à un Silène et au satyre Marsyas, car il a le pouvoir d'enchanter les autres à travers sa parole. Celui-ci dupe les autres par la parole, la réfutation, et acquiert ainsi un pouvoir sur ses interlocuteurs. Mais dans l'*Alcibiade*, Socrate est présenté comme dépourvu, surtout dans un premier temps, de ce savoir et de ces pouvoirs, tout au moins auprès du jeune Alcibiade. C'est un point qui mérite une grande attention : combien même Socrate jouit du prestige d'être l'homme le plus sage parmi les sages, cela n'aura pas d'effet immédiat sur Alcibiade : Socrate ne semble pas avoir beaucoup de prestige auprès d'Alcibiade ou, plus précisément, Alcibiade prétend en avoir autant, sinon plus, que lui. Socrate se présente à lui en lui demandant quelque chose, même si Alcibiade déclare qu'il allait le faire aussi, qu'il allait s'adresser à lui, nous verrons que Socrate doit faire ses preuves, que le lien entre les deux hommes ne saurait se contenter du seul geste : un geste ne suffit pas.

Tout reste à faire : cela devrait nous rappeler l'idée de Freud selon laquelle on doit commencer chaque séance d'analyse comme si c'était la première et chaque analyse comme s'il n'y avait jamais eu d'analyse auparavant. Socrate doit « conquérir » Alcibiade, doit faire jaillir un savoir par le biais de sa méthode, comme s'il ne l'avait jamais pratiquée auparavant. Ce qui signifie que nous sommes face à un supposé « ne rien savoir », plutôt que face à un supposé savoir – un « supposé ne rien savoir » parfaitement en adéquation avec Socrate qui prétend ne rien savoir et ne rien pouvoir enseigner (tout au moins dans sa version platonicienne).

Au début du dialogue, nous sommes à l'extrême opposé du Socrate qui se fait désirer, même s'il dit savoir et pouvoir enseigner : c'est lui qui demande, qui se présente à Alcibiade comme étant son amoureux, ce qui prouve qu'il manifeste un manque dont Alcibiade serait l'objet. De plus, il avoue que sa position n'est pas facile, qu'il se ferait rejeter par Alcibiade si ce n'était qu'il s'avançait vers lui après l'autorisation d'un tiers, à

¹⁸ Freud, S., *L'inquiétante étrangeté*, Folio.

savoir le démon ou le dieu qui ne l'empêche plus de l'approcher. En ce sens, nous sommes face à un Socrate bien différent de celui du *Banquet*, car c'est un Socrate, celui de l'*Alcibiade*, qui n'est pas encore Socrate. On pourrait dire la même chose d'autres personnages de l'histoire, comme c'est le cas de Freud ou de Lacan : le Freud des études sur la cocaïne n'était pas encore le Freud que nous connaissons ; le Lacan psychiatre n'est pas le Lacan qui enseigne le retour à Freud. Nous avons comme preuve de la nécessité de cette instance tierce, le peu de respect que Socrate inspire à son interlocuteur. Alcibiade, en effet, dans le début du dialogue où Socrate lui révèle la nature de ses ambitions, s'adresse ainsi en réponse à son interlocuteur: « Soit ! Si donc ce sont ces projets qui m'occupent le plus, comment cela se réaliserait-il grâce à toi et non sans toi ? Qu'as-tu à dire ? » (106a).

Socrate ne possède donc pas encore cette aura de savoir (ce supposé savoir) quand il aborde Alcibiade et il est contraint de lui faire croire qu'il « sait » ce qu'il lui faut pour réussir, pour parvenir à ce qu'il attend de la vie. En fait, il avance vers Alcibiade en lui parlant d'un dieu, comme quand Freud disait « il y a un inconscient, parlez librement, respectez la règle fondamentale et quelque chose adviendra ». Nous l'avons déjà dit, savoir et supposé savoir s'opposent : le savoir est une vérité acquise sur laquelle nous sommes d'accord, nous sommes dans l'aire du consensus, cela constitue une évidence – un médecin sait, connaît sa technique, il sait ce qu'il a à connaître selon sa spécialité. Le « supposé savoir », au contraire, n'est pas acquis, reste à démontrer : il a son versant « positif » (il adviendra un savoir sur l'inconscient si l'on suit la « règle fondamentale »), mais il a aussi son versant « négatif » (jusqu'à preuve du contraire, personne, ni l'analyste ni l'analysant, ne peuvent se reposer sur un savoir acquis : considérer, comme le pense Freud, chaque séance comme si elle était la première, signifie qu'on ne sait rien sur la séance en question, c'est-à-dire qu'on ne sait rien sur aucune séance). Ainsi, la psychanalyse incarne le mieux l'ironie socratique : on sait et on ne sait pas.

Revenons sur Socrate et Alcibiade. Il est clair que ce que Socrate a à dire à Alcibiade ne se limite pas à ce qu'il lui exprime – si, comme le dit Proclus, Socrate attend une « conversion » d'Alcibiade, cette conversion, ce renversement, ne peut aucunement se faire par une quelconque formulation explicite : c'est du côté d'Alcibiade que doit opérer un changement, et c'est donc à lui de « dire », en s'appuyant sur les dires de Socrate. Mais en attendant, Socrate procède à une sorte d'endoctrinement, en étalant devant

Alcibiade quelques balises signifiantes, quelques effets spéciaux destinés à éveiller la curiosité du jeune homme. Il y a quelque chose d'un Socrate magicien, proche d'un satyre qui cherche à enchanter par ses mots, sauf qu'il s'agit de mots qui ont leur pertinence, car ils parlent le langage de cet autre, Alcibiade. On peut ainsi affirmer que ce Socrate diffère doublement de celui que nous présente le *Banquet* : d'abord, il prétend savoir (il prétend savoir d'autant plus qu'il n'a pas cette aura de savoir qui le caractérise dans d'autres dialogues de Platon) et, deuxièmement, il prétend savoir ce que l'autre *est* (alors que dans les dialogues platoniciens nous sommes plutôt habitués à un Socrate qui s'intéresse au savoir de l'autre, dont lui-même ignore tout et il ne l'approche que pour s'instruire lui-même, etc.). Nous sommes à l'opposé de la supposition, de l'hypothèse : il s'agit d'une affirmation, le Socrate de l'*Alcibiade* est un Socrate affirmatif, qui aurait pu plaire aussi bien à un Xénophon qu'à un Nietzsche.

Que dire donc à propos de ce Socrate qui prétend savoir ? N'est-il pas aux antipodes de celui que nous a fait connaître Platon ? Lacan a pu théoriser sur la nécessité, pour l'analyste, surtout au début d'une analyse, de se présenter comme celui qui sait, afin de faire déclencher le supposé savoir analytique. Dans son écrit « La direction de la cure » il conteste l'idée défendue par Freud et par tous les analystes de l'époque, selon laquelle il faut attendre qu'un transfert solide s'établisse entre le psychanalyste et son analysant avant d'interpréter¹⁹. D'une certaine manière, cette conception du rapport entre transfert et interprétation, donne une version naïve de la confiance : d'habitude, on considère qu'il faut obtenir la confiance de quelqu'un et, ensuite, il va nous « faire confiance », nous confier ses secrets, ses difficultés. Rien qu'en l'énonçant, on constate très vite le paradoxe, voire la tautologie : il faut faire confiance pour pouvoir faire confiance. Lacan, au contraire, pense que c'est parce qu'on fait dire certaines choses à l'autre, on lui fait énoncer les signifiants clés de son histoire, de son désir, c'est-à-dire de son désir d'autre chose que ce qu'il croit être son désir, qu'il peut nous faire confiance.

A ce propos, Lacan tient à préciser un aspect technique qui peut nous venir en aide pour comprendre ce début du dialogue *Alcibiade* : « Le grave est qu'avec les auteurs d'aujourd'hui, la séquence des effets analytiques semble prise à l'envers » [c'est-à-dire qu'on croit qu'il faut d'abord laisser s'établir un transfert, nom psychanalytique de la confiance, pour ensuite pouvoir donner l'interprétation qui convient] « l'interprétation

¹⁹ Freud, *La dynamique du transfert*, Ecrits techniques, Paris, P.U.F.

ne serait, à suivre leurs propos qu'un ânonnement par rapport à l'ouverture d'une relation plus large où enfin l'on se comprend »²⁰. Par cette dernière phrase, Lacan se réfère explicitement au rapport imaginaire, rapport de confiance, d'entente, entre deux interlocuteurs. La stratégie de Lacan est, au contraire, de revaloriser l'interprétation, même au détriment du transfert, qui lui semble secondaire et, en tout cas, une conséquence de la première : d'abord, on interprète et, ensuite, le transfert s'établit.

Lacan insiste, dans le même écrit, lorsqu'il soutient « le transfert dans cette perspective », celle que nous sommes en train de critiquer avec Lacan, à savoir que le transfert permet et ouvre la voie de l'interprétation, « devient la sécurité de l'analyste, et la relation au réel » - « réel » à entendre comme réalité imaginaire, « le terrain où se décide le combat. L'interprétation qui a été ajournée jusqu'à la consolidation du transfert devient dès lors subordonnée à la réduction de celui-ci »²¹. Cette perspective critiquée par Lacan semble, en effet, aussi inadmissible que précaire. *L'Alcibiade* nous donnerait donc un autre exemple, celui où d'abord on donne les balises signifiantes, pour que l'on sache où atterrir, et ce serait ce mouvement là qui ouvre la voie du transfert et de la seule interprétation qui vaille : celle de l'inconscient qui « interprète » bien avant toute interprétation. L'idée selon laquelle c'est « l'inconscient qui interprète »²² serait, dans le cas présent, la condition à toute *conversion* (métanoïa) d'Alcibiade. D'une certaine manière, si Alcibiade allait parler à Socrate, c'est parce que quelque chose avait déjà opéré en lui, une urgence subjective qui était déjà une sorte d'interprétation.

Ce que Socrate savait

D'abord, Socrate approche Alcibiade en lui racontant sa propre histoire, car il l'a bien observé depuis l'enfance. Socrate connaît Alcibiade plus qu'Alcibiade ne se connaît lui-même : c'est en ce sens qu'il faut lire, dans le début du dialogue : « Fils de Clinias » (103a). C'est-à-dire que le nom « Alcibiade » n'est même pas prononcé, car Alcibiade sait nécessairement moins que les autres. L'Autre était là, bien avant sa naissance, de telle sorte que le sujet n'est que la conséquence de l'histoire des autres et Socrate dit être témoin de cela,

²⁰ *Ecrits*, p. 595.

²¹ *Ecrits*, p. 595.

²² « L'interprétation de l'analyste ne fait que recouvrir que l'inconscient (...) a déjà dans ses formations – rêve, lapsus, mot d'esprit ou symptôme – procédé par interprétation », *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 118.

en se plaçant lui-même dans la génération des parents, de ceux qui l'on vu grandir. C'est en ce sens aussi qu'on peut entendre le propos que Socrate lui adresse : « Tu prétends n'avoir besoin de personne » (104a). Les parents sont toujours les « protos érastès », les premiers amoureux, ne serait ce que parce qu'ils croient voir dans leur progéniture l'accomplissement de leur désir, c'est-à-dire parce qu'ils croient que, par la paternité et la maternité, un désir s'accomplit, un désir difficile à nommer autrement que par la filiation – désir de filiation qui, comme tout désir, n'est rien d'autre qu'un désir d'autre chose que ce qui est engagé dans ce désir « objectal ».

Nous sommes face à un Socrate qui sait. Il raconte à Alcibiade sa propre existence et lui dit même ce qu'il désire, ce qu'il ne peut pas ne pas désirer : une renommée mondiale. D'une part, Socrate proclame qu'Alcibiade croit « n'avoir besoin de personne » (104a), et d'autre part, il lui indique qu'il ne serait rien sans ses riches origines, le père, la mère, les amis qui pourraient l'aider, sans compter que son tuteur était rien de moins que Périclès. Il va encore plus loin : il lui avise qu'il ne pourra accomplir son ambition sans son aide. Socrate « cadre » Alcibiade, si l'on peut s'exprimer ainsi. En ce sens aussi, la méthode socratique consiste à forcer la parole de l'autre, mais pour mieux la donner ensuite, pour que l'autre puisse la prendre : Socrate n'entend pas acquérir autrement un supposé savoir. Lacan aurait pu écrire la suite de ses propos sur la relation entre interprétation et transfert rien que pour l'*Alcibiade*, quand il propose : « Mais a-t-on observé, à critiquer la démarche de Freud, telle qu'elle se présente par exemple dans l'homme aux rats, que ce qui nous étonne comme une endoctrination préalable, tient simplement à ce qu'il procède exactement dans l'ordre inverse ? » - soit donc que l'interprétation précède et produit le transfert, selon son argument et non l'inverse - « à savoir qu'il commence par introduire le patient à un premier repérage de sa position dans le réel » c'est-à-dire que Freud lui apporte un repérage symbolique, signifiant, afin de « donner la parole » au patient ? Nous vérifions une situation similaire quand Socrate approche Alcibiade. Dans la page suivante de son écrit, Lacan continuera à marteler « Mais le plus fort est que l'accès à ce matériel n'a été ouvert que par une interprétation où Freud... », etc., ce qui prouve que c'est l'analyste qui aborde son analysant, car la « demande » de celui-ci est une demande vide, une demande de rien, une demande qui obéit à un profond malaise (comme celui qui habite Alcibiade, probablement) mais au fond il ne s'agit pas d'une « demande de » quelque chose, d'autant plus que, par rapport à ce que le sujet demande, celui-ci ne peut être que divisé. Dans cet article (« La direction de la cure ») Lacan prendra aussi appui sur le cas Dora, un cas d'hystérie, comme il l'avait déjà fait dans sa conférence

« Intervention sur le transfert » (1951), où Freud commence par « rectifier » la position subjective de la patiente quant à sa plainte, ce qui introduit Dora dans les « mouvements dialectiques » décrits par Lacan dans son article, pour ensuite étudier le transfert qui s’y installe. Autrement dit, on voit comment le supposé savoir apparaît après cette première « rectification », cette première « interprétation » de la réalité subjective du sujet.

Pour le moment, nous ne constatons rien de tel dans l’*Alcibiade* : Socrate s’approche de lui et l’introduit dans le réel, dans ce qui est en jeu dans sa subjectivité. De plus, il se présente comme aimant, il vient le chercher, même si le jeune homme dit qu’il allait lui parler, que son intervention tombe à point nommé. Ph. Segonds souligne à ce propos, citant Olympiodore : « Alcibiade a déjà commencé à être édifié et à se réfuter lui-même »²³, avant l’intervention de Socrate.

L’Autre Socrate

Nous venons de voir que Socrate, dans l’*Alcibiade*, est bien différent de celui que nous avons l’habitude de lire dans les dialogues platoniciens. Nous savons qu’il y a au moins trois Socrate décrits par des contemporains du philosophe, sans compter les écrits socratiques, comme celui d’Aristote²⁴ : ceux d’Aristophane, de Platon et de Xénophon. Ils diffèrent à plusieurs titres, ils s’y opposent notamment quant au savoir transmis (le Socrate de Xénophon et de Platon), mais aussi quant à leur étrangeté et leur supposée folie (le Socrate d’Aristophane – nous aborderons plus loin cet aspect de la personnalité de Socrate). Si nous prenons comme grille d’évaluation des différents Socrate le chef d’accusation du procès (corrompre la jeunesse et croire à des nouvelles divinités), le Socrate d’Aristophane, tel qu’il est dépeint dans *Les Nuées*, est coupable : son savoir est faux et ne peut que corrompre la jeunesse qui en « bénéficie ». Quant à celui de Platon, il serait innocent, puisqu’il affirme ne rien avoir transmis, en même temps qu’il croit aux divinités de la cité (ce dernier point sera étudié plus loin). Quant au Socrate de Xénophon, il affirme pouvoir transmettre un savoir à la jeunesse et, même, être un excellent pédagogue. A partir de ces différences sans doute très schématiques, que penser du Socrate de l’*Alcibiade* ? Répond-t-il sur tous les points à celui de Platon,

²³ Segonds, p. XVII.

²⁴ Deman, Th., *Le témoignage d’Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

notamment en ce qui concerne son « non-savoir » et la non-transmission du savoir ? De plus, que dire au sujet de la croyance aux divinités de la cité ? Les deux questions sont bel et bien présentes dans ledit dialogue.

L.-A. Dorion reconstruit la notion d'un « autre Socrate » que celui de Platon, à savoir le Socrate de Xénophon, qui s'opposerait sur plusieurs points à son homologue platonicien, surtout en ce qui concerne le savoir : le Socrate de Xénophon sait. Dorion dresse la liste des différences profondes entre les deux Socrate : 1) le Socrate de Xénophon sait, n'est jamais ignorant ; 2) Il dit être un expert en éducation ; 3) Il « forme les jeunes à la politique »²⁵ ; 4) Il considère que la tâche d'un citoyen est d'enrichir la cité ; 5) Il voue un très grand respect aux dirigeants politiques (Périclès en particulier) ; 6) nous citons : « Très sensible à la gloire et à la renommée, [le Socrate de Xénophon] *approuve et encourage ceux qui aspirent aux honneurs*. [Le Socrate de Platon], pour sa part, est étranger à la poursuite des honneurs et il prône le renoncement à cette forme d'ambition »²⁶ ; nous citons encore : « La connaissance de soi consiste [selon le Socrate de Xénophon] à reconnaître l'étendue et les limites de sa propre *dunamis*, c'est-à-dire de la capacité de faire et d'agir sur le plan technique, et non pas à reconnaître que le « soi » correspondrait à l'âme et qu'il faut donc vivre en fonction des biens de l'âme plutôt que des biens du corps et des biens extérieurs, comme c'est le cas pour Platon ; le Socrate de Xénophon « considère qu'il est juste d'asservir les cités vaincues à la guerre »²⁷ ; enfin : « [le Socrate de Xénophon] jouit des conseils d'un signe divin qui lui indique, pour son propre bénéfice et pour celui de ses amis, ce qui est à faire et *ce qu'il faut éviter*. Chez Platon, le signe divin n'intervient jamais en faveur des amis de Socrate et il n'indique jamais à ce dernier ce qu'il doit faire, puisqu'il se manifeste uniquement pour l'empêcher d'entreprendre ce qu'il s'apprête à faire »²⁸.

Il est étonnant de constater que toutes ces différences considérables isolées par Dorion entre les deux Socrate (celui de Platon et celui de Xénophon), ne sont pas pertinentes quand nous sommes confrontés au Socrate platonicien de l'*Alcibiade*. On pourrait arguer, bien entendu, que cette particularité ne ferait que confirmer que l'*Alcibiade* n'est

²⁵ Dorion, L.-A., *L'Autre Socrate, Etude sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, 2013, p. XV.

²⁶ Dorion, p. XVI (nous soulignons).

²⁷ Dorion, p. XVI (nous soulignons).

²⁸ Dorion, p. XVIII (nous soulignons).

pas un dialogue de Platon²⁹ et qu'il n'est pas étonnant que l'on rencontre un Socrate platonicien atypique, si ce n'était que Dorion lui-même utilise le matériel apporté par l'*Alcibiade* de Platon comme un bon exemple du Socrate platonicien³⁰. On serait tenté de répondre à Dorion : de deux choses l'une, soit l'*Alcibiade* de Platon résiste à ces différences évidentes entre les deux Socrate (celui de Platon et celui de Xénophon), ce sera notre hypothèse, soit l'*Alcibiade* n'est pas de Platon, mais dans ce cas, il ne servira pas d'exemple afin de saisir le lien étroit entre « connaissance de soi » et « *dunamis* », comme l'explique Dorion. Une dernière hypothèse serait sans doute alléchante : le Socrate de Xénophon dit la vérité sur le Socrate de Platon. Car, en effet, que signifie ici « dire la vérité » ? Qu'un élément ne vaut que par le rapport qu'il entretient avec d'autres éléments : dans le cas qui nous occupe, le Socrate de Xénophon « accomplit » ce que le Socrate de Platon ne peut qu'esquisser³¹. A l'intérieur même du corpus platonicien, le Socrate de l'*Alcibiade* « avance » là où le Socrate du *Banquet* ne peut que reculer en raison de la structure du dialogue et des échanges de rôles entre les personnages. En effet, que veut dire ici « avancer » et « reculer » sinon définir la stratégie qui consiste à changer de place face à ses interlocuteurs ? Autrement dit, la fameuse « atopia » socratique serait à géométrie variable, elle-même atopique en fonction de ses différents interlocuteurs.

Platon avec Xénophon

Reprenons les différences entre les deux Socrate, analysées par Dorion.

- 1) Concernant le savoir : le Socrate de Xénophon sait, il n'est jamais ignorant, alors que quand il s'agit du Socrate platonicien, la supposition d'un non-savoir est le point de départ de toute réfutation (elenchos) : puisque Socrate est « agent » d'un discours, le discours hystérique, si l'on nous permet de prendre en compte cette hypothèse lacanienne, il contraint l'autre, positionné comme maître³², à

²⁹ Argument évoqué par Dorion lui-même, p. 284, n. 17.

³⁰ Il s'agit précisément de la « connaissance de soi » : celle-ci passe pour le Socrate de Xénophon, par la reconnaissance de « l'étendue et les limites de sa propre *dunamis* », Dorion, p. XVI.

³¹ D'une manière analogue, Freud stipulait que la névrose était le négatif de la perversion : on en y regardant de près, il s'agirait moins d'une métaphore photographique que d'une approche topologique où l'une réalise ce que l'autre ne peut que « fantasmer ».

³² Remarquons que dans l'*Alcibiade*, Alcibiade est nécessairement en position de maître, peu importe son jeune âge : il est prêt à s'adresser au peuple athénien, peu importe ce qu'il a à leur dire. Dans le film *Les Simpson*, Arnold Schwarzenegger, élu président des Etats Unis, a une décision politique à prendre, mais

s'expliquer sur les fondements de son savoir. Nous reviendrons plus en détail sur la pertinence de cette assimilation de Lacan à l'hystérie, mais résumons ce qui l'autorise à une telle affirmation. Socrate serait hystérique parce qu'il remplirait deux critères : selon Lacan, Socrate met l'autre au pied du mur (lisons à ce propos l'analyse lacanienne du cas Dora : elle présente la même attitude envers Freud, et envers d'autres médecins, en ce sens qu'elle conteste systématiquement toute explication des experts la concernant), mais aussi parce qu'il présente des symptômes « hystériques » pathognomoniques (à savoir un symptôme de « conversion », au sens clinique de ce mot³³). Pour nous, Socrate serait hystérique pour deux raisons : a) parce qu'il dit ne rien savoir pour mieux déloger de leur place ceux qui prétendent détenir un savoir³⁴ et b) parce que cette « ironie » à propos du savoir existe aussi concernant l'érotique et le désir : le désir de Socrate exclut toute satisfaction sexuelle et le condamne à une insatisfaction foncière³⁵. Il s'agit de l'ironie socratique, qui est une question sur laquelle nous allons revenir plus en détail : Socrate parvient ainsi à rendre l'autre impuissant, car il le conduit inexorablement à une impasse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on peut affirmer que « l'enquête de Socrate ne porte pas tant sur des propositions que sur des vies, ou, plutôt, l'enquête socratique porte sur des vies par l'intermédiaire des propositions »³⁶ - il s'agit donc d'une « rectification subjective »³⁷, qui vise l'autre, notamment son énonciation plus que ses énoncés, dans cette manœuvre que l'on pourrait qualifier, avec Lacan, de « perversion sans objet »³⁸. Cette dernière formulation de Lacan est intéressante : « sans objet » signifie ici que Socrate ne

refuse de lire les dossiers stratégiques qu'on lui soumet, en déclarant « J'ai été élu pour agir et non pas pour lire ». Le maître est celui qui ne veut rien savoir et laisse tout savoir, considéré par définition comme stérile, aux universitaires et aux « experts ».

³³ « Telle fut l'ambition induite chez le maître grec sous le nom de l'*épistémé*. Là où la *doxa* le guidait pour l'essentiel de sa conduite, il fut sommé, - et nommé par un Socrate hystérique avoué de ce qu'il dit ne s'y connaître qu'en affaire de désir, patent par ses symptômes pathognomoniques », *Autres Ecrits*, p. 436 (Lacan fait allusion à la contracture de son épaule lorsqu'elle frôle le corps de Critobule, Xénophon, où ???).

³⁴ Lacan écrit cette « position subjective » ainsi : \$ ➔ S1, ce qui veut dire que le sujet divisé par le signifiant, par le langage qui le représente, se trouve à la place de l'agent et qu'il s'adresse à l'autre en tant que maître, maître qui sera délogé de cette place qui est celle de celui qui « sait » ce qui convient aux autres (les médecins, les thérapeutes).

³⁵ « Peut-être que l'ironie de l'*éros* platonicien est moins démonstrative que l'ignorance socratique. Il n'en est pas moins paradoxal. Le désir sexuel en jeu ne trouve pas la satisfaction sexuelle. L'*éros* platonicien donne lieu à des histoires d'amour ardentes où il ne s'agit pas d'aimer la personne. L'attirance érotique n'est pas physique », D. Halperin, *Amour et Ironie, six remarques sur l'éros platonicien*, Cahiers de l'Unebvue, E.P.E.L., 2005, p. 22-23.

³⁶ Dorion, L.-A., *Socrate*, P.U.F., Que sais-je, 2011, p. 57.

³⁷ Nous reviendrons plus loin sur cette notion de Lacan.

³⁸ *Le Transfert*, p. 103.

jouit pas d'un objet érotique, qu'il n'y a pas chez lui de fétichisation du partenaire, ce qui est absolument en accord avec ce que l'on connaît de la vie de Socrate. Mais cette « perversion sans objet » signifie également que Socrate ne vise pas un savoir spécifique sur un objet, que pour lui tous les savoirs s'équivalent à partir du moment où il ne croit pas à un *savoir acquis*³⁹. En effet, le Socrate platonicien cherche un « plus de savoir »⁴⁰, un savoir « en plus » que celui que l'on sait. Socrate cherche un savoir qui se différencie du savoir acquis, de la « vérité acquise », constituée, sur laquelle s'appuie son interlocuteur. C'est sans doute à travers ce « non-savoir », qui est aussi bien une certitude d'ignorance chez celui qu'il interroge, que nous pouvons comprendre l'assertion de Lacan, apparemment paradoxale, selon laquelle la science fonctionne à la manière du « discours hystérique »⁴¹. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? L'énoncé lacanien implique les suppositions suivantes : a) le sujet hystérique se construit autour de la supposition d'un non-savoir chez l'autre, notamment chez celui qui est le dépositaire du savoir (les médecins, par exemple) ; b) la science ne peut relancer son processus de recherche qu'à travers la supposition d'un non-savoir sceptique (autrement dit, aucun scientifique digne de ce nom ne considère que son propre savoir est la limite du savoir, sans quoi il ne ferait plus de recherche et il ne serait donc plus un scientifique). Lacan stipule ainsi une identité de structure entre ces deux discours ou « dispositifs »⁴². Un autre tour d'écrou et nous sommes face à l'autre proposition de Lacan, aussi paradoxale que la précédente, selon laquelle « le sujet sur lequel opère la psychanalyse n'est autre que le sujet de la science »⁴³. Tous ces propos s'éclairent si l'on pense que la psychanalyse part d'un non-savoir qui implique l'exigence d'un « plus de savoir » à obtenir grâce au dispositif analytique. En ce sens, Lacan est à l'unisson avec les courants épistémologiques des années '60 : il suffirait d'évoquer l'œuvre d'un Thomas Kuhn⁴⁴ pour comprendre que ce qu'il nomme la « science normale »

³⁹ « Savoir acquis » traduit clairement ce que Lacan appelle « le discours universitaire ».

⁴⁰ Nous reprenons cette formule de Jean-Claude Milner.

⁴¹ « Si paradoxale qu'en soit l'assertion, la science prend ses élans du discours de l'hystérique », *Autres écrits*, p. 436.

⁴² Nous utilisons la notion de « dispositif » telle que Foucault l'emploie dans *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴³ Lacan, J., *La science et la vérité*, *Ecrits*, p. 858.

⁴⁴ Kuhn, Th., *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983 (la publication américaine originale date de 1962).

n'est rien d'autre que le savoir borné, limité, de la science constituée et que ce n'est que par la notion de « nouveau paradigme », que la science comme telle (ce que Lacan nomme « le sujet de la science ») opère pour produire des nouveaux savoirs. Cette position unique, que Lacan attribue à Socrate, au scientifique et à l'analyste, est une position subjective qui implique une certaine solitude⁴⁵.

Comme nous l'avons dit, nous comptons revenir sur l'ironie socratique, mais arrêtons-nous un instant sur cette exigence de non-savoir chez le Socrate de Platon. Il n'est peut-être pas inutile de lire ce que Kierkegaard précise à l'égard de l'ignorance nécessaire à l'ironie de Socrate : « Je me propose maintenant de préciser dans quelle mesure Socrate prenait son ignorance au sérieux (...) Lorsqu'il prétendait ne rien savoir, Socrate savait pourtant quelque chose puisqu'il connaissait son ignorance ; d'autre part, ce savoir n'était pas un savoir au sujet de quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'avait pas de contenu positif »⁴⁶. Cette citation devrait nous rappeler la distinction faite par J.-C. Milner entre « Savoir » et « Savoir-de »⁴⁷, car de manière symétrique, on pourrait distinguer pour Socrate, « Ignorance » et « Ignorance-de ». Parallèlement, à la forme « plus-de » établie par Milner, s'opposerait la forme « moins-de » : l'ironie serait l'intégrale des « moins-de savoir »⁴⁸. Mais, en y regardant de près, n'est-ce pas Lacan qui suggère que l'opération de l'analyste n'est rien d'autre que l'opération visant à « faire tomber les identifications » ? Le « désir de l'analyste »⁴⁹ serait ainsi l'intégrale des identifications chues. Revenons au savoir de Socrate et arrêtons-nous sur le Socrate de Xénophon. Si le Socrate de Platon savait, ce savoir le mettrait à la place de l'Autre, de celui qui est censé savoir – c'est ainsi que dans

⁴⁵ Remarquons au passage la profondeur d'un Marcel Proust quand, au début du vingtième siècle et tout en critiquant la perspective « positiviste » d'un Sainte-Beuve, isole, à contre-jour du discours scientiste et positiviste, la vraie position du scientifique (qui est aussi celle de l'artiste), condamné, sous sa plume, à une véritable solitude : "Mais les philosophes, qui n'ont pas su trouver ce qu'il y a de réel et d'indépendant de toute science dans l'art, sont obligés de s'imaginer l'art, la critique, etc., comme des sciences, où le prédécesseur est forcément moins avancé que celui qui le suit. Or, en art il n'y a pas (au moins dans le sens scientifique) d'initiateur, de précurseur. Tout dans l'individu, chaque individu recommence, pour son compte, la tentative artistique ou littéraire; et les œuvres de ses prédécesseurs ne constituent pas, comme dans la science, une vérité acquise, dont profite celui qui suit. Un écrivain de génie aujourd'hui a tout à faire. Il n'est pas beaucoup plus avancé qu'Homère", M. Proust, *La méthode de Saint-Beuve*, in *Contre Sainte-Beuve*, Folio Essais, p. 124.

⁴⁶ Kierkegaard, p. 243.

⁴⁷ Milner, J.-C., *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006, p. 60 et suivantes.

⁴⁸ Nous devons ces distinctions à J.-C. Milner (communication personnelle).

⁴⁹ Sur cette notion de Lacan, cf. son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

la perspective de Platon, Socrate est obligé de laisser de côté son savoir, c'est sa position éthique. Le Socrate de Xénophon, quant à lui, est tout à l'opposé – il sait : « Voilà ce qu'il disait de ceux qui s'ingèrent dans ces sortes de recherches ; mais lui, il discourait sans cesse de tout ce qui est de l'homme, examinant ce qui est pieux ou impie, ce qui est beau ou honteux, ce qui est juste ou injuste ; ce que c'est que la sagesse ou la folie, la valeur ou la lâcheté, l'Etat ou l'homme d'Etat, le gouvernement et celui qui gouverne ; et ainsi des autres choses dont la connaissance, selon lui, est essentielle pour être vertueux, et dont l'ignorance fait mériter le nom d'esclave »⁵⁰. Nous lisons aussi « Comment Socrate formait ses disciples à la dialectique, c'est ce que je vais encore essayer de rapporter », ce qui prouve que pour Xénophon, Socrate enseignait (inutile de rappeler les propos de l'*Apologie* de Platon, où Socrate se défend d'avoir formé qui que ce soit). Nous avons donc une dichotomie nette entre les deux Socrate quant au savoir. Mais dans l'*Alcibiade* de Platon, ne sommes-nous pas dans un autre cas de figure, irréductible à ces différences ? Vérifions les propos tenus par Socrate dans l'*Alcibiade*, après qu'il ait dit au jeune homme dit ce qu'il sait sur lui (à savoir son ambition infinie et la certitude qu'il préférerait la mort plutôt que de vivre une vie banale) : « Voilà tes espérances, *je le sais bien* et *je ne conjecture pas* ("Οτι μεν ουν εχεις ταυτην ελπιδα, ευ οιδα και ουκ εικαζω). Tu me dirais vraisemblablement, *sachant que je dis la vérité* (αλητη λεγω) : « Quel rapport, Socrate, avec le discours que tu prétends tenir selon lequel tu ne t'éloignes pas de moi ? » ; je te répondrai alors « Cher fils de Clinias et de Dinomachè, il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi » (105c-d, nous soulignons). Socrate déclare savoir ce qu'il dit. Il déclare également ne pas faire de conjectures gratuites et pouvoir fournir à Alcibiade ce qui lui manquerait pour parvenir à ses fins. Une chose semble sûre : Socrate n'entend pas ne rien savoir, bien au contraire, son savoir sur Alcibiade (sa déclaration selon laquelle il a été son premier érastès peut s'entendre aussi dans le sens de tout savoir sur lui) est nécessaire au développement du jeune ambitieux, mais aussi et surtout au développement du dialogue.

⁵⁰ Mémoires, I, I, 16.

2) « Le Socrate de Xénophon dit être un expert en éducation », nous ne retrouvons rien de tel chez le Socrate de Platon. Oui, mais on vient de voir que Socrate prétend exercer une influence décisive sur Alcibiade, car le dieu l'a autorisé à l'approcher. Qui plus est, Socrate veut lui transmettre l'enseignement du démon : « un démon, dont tu apprendras plus tard la puissance » (103a). Il s'agit donc d'un Socrate pédagogue, tout comme celui que nous retrouvons au début du dialogue l'*Alcibiade*. Plus encore : dans le dialogue, Socrate considère que l'ignorance du jeune est due à sa mauvaise éducation, ce qui prouve qu'il prétend l'éduquer sur le tard.

3) Le Socrate de Xénophon « forme les jeunes à la politique »⁵¹ : le Socrate dans le dialogue platonicien en question prépare Alcibiade à s'adresser au peuple, par la connaissance de soi, certes, mais il le pousse aussi à aller jusqu'au bout de ses ambitions.

4) « le Socrate de Xénophon considère que la tâche d'un citoyen est d'enrichir la cité » : Socrate dans l'*Alcibiade* pousse Alcibiade à conquérir le monde entier et, par là-même, à enrichir les cités grecques.

5) Le Socrate de Xénophon voue un très grand respect aux dirigeants politiques (Périclès en particulier), ce qui n'est pas le cas chez Platon car même si dans l'*Alcibiade* Socrate parle de « la puissance de Périclès » (104b), il relativise la puissance de celui-ci quand il suppose qu'Alcibiade ne respecte personne sauf « Cyrus et Xerxès », à savoir les grands rois de l'empire perse⁵². Non seulement Alcibiade n'a besoin de personne mais, de plus, il ne respecte personne (dans le monde grec tout au moins).

6) Nous citons : « Très sensible à la gloire et à la renommée, [le Socrate de Xénophon] approuve et encourage ceux qui aspirent aux honneurs. [Le Socrate de Platon], pour sa part, est étranger à la poursuite des honneurs et il prône le renoncement à cette forme d'ambition. ». Ce propos, vrai en ce qui concerne les dialogues de Platon, ne saurait être valable pour l'*Alcibiade* : Socrate suit Alcibiade depuis son enfance et se présente à lui, après un très long silence, pour lui apprendre, par l'intermédiaire du démon, comment conquérir le monde entier, non seulement les cités grecques mais aussi les barbares et l'Asie. Socrate pousse

⁵¹ Dorion, p. XV.

⁵² De plus, Socrate déclare que son tuteur (le démon) est « plus savant que Périclès » (124c).

à l'excès l'ambition d'Alcibiade, alors qu'il aurait pu le dévier de son ambition : il est clair qu'il l'aurait fait en vain mais, toujours est-il qu'il le pousse aussi loin que possible dans son désir dévorant.

7) Nous citons encore Dorion : « La connaissance de soi consiste [dans le Socrate de Xénophon] à reconnaître l'étendue et les limites de sa propre *dunamis*, c'est-à-dire de ce que l'on a la capacité de faire sur le plan technique, et non pas à reconnaître que le « soi » correspond à l'âme et qu'il faut donc vivre en fonction des biens de l'âme plutôt que des biens du corps et des biens extérieurs ». Certes, la leçon de l'*Alcibiade* est que l'homme *est* l'âme et non les ustensiles qu'il utilise ni même la « main » qui manie ces ustensiles. Pourtant, le mot *dunamis* (puissance), avec ses déclinaisons, peuple le début du dialogue (105b-e) : il y est question, en permanence, de la puissance à venir d'Alcibiade et à aucun moment Socrate ne fonctionne comme un empêqueur de celle-ci.

8) Le Socrate de Xénophon « considère qu'il est juste d'asservir les cités vaincues à la guerre »⁵³, le Socrate de l'*Alcibiade* ne prône aucune retenue en matière de conquête.

9) Nous citons encore Dorion : « [le Socrate de Xénophon] jouit des conseils d'un signe divin qui lui indique, pour son propre bénéfice et pour celui de ses amis, ce qui est à faire et ce qu'il faut éviter. Chez Platon, le signe divin n'intervient jamais en faveur des amis de Socrate et il n'indique jamais à ce dernier ce qu'il doit faire, puisqu'il se manifeste uniquement pour l'empêcher d'entreprendre ce qu'il s'apprête à faire »⁵⁴. Fort bien, sauf que, pour une fois, le démon ne l'a pas empêché : « De quoi s'agit-il? » - demande Alcibiade, et à Socrate de répondre : « D'un dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi ; c'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi » (124c). Souvenons-nous que c'est le même dieu qui est plus savant que Périclès (124c) : s'il est plus savant, c'est parce qu'il parle, parce qu'il dit des choses et parce que Socrate n'est que le support à travers lequel le démon va se révéler à Alcibiade. De cette manière, Socrate fonctionne comme l'intermédiaire de ce qui est déjà intermédiaire (le démon). Le démon sait et il vaut mieux qu'il sache, puisqu'il faut savoir plus que Périclès, il faut être

⁵³ Dorion, p. XVII.

⁵⁴ Dorion, p. XVIII.

moins dupe que lui et éviter ainsi de nouvelles défaites comme celle de la guerre du Péloponnèse : si le démon sait, c'est qu'il n'empêche pas car, bien au contraire, il faut un tuteur mieux positionné que Périclès. Il ne s'agit donc pas d'un démon en positif, certes, mais à partir du moment où : 1) il n'empêche plus Socrate, 2) permet à Socrate d'aider ses amis et 3) il sait et, par l'intermédiaire de son savoir, Socrate saura plus que Périclès, nous sommes face à un démon prescripteur, qui ne se limite pas à proscrire. La preuve « par les faits » de cet état de choses est que ce démon, qui se manifeste positivement par le biais de Socrate, résume, par ce seul mouvement, les deux chefs d'accusation des juges contre Socrate : corrompre la jeunesse « en lui parlant d'un dieu inconnu ».

Quelle conclusion tirer de ces points de disjonction et conjonction entre les Socrate de Xénophon et de Platon ? Nous permettent-ils de donner à l'*Alcibiade* une place d'exception parmi les dialogues platoniciens ? Et si la réponse est affirmative, sommes-nous face à un nouveau Socrate, ni « l'Autre » (Dorion) ni « le Même », plus proche d'un Socrate lacanien, c'est-à-dire d'un nouveau Socrate qui se trouverait au plus près de l'expérience analytique ? Nous tâcherons de vérifier l'hypothèse de cette recherche par le biais du savoir de Socrate.

Le Socrate de Lacan : entre le « moins » et le « plus » de savoir

La question du savoir de Socrate est un lieu commun de la littérature socratique : Socrate feint ne rien savoir, ou bien ne savoir que ce qui a trait à l'amour, sans pourtant dire ce qu'il en sait, son savoir étant alors une sorte de « savoir en réserve », etc. Quant à la fameuse ironie socratique, elle implique une exigence de non-savoir : c'est le savoir de l'autre qui est questionné, ce qui aboutit à un « non-savoir » de celui qui croyait savoir. Il est donc question aussi bien du savoir que de l'ignorance qui lui est en quelque sorte inhérente : c'est le point pivot de l'ironie socratique.

En effet, Lacan stipule que toute identification implique un refoulement, autrement dit une ignorance de son propre désir. L'hystérique, identifiée à son père, tousse comme lui et, par là-même, satisfait en elle un désir sexuel oral, comme elle finira par le dire à son analyste une fois installée dans le dispositif de la cure. Puisque Alcibiade est un jeune

ambitieux et ignorant, on peut se rendre compte qu'il ne sait ni ce qu'il fait ni ce qu'il dit. Son identification à un idéal de puissance, incarné semble-t-il par les rois perses, ne peut s'édifier que sur sa propre ignorance. Si son ambition ne peut s'exprimer qu'à partir de celle des autres, c'est parce qu'il ne sait pas lui-même comment s'y prendre. Toucher à ces identifications, les nommer, mettre en évidence leurs limites réelles et leur toute-puissance spéculaire, constitue la prémisse à tout changement du sujet, à sa conversion, sa *métanoia*. Alcibiade veut parler au peuple athénien mais ne sait quoi lui dire, il devra se prononcer sur ce qui est juste alors qu'il ne connaît pas de définition fiable de la justice. Socrate doit donc mettre en évidence l'ignorance de son interlocuteur afin que ce dernier s'aperçoive d'une « ignorance de » - l'ironie socratique se déploie, nous l'avons déjà souligné, dans et par l'écart entre « Ignorance » et « ignorance de ». L'« ignorance de » est l'ignorance, par exemple, l'ignorance de ce qu'est la justice, alors que l'ignorance avec un grand I, n'est rien d'autre que l'ignorance qui définit tout être parlant accroché comme il est à des identifications multiples.

Mais, en y regardant de près, n'est-ce pas Lacan qui suggère que l'opération de l'analyste n'est rien d'autre que l'opération visant à « faire tomber les identifications » du sujet, fussent-elles celles de l'identification à un maître qui sait ? « Faire tomber les identifications » veut dire qu'on dévoile à l'être parlant ce à quoi il est identifié, alors qu'il est le premier, et pour les meilleures raisons du monde, à l'ignorer. En un certain sens, même notre voisin de palier connaît mieux nos identifications que nous-mêmes. Socrate est ce voisin athénien qui sait dévoiler aux autres leurs propres identifications : le militaire ne sait pas ce qu'est le courage, le cordonnier est généralement le moins bien chaussé. Mais avec Alcibiade Socrate est face à un client difficile. Nullement parce qu'il est jeune, riche et beau, mais bien plutôt parce qu'une certaine forme de « conversion » a déjà opéré en lui avant sa rencontre avec Socrate. Cette « certaine conversion » semble être plus la conséquence d'une position subjective que le fruit d'une opération destinée à sortir de l'ignorance. Pour preuve cette sorte de conversion est ce qui le condamne à l'ignorance la plus ferme.

Que se passe-t-il ? Le jeune Alcibiade refuse ses amants. Il faudrait sans doute prendre avec précaution ce refus, très explicite dans le texte, pour une raison très simple : dans le dialogue, il importe à l'auteur d'évoquer l'enfance et le développement d'Alcibiade. Par

ailleurs, comme on l'a déjà remarqué, Alcibiade n'a plus l'âge d'être courtisé par des hommes. Ces deux éléments biographiques devraient nous suggérer que le constant refus d'Alcibiade ne peut pas ne pas être une référence à l'époque où il était encore un jeune et bel érômenos. A l'époque de la rencontre dont témoigne le dialogue, Alcibiade a déjà vingt ans : il est même dit qu'il ne lui reste plus de prétendant. Alcibiade est seul et ce serait à lui de courtiser les érômenos – pourtant, rien de tel n'est dit dans le texte. De même qu'à l'époque où il était un érômenos et refusait les avances des amants, de même aujourd'hui il ne cherche pas la compagnie des jeunes érômenos et encore moins des amants : il veut autre chose, ne pense qu'à son ambition et non à l'amour.

Dans un texte célèbre, « Le créateur littéraire et la fantaisie »⁵⁵, Freud parle des fantasmes des névrosés. Il caractérise ces fantasmes comme ayant à la base deux contenus : des thèmes érotiques et des thèmes ambitieux. Bien entendu, l'un des contenus peut effacer l'autre et un sujet peut n'être habité que par des fantasmes ambitieux au détriment des fantasmes et des désirs amoureux. C'est ainsi que l'on pourrait lire la réponse d'Alcibiade aux propos apparemment équivoques de Socrate quand il lui demande de lui rendre un service. La réponse d'Alcibiade est sans ambiguïté : « Si le service dont tu parles n'est pas trop difficile, je veux bien » - Socrate : « Eh bien, répondre à mes questions te sembles difficile ? » (106b). On voit bien qu'Alcibiade décline toute proposition érotique ou semblant l'être – son désir n'est pas de l'ordre de l'amour, il est ailleurs. On peut déduire qu'il tient l'amour comme étant une tromperie, destinée à faire oublier un désir plus affirmé, plus puissant. Il ne s'est pas laissé duper par les amants, il saurait que l'amour est un leurre : voilà à notre avis en quoi consiste le début de la « conversion » d'Alcibiade et l'on pourrait facilement déduire que Socrate s'intéresse à lui en raison de cette méfiance à l'endroit de l'amour.

Il n'en reste pas moins qu'Alcibiade se leurre, même dans son ambition apparemment dépourvue d'éros. Remarquons au passage la considération de Freud à propos de fantasmes à caractère ambitieux : « Cependant, nous ne voulons pas accentuer l'opposition entre les deux directions, mais bien plutôt, leur conjonction fréquente »⁵⁶. Il y a de l'érotisme dans l'ambition, ce qu'Alcibiade semble ignorer. Et l'on pourrait en dire plus : c'est parce

⁵⁵ *Le créateur littéraire et la fantaisie*, Folio.

⁵⁶ Freud, S., *Le créateur littéraire et la fantaisie*, p. 38.

qu'il y a de l'érotisme dans l'ambition qu'un changement et une conversion sont possibles. Pas de changement sans éros : ce n'est pas pour rien que Lacan traite de la « métaphore de l'amour ». C'est l'amour précisément qui permet un changement subjectif pour la simple raison que « l'amour est un signe que l'on change de discours »⁵⁷. C'est par l'amour que l'on peut permuter à permuter vers/ ou alors: permuter d'une position à l'autre par rapport au désir. une autre position par rapport au désir : *Le Banquet* de Platon témoigne aussi bien de la réussite que du ratage de ce changement chez Alcibiade.

Alcibiade est davantage dupe de l'amour qu'il croit pouvoir se passer de lui : c'est sans doute la preuve de son ignorance, voire de sa « double ignorance » (Proclus). D'une part, Socrate s'intéresse à lui parce qu'il refuse l'amour, manifestant ainsi un désir d'autre chose, de manière très puissante et très décidée mais, d'autre part, il est plus dupe que la moyenne nationale, car il croit être dans le vrai par le biais de son ambition : voilà sa « double ignorance ». L'opération socratique va en quelque sorte consister à ramener Alcibiade à l'amour, source de tout ratage et de tout éclairage, afin qu'il puisse mieux se positionner quant à son ambition. Nous savons que Socrate ne décourage pas la soif de puissance du jeune homme : bien au contraire, il l'encourage, ce qui est une manière, comme l'indique Lévy, de « jouer avec le feu ». Que veut dire « jouer avec le feu » sinon réintroduire la dimension de l'amour comme ce qui décomplète et oriente l'ambition narcissique du moi ? L'amour doit être compris ici comme la capacité à « se détourner » d'un idéal dont on est pris au piège. La preuve de cette nouvelle dimension est ce qui se passe à la fin du dialogue où Alcibiade va promettre à Socrate de l'aimer (135d) : déclaration que l'on se gardera de prendre au pied de la lettre.

La conversion et la métaphore de l'amour

Pendant des siècles, l'*Alcibiade* de Platon a été considéré comme la meilleure introduction à l'enseignement platonicien⁵⁸. Ce dialogue est une sorte de condensé du procédé platonicien, à savoir la dialectique, au sens large du terme, c'est-à-dire comprise aussi bien en tant que réfutation (elenchos), bien caractéristique des premiers dialogues de Platon, qu'en tant que « maïeutique », plus typique des dialogues de la maturité. En ce sens le dialogue serait un commencement, une introduction à la philosophie de Platon. Mais ce dialogue nous intéresse aussi parce que nous assistons au début de la vie d'un

⁵⁷ Lacan, J., Le séminaire livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1973, p. 20.

⁵⁸ Segonds..., J.-F. Pradeau, Introduction, p. 22.

personnage important de l'Athènes du V^e siècle, qui est également un personnage central du *Banquet* de Platon, à savoir le jeune Alcibiade. Il s'agit du début de sa vie, c'est-à-dire, selon le propos de Ph. Segonds, qui préface l'introduction à la lecture du dialogue écrite par Proclus, de la « conversion » d'Alcibiade⁵⁹. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? En quoi consiste la dite conversion ?

Metanoia et métaphore de l'amour

Alcibiade doit franchir un cap et cela grâce au procédé platonicien, grâce à la philosophie, selon Platon, et ce par l'intermédiaire de Socrate. Avant et après ladite conversion, Alcibiade est censé ne pas être le même. Puisque le changement subjectif que Lacan nomme la « métaphore de l'amour » opère, dans *Le Banquet*, notamment sur Alcibiade, nous allons voir que la « conversion » de celui-ci garde un rapport étroit avec cette « métaphore de l'amour », tant par sa réussite partielle que par son ratage foncier. Et, puisque la métaphore de l'amour isolée par Lacan dans *Le Banquet* est sa thèse principale quant à la nature spécifique du dialogue platonicien mais aussi du procédé psychanalytique, nous étudierons cette conversion.

Selon Lacan, *Le Banquet* serait une sorte de compte-rendu de séances d'analyse⁶⁰. A vrai dire, cela concerne notamment les rencontres et la séduction manquée d'Alcibiade. C'est un compte-rendu en ce sens qu'Alcibiade nous parlede son transfert sur Socrate. Il s'agirait d'un transfert où Alcibiade se propose comme « aimable », comme l'objet amoureux qui manquerait à Socrate, c'est-à-dire comme l'objet qui manque à l'autre. Et il n'y a pas de meilleure façon de se montrer aimable envers l'autre que par l'intermédiaire de l'amour. Là où le sujet est happé par le désir de l'autre, par un autre qui peut être énigmatique, par un autre qui, par son énigme, confronte le sujet à son propre désir comme étant inconnu, c'est-à-dire un désir chez le sujet qui n'est rien d'autre que le désir de l'autre, un désir qu'il méconnaît, un désir qui le manipule comme une marionnette plus qu'un désir propre, moïque, donc face à ce désir de l'autre, le sujet « se fait objet », se déguise en ce qu'il croit qui peut plaire à l'autre, pour que cet autre soit moins abyssal, moins interpellant à son égard. C'est une manière, par le leurre de

⁵⁹ « L'Alcibiade assure donc la conversion qui, pour un ancien, est toujours à l'origine de l'étude de la philosophie », p. XIII.

⁶⁰ *Le Transfert*.

l'amour, de ne rien vouloir savoir sur ce que l'autre (Socrate, en l'occurrence) a de puissant à travers les questions il confronte le sujet à son désir méconnu. Mais ce mouvement par où l'aimé devient aimant produit une mutation chez le sujet qui, devenant aimant, manifeste un manque là où il n'était qu'objet du désir de l'autre.

La tentative de séduction d'Alcibiade à l'égard de Socrate, nous le savons, se solde par un échec dont témoigne *Le Banquet*, à travers la « surprise » d'Alcibiade, ivre, qui ne s'attendait pas à retrouver Socrate dans le banquet d'Agathon : que veut dire cette « surprise » sinon signifier une modalité de rencontre presque traumatique que lui, Alcibiade, a l'habitude d'avoir avec Socrate ? Après tout, Alcibiade, n'est pas un personnage facile à surprendre, si l'on en croit les différents témoignages qui nous sont restés. Ce témoignage qu'est *Le Banquet* de Platon se réduit au fond à la paire « amour-ratage » - Socrate indique à Alcibiade qu'il est dupe de l'amour qu'il lui voue et que lui, Socrate, ne l'est pas.

Dans *Le Banquet*, Socrate se comporte avec Alcibiade de la même manière qu'à l'époque où le jeune séducteur veut l'accoster (ceci est raconté par Alcibiade dans ledit dialogue). Socrate applique à Alcibiade le même procédé que jadis : il lui « interprète » que le vrai objet de son désir n'est pas lui, Socrate, mais Agathon. A chaque fois, Socrate indique que l'amour fait fausse route. Et bien, de même que Lacan a pu soutenir que *Le Banquet* était une sorte de compte-rendu de séances analytiques, de même, on pourrait affirmer que l'*Alcibiade* est un compte-rendu de ce que la psychanalyse appelle les « entretiens préliminaires ». Nous reviendrons plus loin sur cette notion d'« entretien préliminaire », parce qu'elle correspond point par point à ce « début », ce commencement de la dialectique, de la philosophie et de la connaissance de soi que nous évoquions tout à l'heure. Mais tâchons de mettre de l'ordre dans cette succession d'étapes qui scandent les rencontres entre Socrate et Alcibiade, cherchons, si ce n'est pas à établir un ordre chronologique, tout au moins à discerner un ordre logique. Dans *Le Banquet*, nous apprenons qu'Alcibiade a essayé de séduire Socrate aussi bien sous une couverture que pendant des exercices de gymnastique pratiqués ensemble. Ceci est avoué quelques années après cette tentative de séduction. Nous avons donc deux temps : d'abord, la tentative de séduction d'Alcibiade et, ensuite, les reproches adressés à celui qui s'est refusé à accepter cet amour. Mais avec l'*Alcibiade*, nous savons également que la rencontre racontée dans le dialogue est la première entre les deux

personnages⁶¹, et elle décrit Alcibiade quant il était âgé d'environ vingt ans. Ceci prouverait qu'à cette première rencontre décrite par l'*Alcibiade*, où il est censé avoir opéré une conversion, succède une deuxième rencontre où le jeune Alcibiade essaye de séduire Socrate. Pour finir, nous placerons la scène d'ivresse racontée dans *Le Banquet* à la fin de ces deux moments décisifs dans les rencontres entre les deux hommes.

L'*Alcibiade* montre un Socrate « intéressé » par Alcibiade, amoureux de lui, lui vouant le plus vif intérêt, mais qui en vérité Socrate veut obtenir autre chose. Il vise en effet un changement subjectif chez son interlocuteur : *Le Banquet* prouverait donc que ce changement ne s'est pas produit jusqu'au bout.

Nous ne traiterons pas des différentes polémiques concernant l'authenticité du dialogue, qui ressemble sans doute peu aux textes de Platon : depuis que F. Schleiermacher a mis en doute l'authenticité de l'*Alcibiade*, un nombre très important de textes étudient la question⁶². Comme le signale Pradeau, même si le texte n'était pas de Platon, il resterait une référence capitale pour la compréhension du personnage de Socrate et, surtout, pour la relation passionnée entre Socrate et Alcibiade : « En bref, le texte ne saurait être de Platon, car il présente des caractéristiques stylistiques ou méthodologiques qui le distinguent par trop des autres dialogues, mais il n'en demeure pas moins contemporain ou immédiatement ultérieur aux écrits platoniciens, car il reste fidèle à la philosophie qui est la leur »⁶³. Souvent, la polémique autour de l'authenticité prend la place d'un vrai débat autour du contenu du dialogue, de telle manière que la vérité qu'il contient cède la place à la détermination de l'exactitude historique. En ce sens, évoquons encore deux points soulignés par Pradeau : « Socrate s'adresse de haut à Alcibiade, dans une relation de maître à élève »⁶⁴, ce qui signifie que l'asymétrie foncière entre Socrate et ses interlocuteurs est poussée au maximum. Mais lisons aussi et surtout cette remarque : « du point de vue de la recherche philosophique, le dialogue ne montre aucune hésitation »⁶⁵. Que dire à propos de ce commentaire ? Nous serions tentés de voir dans l'*Alcibiade* des hésitations qui donnent un caractère singulier aux « entretiens préliminaires » entre un Socrate « analyste » et un Alcibiade « analysant ». Loin de nous trouver face à un endoctrinement, nous assistons plutôt au moment où Socrate donne la parole à celui qui ne l'a pas. Nous insistons sur un point capital : ce genre de rencontre

⁶¹ Si nous accordons cette hypothèse à Proclus, *Alcibiade*, p. 5.

⁶² Pradeau, Introduction, pp. 24-29.

⁶³ Pradeau, p. 25.

⁶⁴ Pradeau, p. 26.

⁶⁵ Pradeau, p. 26.

concerne le jeune Alcibiade, mais aussi n'importe quel être parlant concerné par la question de son propre désir. Le dialogue évoque le commencement du désir, inhérent à n'importe qui et non seulement à Alcibiade, comme l'indique Proclus au début de son œuvre sur le dialogue : « Que si, en outre, tu te mets dans l'esprit que ce n'est pas seulement cette question qui dans le dialogue reçoit une longue disquisition, *mais aussi que c'est la première rencontre de Socrate avec Alcibiade, et que c'est Socrate en personne qui déclare que les principes du perfectionnement dépendent de la considération de nous-mêmes, alors tu ne saurais plus douter que c'est aussi par là que tous ceux qui veulent se perfectionner doivent commencer. En effet, chacun de nous et chacun des hommes, qui plus clairement, qui plus obscurément, est en proie aux mêmes passions que le fils de Clinias. Et en effet, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, parce que nous sommes captifs de l'oubli dû au monde de la génération et attaqués par le trouble que suscitent les espèces irrationnelles de la vie et, à cause des raisons qui nous sont immanentes par essence, nous imaginons savoir beaucoup de choses qu'en réalité nous ignorons. Et nous avons besoin du même secours qu'Alcibiade pour nous débarrasser de notre vaine prétention et prendre soin de nous-mêmes de la façon qui convient.* »⁶⁶.

La première rencontre

Le mot *πρωτον* figure dans le titre même du dialogue : *Le premier Alcibiade*⁶⁷. En quoi est-il premier ? Notre question est orientée : Socrate déclare, en abordant Alcibiade, avoir été son premier amoureux. Quelle est la portée de cette déclaration ? S'il lui importe qu'Alcibiade sache qu'il a été son premier amour, c'est parce qu'il affirme ainsi qu'il l'a aimé le premier, c'est-à-dire que l'amour commence chez Socrate. C'est un fait que c'est Socrate qui aborde Alcibiade, en lui déclarant sa flamme. Mais Socrate en dit plus : il déclare qu'Alcibiade incarne depuis longtemps tout ce qui lui manque – il n'hésite pas à lui déclarer ce manque. Socrate va donc plus loin et l'on peut aussi supposer qu'Alcibiade a été, à son tour, son premier amour à lui. Ceci signifierait que Socrate n'a jamais vraiment aimé avant la rencontre avec Alcibiade. Lacan, quant à lui, laisserait échapper cette idée, dans une sorte de lapsus, quand il affirme, après avoir traité du refus de Socrate envers Alcibiade dans *Le Banquet*, qu'Alcibiade a été son

⁶⁶ Proclus, p. 5-6.

⁶⁷ Le titre de l'ouvrage de Proclus est : EIS TON PLATONOS PROTONTON ALKIBIADHN

premier amour⁶⁸ : « Qu'est-ce que Socrate refuse à ce moment-là ? Que refuse-t-il alors qu'il s'est déjà montré être, je dirai presque officiellement, dans toutes les sorties d'Alcibiade, au point que tout le monde sache qu'Alcibiade a été son *premier amour* ? »⁶⁹. Pourquoi parlons-nous de lapsus ? Parce qu'il est évident que Socrate déclare avoir été le premier à l'aimer, mais cela n'implique pas nécessairement qu'Alcibiade ait été le premier qu'il ait aimé. Or, Lacan laisse entendre « qu'Alcibiade a été son premier amour » à lui, Socrate. Ainsi, *protos erastès* pourrait s'entendre à double sens : Socrate est le premier à avoir aimé Alcibiade et, réciproquement, Alcibiade a été son premier amour. Pourquoi ne pas comprendre les choses ainsi ? Après tout, n'est-ce pas Lacan aussi qui affirme qu'Alcibiade est le « démon » de Socrate, ce qui voudrait dire qu'il y a là une sorte d'amour très particulier et différent des autres ?

Cette « première rencontre » est la première de toute une série où Socrate *est* Socrate, où Socrate feint savoir et sait feindre l'amour, selon les propos du même Alcibiade dans *Le Banquet*. Elle serait donc la première qui témoigne de l'action d'un Socrate ironique et quant au savoir et quant à l'amour. Si Socrate avait aimé avant cette rencontre, assurément il n'a pas aimé comme il conviendrait d'aimer. Autrement dit, si Socrate est concerné par l'amour, il ne l'a été que de la façon que nous connaissons grâce à Platon : il sait ce qu'est l'amour, à savoir un leurre auquel il faut appliquer un traitement particulier, un leurre qui est une sorte de deuil d'un vrai objet d'amour, un deuil qui demande réparation, réparation et cure par la parole et la dialectique. C'est cela *aimer*, pour Socrate. Alcibiade est le premier qu'il ait aimé de cette façon là, en déroutant l'aimant pour qu'il puisse mieux s'orienter.

Alcibiade : démon de Socrate

Lacan stipule qu'Alcibiade est le « démon de Socrate ». Il ne développe pas de manière précise cette idée, c'est pourquoi nous nous attellerons à la déployer. La notion d'un démon de Socrate n'est certainement pas de Lacan : Jean-Francois Lélut, psychiatre français du XIX^{ème} siècle, avait déjà écrit sur cette notion, chère aux textes platoniciens, pour s'intéresser à la folie de Socrate⁷⁰. Le concept de démon est appliqué dans *Le*

⁶⁸ Remarquons au passage que cette indication de Lacan prouve qu'il connaissait l'*Alcibiade*, car c'est dans ce seul dialogue de Platon que l'on peut lire « *protos érastès* ».

⁶⁹ *Le transfert*, p. 189 (nous soulignons).

⁷⁰ Lélut, L. F., *Du démon de Socrate*, Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de

Banquet à l'amour, en tant qu'intermédiaire entre les hommes et les dieux. Mais la nature divine du concept paraît évidente en ceci : si l'homme se caractérise par l'avoir, par ce qu'il a, par ce qu'il peut se procurer dans le monde des objets, le divin est ce qui présente l'être, le manque comme tel et, par là même, le désir, qui n'a pas d'objet qui pourrait le satisfaire une fois pour toutes. Ce qui est dit sur l'amour dans *Le Banquet*, son fonctionnement métonymique (203d), inépuisable et foncièrement insatisfait, peut s'appliquer au désir. Ainsi, est démoniaque ce qui ne saurait se contenter d'aucun objet du monde.

Alcibiade incarne dans l'*Alcibiade* ce démon, car c'est lui qui est à l'afflux de quelque chose qui dépasse tout contentement. C'est lui Eros, le démon qui, en désirant, se rend désirable, surtout pour un être comme Socrate. Proclus écrit en essayant de trouver une réponse à ce caractère particulier, peu commun de l'esprit d'Alcibiade : « Peut-être quelqu'un désirerait-il apprendre pourquoi donc les pensées sublimes et vigoureuses [comme celle d'Alcibiade] émeuvent les amants divins [donc Socrate] et leur paraissent être dignes de soin. Il faut donc dire que les caractères de cette sorte semblent avoir une parenté avec la beauté divine elle-même »⁷¹. Alcibiade est assimilé à un dieu. Ou à un démon, car ces deux termes s'équivalent. Il paraît presque naturel donc que Socrate aborde Alcibiade par l'intermédiaire d'un démon : un démon qui parle à un autre démon, seul à pouvoir faire le poids avec une nature divine – celle de l'amour qui habite Alcibiade, à son insu. Socrate n'a d'autre choix que d'employer les grands moyens, comme le signale Lévy quand il perçoit que Socrate « joue avec le feu » : « le feu c'est le souvenir de cette position en hauteur qui habite l'âme d'Alcibiade. Cette âme qu'un littérateur aurait décrite comme une âme ambitieuse, le platonicien la voit comme une âme qui a le souvenir de son passé primordial d'hégémonie »⁷². On constate à nouveau que l'ambition d'Alcibiade n'a pas de limite, tout comme son amour, ce qui le rend digne d'être aimé par Socrate.

On devrait également s'apercevoir que l'idée de « jouer avec le feu » est ce qui caractérise le mieux le « désir de l'analyste ». Quand Lacan estime que l'analyste a horreur de son acte, il ne parle pas d'autre chose : il a horreur de jouer avec le feu et l'expérience nous montre jusqu'à quel point les choses peuvent aller loin dans une analyse – situation que l'on préfère, certes, éviter : c'est ce que l'on appelle, précisément,

l'histoire, Paris, Baillière, 1856 (deuxième édition) – nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine partie.

⁷¹ Proclus, p. 81.

⁷² Lévy, p. 78.

jouer avec le feu. On joue avec le feu parce que c'est ainsi qu'on aborde le désir inconscient. Comment ne pas avoir horreur de son acte alors qu'il implique une mise à nu de l'objet du désir ? Alcibiade est le démon de Socrate : mais ne peut-on dire la même chose de n'importe quel analysant ? Pourquoi sinon avoir décrit la situation du contre-transfert ? Pourquoi sinon la nécessité de suivre un « contrôle »⁷³ lorsqu'on est analyste, sinon parce que nous risquons, à un moment donné, de nous égarer dans une cure ? Savoir jouer avec le feu définit l'éthique de l'analyse car elle approche le mieux et le plus ce désir d'autre chose qui habite l'être parlant.

Socrate dit avoir attendu – on peut compléter cette idée par une autre idée : il a attendu le moment où Alcibiade est devenu le plus démonique. Pourquoi ce moment ? Parce que son chemin allait le conduire inexorablement à cette impasse où aucun horizon n'est satisfaisant pour son ambition : il en voudra toujours plus. Lacan s'intéresse à cette ambition, qui ne saurait être une « ambition de » mais une ambition illimitée. Le secret de cette position décidée est qu'elle engendre de l'intérêt et du désir chez les autres. Dans son séminaire sur le transfert, Lacan précise cette position subjective singulière de la manière suivante : « Sans doute le pas que nous avons fait marque-t-il assez que le terme de la visée n'est plus au niveau de l'avoir [nous renvoyons à nouveau au propos de Socrate concernant la richesse d'Alcibiade et de sa famille], mais au niveau de l'être, et aussi bien que, dans ce progrès, dans cette ascèse, il s'agit d'une transformation, d'un devenir du sujet, d'une identification dernière avec ce suprême aimable. Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer, si l'on peut dire, dans son moi idéal. *Plus il désire, plus il devient lui-même désirable* »⁷⁴.

« Plus il désire, plus il devient lui-même désirable » : il y aurait des choses à dire sur ce propos. Lacan devrait penser à une position subjective, parfaitement compatible avec le Socrate analyste qu'il dépeint dans son séminaire sur le transfert. Mais l'on voit aussi qu'elle est mystérieusement et parfaitement compatible avec notre jeune Alcibiade. Si cela est vrai, alors l'essentiel de la position d'Alcibiade touche à son être (« le terme de la visée n'est plus au niveau de l'avoir, mais au niveau de l'être ») et les atouts physiques et « psychiques » décrits par Socrate ne sont rien d'autre qu'une manière de toucher à un réel du personnage au-delà de ses possessions – il ne s'agit pas d'un « avoir ». N'oublions

⁷³ Le « contrôle » ou supervision consiste à soumettre à un autre analyste, les patients qu'on suit en analyse. Il s'agit d'une démarche nécessaire pour tout praticien de la psychanalyse.

⁷⁴ *Le transfert*, p. 158 (nous soulignons).

pas que plus loin, dans le dialogue, Socrate veut aller très loin dans sa dialectique, non pas dans un interrogatoire comme celui qu'il soutient avec Agathon dans *Le Banquet*, où prime la négativité, la loi du signifiant, au sens où un terme est ce que l'autre n'est pas, mais il s'agit bien plutôt d'un interrogatoire qui va droit au but, c'est-à-dire « en intension », en visant l'être du sujet, l'être de l'homme. Le cordonnier se sert des outils, mais pour se servir des outils il faut utiliser les mains, alors que l'être de l'homme ne saurait être ses mains, mais quelque chose d'autre, dimension transcendante qui butte sur le « paradigme de la vue » comme une sorte de complétude fantasmatique du sujet censé représenter l'âme.

« Plus il désire, plus il devient lui-même désirable » : ce propos traduit la vie d'Alcibiade, son *hubris*, mais aussi son moi idéal, avec lequel il s'identifie sans ambages. Même Périclès est décrit comme quantité négligeable face à la puissance en puissance d'Alcibiade. Inutile de nous rappeler que Platon n'aimait pas Périclès : il est dit dans l'éloge que Périclès n'est rien à côté de l'ambition d'Alcibiade et qu'il ne saurait être en aucun cas un tuteur à sa hauteur. Plus encore, quand Socrate formule que son tuteur est un dieu (ou démon), que ce tuteur est bien supérieur à Périclès et que c'est par son intermédiaire, Socrate, qu'il pourrait être guidé, il soutient que le seul tuteur qui est à la mesure de la puissance d'Alcibiade est un dieu et non un mortel. Il s'agit donc d'un dieu fait à la mesure d'Alcibiade et non l'inverse. Si le démon n'empêche plus Socrate d'adresser la parole à Alcibiade, c'est parce que c'est un dieu qui mérite un mortel comme Alcibiade.

Il n'en reste pas moins que Socrate pointe un manque chez Alcibiade, une insatisfaction foncière (comment pourrait-il en être autrement ?) : « Tout se passe comme si Socrate avait dû attendre que le désir d'Alcibiade, le désir du côté d'Alcibiade (pas le désir du côté de ses amants, le désir du point de vue de l'aimé) soit exacerbé et qu'il s'exprime comme tel, que son insatisfaction touche à son comble. C'est là qu'il l'attendait »⁷⁵. Il s'agit donc d'un pas de plus par rapport au désir des simples amants (par ailleurs, le texte dit qu'Alcibiade refuse ces amants, et qu'il n'en pas moins un aimé, ce qui rend sa position inconfortable). Lévy nous dit que même si Alcibiade est un aimé et, surtout parce qu'il est un aimé, il ne supporte plus cette position. Il franchit un cap, cela se passe en lui, il n'est plus le même qu'avant, quelque chose s'est converti en lui, avant même

⁷⁵ Lévy, pp. 38-9.

que Socrate n'intervienne, il allait lui parler, juste avant que Socrate ne s'adresse à lui. Bref : en un sens, Alcibiade est déjà converti.

Si Alcibiade est beau, c'est parce qu'il n'a rien. A la différence de Poros, dieu de l'abondance, introduit dans *Le Banquet* de Platon, Alcibiade est beau et riche mais manque de tout. En effet, Socrate pointe un manque chez le jeune athénien, car rien ni personne ne peut l'aider – n'avoir besoin de personne peut être le nom d'une grande solitude. Socrate approche Alcibiade parce qu'il voit un être seul, que tous ses amoureux ont abandonné, ont fui. Socrate est le premier amant parce qu'il savait qu'il allait être le dernier. En ce sens, Alcibiade ressemblerait davantage à Pénia qu'à Poros, qui manque de tout et qui est ignorée de tous. Elle est à la porte du banquet des dieux, de même qu'Alcibiade se sent à la porte d'un monde qu'il veut conquérir, comme une sorte de pré-Alexandre, de petit Alexandre. Alcibiade est un démon, plus encore que ne l'est Pénia en ce sens : à la différence de Pénia, il possède une richesse, mais dont il ne saurait s'en contenter.

Kairos ou anti-kairos ?

Cette « première rencontre » entre les deux hommes porte le sceau d'un renversement et d'un malentendu. Socrate approche Alcibiade en tant qu'amoureux, mais celui-ci lui dit qu'il allait de toute façon l'interpeler. Socrate annonce l'étonnement certain d'Alcibiade, car il n'a jamais adressé la parole au jeune homme et s'est toujours limité à l'observer : « Fils de Clinias, tu es étonné, je pense, que moi qui ai été ton premier amoureux, je sois le seul à ne pas m'être éloigné quand tous les autres s'en sont allés » (103a). A ceci, Alcibiade répond qu'il le devance de peu : « Vraisemblablement, Socrate, tu ne sais pas que tu m'as devancé de peu. J'avais en effet l'idée d'aller vers toi le premier, pour te demander ce que tu veux » - Ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῶ ἔϊχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτὰ ταῦτ' ἐρέσθαι (104c-d). Que dire de cette presque superposition étrange entre deux intentions ? Pourquoi y a-t-il un appel d'Alcibiade ? Voilà encore une preuve qu'il ne se comporte pas en ἐρôμένος : il aurait pu taire son intention de s'adresser à Socrate, attitude typique d'un aimé, à n'importe quelle époque. Il y a donc une demande manifeste : Alcibiade a quelque chose à dire.

En psychanalyse, l'interprétation vise ce qui « reste à dire », autrement dit ce que l'inconscient « allait » dire – inversement, on sait que Lacan aimait dire à ses analysants « je ne vous le fais pas dire », c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire mieux. Autant dire que c'est l'analysant qui a un mot à dire, mot qui approche déjà la dignité d'une interprétation. Mais il ne s'agit pas que d'un « contenu » à dire mais aussi et surtout d'une composante temporelle : c'est en ce sens que l'intervention de Socrate tombe à point nommé. C'est pourquoi l'interprétation est constituée plus d'un « moment opportun » que l'analyste doit pouvoir saisir, que d'un contenu que nous expliquons à l'analysant. Il n'est pas bon d'expliquer une interprétation de même qu'il n'a pas de sens d'expliquer un mot d'esprit : elle agit plus comme un *Witz*, à savoir quelque chose qui est dit au moment opportun, et non pas comme une explication. L'interprétation est constituée plus par un mot qui fonctionne comme « signifiant maître » (S1) que comme un savoir explicatif (S2), qui viendrait à signifier ce que l'analysant vient de dire. Proclus, lecteur acharné de l'*Alcibiade*, le dit par ces mots « le moment opportun siégeait sur ses lèvres »⁷⁶ - quelle meilleure description de l'analyste en train de s'exécuter dans l'art interprétatif, cherchant à dire (ou à ne pas dire) ce qui correspondrait le mieux à ce qui est entendu en séance ? Remarquons en passant que la formule « le moment opportun siégeait sur ses lèvres » décrit et traduit plus un silence qu'une parole dite.

L'interprétation radicale est celle qui ne se dit pas, silence interprétatif qui garde un rapport avec ce que Freud formulait en écrivant « le silence des pulsions »⁷⁷, car la pulsion ne se dit pas, elle se limite à jouir, à se satisfaire elle-même – c'est pourquoi tout ce qui est dit ne peut la satisfaire que partiellement. Le silence des pulsions correspond bel et bien à cette image décrite par Freud de la bouche s'embrassant elle-même⁷⁸.

Si l'intervention de Socrate relève de l'interprétation que nous venons d'évoquer, elle a plus d'impact par son énonciation que par son énoncé. Socrate considère que c'est le « moment opportun » : c'est déjà une bonne interprétation, puisqu'Alcibiade allait lui parler. Fort bien, mais que voulait Alcibiade ? Rien de moins que savoir ce que voulait Socrate – on doit supposer donc que Socrate l'interpellait par son attitude, puisque cela est dit plus loin : « Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien

⁷⁶ Proclus, p. 109.

⁷⁷ « La lisibilité du sexe dans l'interprétation des mécanismes inconscients est toujours rétroactive. Elle ne serait que de la nature de l'interprétation si, à chaque instant de l'histoire, nous ne pouvions être assurés que les pulsions partielles sont intervenues efficacement en temps et lieu. », *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 161.

⁷⁸ Freud, S., *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

plus étrange que quand tu me suivais en silence. Et pourtant même alors tu me semblais bien étrange » (106a). Nous avons ici la description de deux attitudes de Socrate : son silence et son regard, ce qui le rend « étrange ». L'atopia de Socrate pousse Alcibiade à lui demander deux points que me veux-tu ? Si l'on pousse les choses encore plus loin, on peut même dire qu'Alcibiade a en effet été le premier à interroger Socrate (il « allait » le faire) et que c'est à ce moment que celui-ci se décide à lui parler, juste avant, c'est presque l'intention de dire d'Alcibiade qui fait que Socrate ouvre sa la bouche : « Fils de Clinias, tu es étonné... », etc. Si Socrate pense qu'il est étonné, c'est parce que visiblement Alcibiade l'était déjà avant que Socrate ne parle. On peut imaginer cette séquence car elle est presque explicite dans le texte : 1) étonnement d'Alcibiade face à l'attitude étrange de Socrate : « que me veux-tu ? », 2) réaction de Socrate, qui se sent obligé de parler : « Fils de Clinias, tu es étonné... ».

Si c'est le moment opportun pour intervenir, c'est parce que Socrate estime qu'Alcibiade peut entendre ce qu'il a à lui dire, car avant (ou après) il ne pourrait rien comprendre au savoir de Socrate. Alcibiade est à l'acmé de son ambition et de sa déception. Le *kairos* est ce qui peut mettre en place un dialogue : la parole n'est rien d'autre que le temps logique où une parole peut (et donc doit) être entendue. Lévy pointe cet aspect par ces mots : « Le *kairos*, le moment favorable attendu par Socrate, c'est ce moment où le désir d'hégémonie d'Alcibiade s'est suffisamment exprimé, sans qu'il y ait encore une cristallisation du désir d'hégémonie dans une pratique de pouvoir, avec la déchéance que celle-ci implique. Si Socrate, ou tout autre à sa place, est présent à ce moment-là et retourne (comme *metanoia*/conversion et *metabolê*/tournement) ce désir, s'il permet à ce désir d'entendre la vérité qui l'habite – ce souvenir -, c'est gagné ; sinon, évidemment, c'est perdu – et c'est salement perdu, nous sommes d'accord. C'est cela, jouer avec le feu »⁷⁹. La traduction de Pradeau épèle ainsi le propos d'Alcibiade : « J'avais en effet l'idée d'aller vers toi le premier » - Ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῶ ἔῤῃχον πρότερός (104c-d). On constate dans la traduction qu'il y a un temps verbal précis : l'imparfait, ainsi qu'un ordre : « le premier ». L'imparfait, en français, se caractérise par le fait d'être un temps verbal équivoque : on ne sait pas si un fait est advenu effectivement ou s'il allait le devenir – le conditionnel subordonne une séquence d'une phrase à une autre séquence. Lacan donne comme exemple de l'équivocité de l'imparfait « quelques minutes après la bombe éclatait » - on ne sait pas si elle a éclaté ou si elle

⁷⁹ Lévy, p. 78.

allait éclater avant qu'on n'intervienne. Si on intervient, on est sauvé – si on n'intervient pas en temps voulu, on est perdu. La rencontre ne tient qu'à une séquence logique et temporelle près.

En même temps, on doit se demander : Socrate intervient-il au moment opportun ? Puisqu'il le connaissait et l'observait depuis l'enfance et qu'il estime que le jeune homme n'a pas reçu une bonne éducation, pourquoi attendre que les choses atteignent leur acmé d'insatisfaction et de déformation ? Pourquoi ne pas rectifier le jeune Alcibiade avant qu'il ne soit trop tard ? Si l'on pense aux dégâts provoqués par Alcibiade dans la cité d'Athènes, Socrate aurait dû s'y prendre à l'avance. Il a attendu qu'Alcibiade exprime son ambition au plus haut degré, au point de demander de l'aide à Socrate. Socrate attend qu'Alcibiade soit seul avec son angoisse. C'est à ce moment qu'il intervient.

Pradeau explique dans son introduction au dialogue que la rencontre entre les deux hommes se fait entre « érotique et politique » et qu'elle « relève aussi bien de la séduction érotique que du discours pédagogique : Socrate est celui qui aime Alcibiade, mais qui sait aussi ce qui manque à sa formation et ce qui peut convenir à son accomplissement »⁸⁰. A première vue, cette description est parfaitement conforme à l'amour grec : l'amant sait, l'aimé est celui qui demande à apprendre ce que l'amant sait. Mais il suffit de soumettre cette description au dispositif analytique, en particulier par le phénomène du transfert, thème abordé par Lacan lorsqu'il traite du *Banquet* de Platon dans son séminaire de l'année 1960, pour s'apercevoir qu'en psychanalyse un renversement est opéré : c'est celui qui sait qui se trouve être « l'aimé » et le désiré et c'est celui qui veut savoir qui est à la place de l'amant, du désirant. Rien que cet entrecroisement de positions devrait attirer notre attention. Si renversement il y a en psychanalyse, c'est parce que l'analyste doit être, dans un premier temps, à la place de celui qui s'intéresse à l'autre, à son malaise et sa singularité, celui donc qui pourra l'écouter différemment des autres. Dans un premier temps, il n'y a pas de différence entre le dispositif analytique, en particulier ce que l'on nomme en particulier ce que l'on nomme les « entretiens préliminaires » et ce mouvement initial décrit dans l'*Alcibiade* où celui qui sait s'intéresse, avec beaucoup d'attention, à celui qui manque de quelque chose, ne serait-ce que parce qu'il souffre. C'est sans doute ce paradoxe qui pousse Pradeau à écrire les lignes qui suivent : « Le portrait du jeune homme est un portrait

⁸⁰ Pradeau, p. 30.

d'expérience, que Socrate déclare livrer au terme d'une observation longue de plusieurs années. Que le courtisan ose se présenter à l'objet de son amour sans lui proposer autre chose que son propre portrait est bien sûr une étrangeté – Alcibiade ne manque pas de s'en étonner – qui contrevient aux habitudes de la relation érotique. Alors que celle-ci exige, d'une manière ou d'une autre, un certain *rapport*, Socrate adopte la position, qui n'est pas de circonstance, d'un observateur. »⁸¹. Qu'est-ce qui veut dire « observateur » sinon la prééminence du regard et du silence ?

Pradeau continue par ces mots : « Et ce n'est pas le seul paradoxe de sa « déclaration » ; en effet, non seulement Socrate fait un aveu d'amour ancien à un jeune homme qu'il n'avait jamais approché auparavant [il aurait dû le faire], mais il le fait de surcroît au moment même où le jeune homme n'est plus en mesure de recevoir cet aveu. »⁸². Pourquoi invoque-t-on l'idée d'un moment opportun (*kairos*) puisque, vraisemblablement, il n'y a pas de moment moins opportun, au sens érotique, que celui de cette première rencontre ? Pradeau explique : « L'adolescent entrant dans l'âge adulte, il n'est plus concevable qu'il entretienne une relation amoureuse avec un autre adulte. *Tout est donc ici faussé : Socrate se déclare trop tard et ne propose rien qui corresponde à ce qu'on attend d'un amant* »⁸³, par ailleurs, Alcibiade ne peut être un *érôménos* et devrait se comporter en amant, vu son âge. Où plaçons-nous donc le moment opportun puisque, au sens érotique du terme, cette rencontre ne peut être moins opportune ?

Refus de la transmission

Socrate approche un jeune homme qui n'est plus jeune, qui n'est plus un *érôménos* imberbe, il lui déclare son amour, mais de quel genre d'amour s'agit-il ? Mais il y a plus : Socrate est un amoureux qui n'est pas comme les amoureux « vulgaires » (103a) et qui s'adresse à son tour à un aimé qui est lui aussi un aimé hors du commun. Alcibiade est hors du commun parce qu'il « s'est toujours dérobé à la relation amoureuse ordinaire »⁸⁴, ce qui veut dire que dans cette scène, un amant atypique se dirige vers un

⁸¹ Pradeau, p. 30.

⁸² Pradeau, p. 30.

⁸³ Pradeau, p. 30 (nous soulignons).

⁸⁴ Pradeau, p. 31.

aimé atypique – première particularité. La deuxième singularité n'est qu'une conséquence de la première : étant donné que l'érotique va de pair avec la pédagogie et, donc, avec la transmission, logiquement Alcibiade prétend « n'avoir besoin de personne » (104a). *Alcibiade refuse la transmission*, élément qui n'a pas été assez souligné le concernant, de même qu'il refusait les avances des autres érastès : aucun ne saurait lui transmettre ni lui apprendre quoi que ce soit.

C'est donc avec raison que Pradeau considère qu'il y a une « inversion des rôles », diagnostic très pertinent qui va nous occuper dans les pages suivantes : ladite inversion est attribuée par Socrate à la mauvaise éducation du jeune Alcibiade. Nul besoin d'être psy....besoin d'être psychanalyste pour avoir quelques soupçons à propos de cette interprétation. Il va de soi que la psychanalyse considère qu'une prédisposition subjective peut beaucoup plus que les données environnementales, comme le voudrait le culturalisme et, même, les courants culturalistes de la psychanalyse. Socrate stipule qu'Alcibiade n'a pas été bien éduqué, car Périclès et les autres n'ont pas été les meilleurs tuteurs, mais en y regardant de près, il apparaît que déjà le petit Alcibiade n'était pas comme les autres et n'était pas en mesure d'accepter quelque éducation que ce soit. Nous sommes ici face à l'*hubris* d'Alcibiade et Socrate se présente à lui pour lui faire acquérir une certaine tempérance, par le biais de ce qu'on peut appeler la « connaissance de soi ». Toute la question est de savoir si Alcibiade s'il est encore temps pour Alcibiade d'opérer cette « conversion ».

Le dialogue rend compte de quelque chose de grave, car il traite d'une certaine pathologie de la transmission. Il s'agit d'une éducation qui n'a pas eu lieu et à laquelle Socrate prétend pouvoir suppléer : « La proposition de Socrate prend alors la forme d'une dernière chance offerte à Alcibiade, de la dernière occasion pour lui de suppléer à ce que ses autres amants, trop impressionnés par sa beauté et sa puissance, n'ont pas su lui offrir »⁸⁵. Beauté et puissance auraient eu comme effet un empêchement de l'éducation et de la transmission d'un savoir. Ceci expliquerait l'*hubris* du jeune Alcibiade en raison du manque d'une éducation digne de ce nom. Mais ne sommes-nous pas ici en train de prendre les effets pour les causes ? Est-ce le manque d'éducation qui produit l'*hubris* ou plutôt l'inverse ? Ne faut-il pas considérer l'*hubris* d'Alcibiade

⁸⁵ Pradeau, p. 31.

comme la cause de l'empêchement de la transmission, de telle sorte que nous avons avant tout un refus de celle-ci ? Si c'est ainsi, l'intervention de Socrate a peu de chance d'être salvatrice. Pourquoi n'est-il pas intervenu avant qu'il ne soit trop tard ? Réponse : parce qu'il aurait essuyé le refus d'Alcibiade. Et pourquoi Alcibiade refuse-t-il toute éducation ? Explication officielle : parce qu'il refuse le simple rapport amoureux proposé par les amants vulgaires. Pradeau considère qu'il suffirait de réfléchir un tant soit peu à cette hypothèse pour la considérer comme non recevable : « s'agissant d'Alcibiade, [c']est plutôt humoristique. Il était en effet légendairement connu pour son appétit sexuel excessif et pour son incapacité, quelque que soit la situation, à le réfréner »⁸⁶. Cet argument semble de poids, même s'il semblerait ne pas tenir compte du passage de l'enfance à l'âge adulte. Dans le cas d'Alcibiade, on peut parfaitement concevoir un adolescent qui soit dans le refus de l'érotique pour la simple raison qu'elle suppose une transmission, suppose que l'on ait besoin d'un autre, point clé dans ce dialogue : la connaissance de soi doit passer par l'autre. Ce qui revient à dire que le refus de la transmission est premier, et que le refus sexuel ne fait que suivre ce premier refus. Par ailleurs, être le « premier amant », comme le prétend Socrate, alors qu'il ne l'a jamais approché sexuellement au moment où cela aurait pu se passer, où le *kairos* l'aurait permis, veut dire que Socrate était le premier amant de la transmission, de l'éducation, mais qu'elle n'aurait pas pu être accueillie par le jeune et que son comportement était incompatible avec cette approche. Entendons-nous : Socrate ne l'aurait sans doute pas abordé comme un amant vulgaire, donc le propos sur le *kairos érotique* ne serait pas pertinent, car il n'aurait privilégié que la transmission, transmission qui n'est pas moins érotique. Pour finir, que Socrate ait abordé Alcibiade aussi « tard », jeune Alcibiade que l'on peut imaginer déjà portant une barbe⁸⁷, signifierait qu'il ne s'agit pas du sexuel dans cette rencontre⁸⁸ – cela est clairement écrit : Socrate l'approche quand toutes les tentatives érotiques ont échoué. La déclaration d'amour de quelqu'un qui ne couche pas avec les aimés (dans *Le Banquet*, Socrate se moque de l'envie d'Agathon de se placer à ses côtés) à un aimé qui ne l'est pas vraiment, voilà la discordance de cette première

⁸⁶ Pradeau, p. 31, n. 2.

⁸⁷ Remarquons au passage que la question de l'âge dépassé d'Alcibiade pour qu'il puisse se faire valoir comme un érôménos est explicite dans un des propos de Socrate : « Et n'est-ce pas que celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de la jeunesse ? » (131c).

⁸⁸ Comme on le sait, la relation érotique entre deux hommes n'était admise que si l'un d'entre eux était imberbe.

rencontre atypique qui se passe de toute référence sexuelle ou amoureuse, au sens « vulgaire » du terme. Le *kairos* dont il s'agit est d'une toute autre nature.

L'*Alcibiade* : un compte-rendu d'entretiens préliminaires

Dans l'écrit de Lacan que nous avons déjà mentionné, intitulé « La direction de la cure », l'auteur avance une notion qu'il nomme « rectification subjective », qui constitue déjà une sorte de « première interprétation », qui survient généralement dans les « entretiens préliminaires ». D'autres développements ultérieurs, notamment le fameux « algorithme du transfert »⁸⁹, que nous allons aborder de suite, montreront bien que c'est la rencontre entre deux signifiants qui constituera, après-coup, le « signifiant du transfert », ce signifiant qui représente le sujet au début d'une cure. Ceci indique bien que le transfert, ici compris comme la production d'un savoir, ne saurait ne pas être la conséquence d'une première rencontre qui le pousse d'une interprétation.

Concernant la psychanalyse, la question que l'on peut soulever ici est : s'agit-il donc d'un conseil technique ? Devons-nous interpréter d'abord et attendre ensuite « qu'un transfert solide s'établisse » ? Ceci serait très délicat et pourrait être à l'origine d'une rupture précoce du lien analytique si, une fois de plus, on confond l'interprétation avec « ce qu'on dit au patient ». En effet, Lacan a pu parler de « l'algorithme du transfert » pour bien montrer que l'efficacité du dire interprétatif se trouve dans la rencontre hasardeuse de deux éléments. Surtout d'un signifiant *quelconque* – soit sans rapport avec la détermination signifiante dont le sujet est un effet – avec un autre signifiant auquel le sujet s'identifie et qui devient ainsi le « signifiant du transfert », à savoir ce qui représente le sujet dans sa demande, dans sa plainte ou sa souffrance. Cette identification à un signifiant qui représente le sujet au début de la cure, produit un transfert, voire un « amour de transfert ». C'est pourquoi Lacan parle d'algorithme du transfert et commence son écrit intitulé « Proposition du 9 octobre » par cette phrase « au commencement était le transfert »⁹⁰.

Il est ainsi question du « commencement », tout comme dans le dialogue de Platon qui nous occupe. Il est clair que le transfert ne peut être « au commencement » que si quelque chose le met en place. Ce quelque chose est, pour Lacan, l'articulation de deux signifiants qui produit l'effet d'une première interprétation (une « proto-interprétation ») et ce n'est que par la suite

⁸⁹ Lacan, J., Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001.

⁹⁰ Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole, p. 248.

que nous aurons le commencement du transfert. Or, cette première rencontre ne peut naturellement être programmée – elle pourra être éventuellement « calculée », mais doit en fait beaucoup au hasard. Entendons-nous : non pas qu’il n’y ait pas un calcul et que la rencontre ne doive pas beaucoup à l’arrivée d’un moment opportun, bien au contraire, mais nous ne savons pas d’avance de quoi sera faite cette rencontre, quel sera le prétexte qui la mettra en place. De plus, la rencontre comme telle ne peut être comprise qu’une fois qu’elle a eu lieu : elle s’est déjà produite lorsque nous en constatons les effets.

L’algorithme du transfert

Essayons de comprendre ce que Lacan entend par « l’algorithme du transfert ». Qu’entend-on par dire une « rencontre » entre deux signifiants ? Cette rencontre n’a en principe rien à voir avec les signifiants de l’histoire du sujet : elle produit par contre un accrochage du sujet à un savoir qui lui échappe, un savoir qui lui manque. Il devient désirant par le biais de ce savoir dont il est privé, de telle sorte que ce n’est plus d’une puissance qu’il s’agit, dont le sujet serait privée, mais d’un discours, d’un logos, puisque ce savoir fonctionne comme le seul remède au manque qui le fait souffrir.

Cette rencontre crée et soutient l’hypothèse de l’inconscient, inconscient compris ici comme un exil de soi-même : que le mot d’ordre du dialogue ici étudié soit le « connais-toi toi-même », nous parle déjà assez de l’exil dont il est question. Le fonctionnement du sujet est inévitablement opaque pour le sujet lui-même. C’est pour cette raison que l’algorithme du transfert est soutenu par l’hypothèse d’un savoir, soit donc un savoir supposé à l’inconscient.

L’interprétation qui génère l’algorithme du transfert n’est pas construite autour de « ce qui a été dit » par le patient ou ce qu’ajoute l’analyste : la rencontre donne lieu à tout un ensemble d’éléments qui sont susceptibles de s’ajouter à la première paire de signifiants et en construisant ainsi une sorte de dialectique ($S_1, S_2 \dots S_n$: précisons que le mot dialectique est employé par le même Lacan quand il décrit, au début de son œuvre, la cure de Dora, le cas d’hystérie analysé par Freud).

$S \text{ -----} \rightarrow \quad S_q$
 $s(S_1, S_2, \dots S_n)$

L’ensemble “s” devient donc le référent d’un savoir non su (ici représenté par toute une

batterie de signifiants : S1, S2, etc.), que Lacan appelle « sujet supposé savoir », condition du transfert au sens analytique du terme. Mais que dire de la première paire, celle qui met en rapport deux signifiants qui se rencontrent « comme par hasard » ? Prenons comme exemple de ces deux signifiants (S→Sq) la manœuvre de Freud face à Dora, première manœuvre qui constitue, selon les dires de Lacan, le « premier pas de l'histoire de la psychanalyse ».

« Intervention sur le transfert » : Dora et Alcibiade

Dans un texte intitulé « Intervention sur le transfert » (1951), Lacan analyse tout particulièrement le cas Dora. Dans ce texte, il avoue être surpris du fait que personne n'ait constaté que le cas Dora est construit comme une série de « renversements dialectiques ». Lacan écrit à ce propos : « Il est frappant que personne n'ait jusqu'à présent souligné que le cas Dora est exposé par Freud sous la forme d'une série de renversements dialectiques (...) Or c'est la première fois que Freud donne le concept de l'obstacle sur lequel est venue se briser l'analyse sous le terme de transfert »⁹¹. Lacan utilise le terme « dialectique » à la manière de Socrate : on sait que Socrate prenait un adversaire qui lui présentait des arguments et qu'avec ces mêmes arguments, il finissait par faire dire à son interlocuteur l'opposé de ce qu'il entendait soutenir. Ainsi, les arguments de ses interlocuteurs butaient sur un point de « non-savoir », révélateur d'une certaine ignorance de l'énonciateur dans son rapport à ses propres énoncés. Cela n'est pas très loin de la règle freudienne qui veut que l'on prête plus d'attention à celui qui raconte un rêve et à la manière dont il le fait, qu'au rêve lui-même – à ceci près que Freud s'intéressait plus au savoir produit à partir de ce point d'énonciation qu'à l'ignorance de son interlocuteur. C'est là où la démarche de Freud et celle de Socrate se séparent, Socrate se rapprochant plus de l'hystérique, avec son désir de faire reculer l'autre dans son savoir impuissant. Avec cette idée de définir le transfert comme « pure dialectique », Lacan va montrer à cette époque que le transfert ne doit pas être conçu comme une émotion, un affect, mais bien plutôt comme un renversement de « propositions », un renversement d'énoncés. Finalement, Lacan fait écho à ce que Freud observe précisément dans son « cas Dora », lorsqu'il écrit : « Il suffit de retourner chacun de ces reproches contre la personne même de celui qui les énonce »⁹².

Procédons donc plus avant dans ce texte de Lacan qui commence par cet énoncé si fort : « Il est frappant que personne n'ait jusqu'à présent souligné que le cas Dora est exposé

⁹¹ Intervention sur le transfert, *Ecrits*, p. 218

⁹² *Cinq psychanalyses*, p. 24.

par Freud sous la forme d'une série de renversements dialectiques »⁹³. Il faut penser qu'il ne s'agit pas là d'un artifice, mais de quelque chose qui est construit de façon « identique » à la cure elle-même : « le concept de l'exposé est identique au progrès du sujet, c'est-à-dire à la réalité de la cure », de cette manière la cure équivaut à un ensemble d'énoncés. Et Lacan d'ajouter : « Or c'est la première fois que Freud donne le concept de l'obstacle sur lequel est venue se briser l'analyse, sous le terme de transfert. Ceci, à soi seul, donne à tout le moins sa valeur de retour aux sources à l'examen que nous entreprenons des relations dialectiques qui ont constitué le moment de l'échec. Par où nous allons tenter de définir en termes de pure dialectique le transfert qu'on dit négatif dans le sujet, comme l'opération de l'analyste qui l'interprète »⁹⁴. Ainsi, l'interprétation est le point clé à partir duquel on pourra manier la cure et manœuvrer le transfert.

Il y a dans ces formulations beaucoup de nouveautés, voire même une manière radicalement différente de concevoir le transfert : d'abord comme « pure dialectique » et ensuite comme « l'opération de l'analyste qui l'interprète ». Ce dernier point, nous l'avons déjà dit, est en quelque sorte à l'opposé de la maxime freudienne selon laquelle il faut attendre que le transfert s'établisse pour commencer à interpréter. En effet, rappelons la consigne donnée par Freud et suivie à la lettre par la plupart des analystes, à propos du « début du traitement analytique » : « Abordons maintenant une question essentielle, celle du moment où nous devons commencer à interpréter (...) Quand est-il temps de lui dévoiler le sens caché de ses idées (...) ? Voici notre réponse : pas avant qu'un transfert sûr, un rapport favorable, aient été établis chez le patient »⁹⁵. Cette idée de Freud a toujours été répétée comme un véritable canon de la technique analytique : le transfert (« sûr ») doit précéder l'interprétation. Cette manière d'envisager les choses pose toutefois un problème au niveau des présupposés qui la sous-tendent. En effet, le transfert est ici conçu comme « un rapport favorable (...) Le premier but de l'analyse est d'attacher l'analysé à son traitement et à la personne du praticien »⁹⁶ et quant à l'interprétation, celle-ci est pensée comme « ce qu'on dit » au patient. Or, nous avons déjà avancé l'idée, explicitée par Lacan, selon laquelle l'interprétation ne saurait se faire qu'après-coup. De plus, le transfert n'est pas conçu seulement comme un affect, mais aussi comme la production d'un matériel inconscient.

⁹³ *Cinq psychanalyses*, p. 218.

⁹⁴ *Cinq psychanalyses*, p. 218.

⁹⁵ Freud, S., « Le début du traitement », in *La technique psychanalytique*, op. cit., p. 99.

⁹⁶ « Le début du traitement », p. 99.

Lacan va montrer que la cure de Dora peut se réduire à un certain nombre d'énoncés : il la réduit à deux « renversements dialectiques ». Il y a d'abord ce qu'il nomme « un premier développement de la vérité », identifié à ce moment où Freud évoque l'embarras du médecin face à sa patiente plaintive : « Ces faits sont là, ils tiennent à la réalité et non à moi-même. Que voulez-vous y changer ? ». Les faits sont là : mon père a une amante et en même temps, il ferme les yeux face aux avances que me fait M K... (le mari de la maîtresse de son père), je suis sacrifiée, ma propre personne est ignorée, pour que mon père puisse jouir sexuellement de cette femme. Une telle situation n'a rien d'exceptionnel, qu'il s'agisse d'une analyse, ou de n'importe quel autre type de dispositif « psychothérapique » : il y a toujours un moment où le patient nous met à l'épreuve. On pourrait même aller jusqu'à dire que le patient vient nous voir pour nous mettre à l'épreuve.

Revenons donc sur cet énoncé : « Ces faits sont là, ils tiennent à la réalité et non à moi-même. Que voulez-vous y changer ? ». Lacan comprend cette question de la manière suivante : « [Il y a] Un premier développement de la vérité, exemplaire en ceci que nous sommes portés d'emblée sur le plan de l'affirmation de la vérité. En effet, après une mise à l'épreuve de Freud -va-t-il se montrer aussi hypocrite que le personnage paternel ?- Dora s'engage dans son réquisitoire, ouvrant un dossier de souvenirs dont la rigueur contraste avec l'imprécision biographique propre à la névrose. Mme K... et son père sont amants depuis tant et tant d'années et le dissimulent sous des fictions parfois ridicules. Mais le comble est qu'elle est ainsi offerte sans défense aux assiduités de M. K, sur lesquelles son père ferme les yeux, la faisant ainsi l'objet d'un odieux échange. Freud est trop averti de la constance du mensonge social pour en avoir été dupe, même de la bouche d'un homme qu'il considère lui devoir une confiance totale. Il n'a donc eu aucune peine à écarter de l'esprit de sa patiente toute imputation de complaisance à l'endroit de ce mensonge. Mais au bout de ce développement il se trouve confronté à la question, d'un type d'ailleurs classique dans les débuts du traitement : « Ces faits sont là, ils tiennent à la réalité et non à moi-même. Que voulez-vous y changer ? »⁹⁷. Lacan explique que Freud opère par un premier « renversement dialectique » : il va qualifier de renversement dialectique ce qu'ailleurs il appellera « rectification subjective ». C'est en quelque sorte une « première interprétation » donnée par Freud, que Lacan va formuler ainsi : « Regarde, lui dit-il, quelle est ta propre part au désordre dont tu te plains »⁹⁸. Freud, en bon hégélien si l'on peut dire, opère ce premier « renversement dialectique », similaire à l'analyse hégélienne de la revendication de la « belle âme ».

⁹⁷ *Intervention sur le transfert*, p. 219.

⁹⁸ *Intervention sur le transfert*, p. 219.

Dora reconnaît le fait qu'elle, la première, y était pour quelque chose dans le maintien de ce couple formé par son père et Mme K... Il y a ainsi ce que Lacan dénomme un deuxième développement de la vérité : « à savoir que c'est non seulement sur le silence, mais par la complicité de Dora elle-même, bien plus sous sa protection vigilante, que la fiction a pu durer qui a permis à la relation des deux amants de se poursuivre »⁹⁹. En rendant possibles les rencontres amoureuses de son père avec Mme K... Dora participait en quelque sorte à la formation d'une espèce de « quadrille » entre les deux couples (Dora, son père, Mme et M. K...), où les cadeaux que le père de Dora offrait à Mme K..., revenaient à Dora à travers d'autres cadeaux..., ceux que lui offrait à elle, Dora, M. K... – grâce au fait que sa femme (Mme K...) le laissait faire. C'est la raison pour laquelle Lacan ajoute : « Ici l'on voit non seulement la participation de Dora à la cour dont elle est l'objet de la part de M. K..., mais ses relations aux autres partenaires de quadrille »¹⁰⁰.

Voilà donc le premier pas de l'histoire de la psychanalyse, la rectification subjective qu'on opère sur Dora. Nous n'avons pas explicité ce qui caractérise la modalité subjective de Dora : elle ne croit pas aux médecins et se moque de leur savoir, le considérant « impuissant » à l'heure de traiter son malaise à elle, Dora. Il y a chez Alcibiade une position subjective similaire, car il ne croit pas au savoir ni à la puissance des autres. Il est même étonnant qu'un Socrate ait pu condenser tout en un : et la puissance, grâce à son démon, et le savoir.

Quel est ce premier « renversement dialectique » que Socrate produit sur Alcibiade ? Où se trouve, dans leur rencontre, le "premier pas" ? Celui-ci suppose une sorte de mutation chez Alcibiade, mais laquelle ?

Interprétation, mutation et temps

Avant de répondre à ces questions, arrêtons-nous un instant sur ce qui peut produire un premier pas, une mutation interprétative. On doit à James Strachey la formule « interprétation mutative ». Dans un article célèbre, qui ne manque ni de rigueur ni de talent et où il questionne les fondements de l'interprétation, Strachey¹⁰¹ aborde la question de l'interprétation et de la prudence, au sens aristotélicien de l'occasion (*kairos*), qui lui permettrait d'agir. On lit dans son texte que l'interprétation garde un lien étroit avec le temps : « C'est ainsi qu'on nous dit que si nous interprétons trop tôt ou inconsidérément nous courons

⁹⁹ Intervention sur le transfert, p. 219.

¹⁰⁰ Intervention sur le transfert, p. 219.

¹⁰¹ Strachey, J., *La nature de l'action thérapeutique de la psychanalyse*, trad. fr. in *Revue française de psychanalyse*, 1970, 2, p. 255-284.

le risque de perdre le patient ; mais aussi qu'à moins d'interpréter vite et profondément nous courons ce même risque ; que l'interprétation peut donner lieu à d'intolérables crises d'angoisse, impossibles à maîtriser, parce que, en interprétant, nous aurons « libéré » l'angoisse ; mais aussi que l'interprétation représente la seule façon de rendre le patient capable de faire face à une crise d'angoisse ; que les interprétations doivent toujours se rapporter au matériel qui est sur le point d'émerger à la conscience ; mais aussi que les interprétations les plus fructueuses sont en fait les interprétations profondes ; « soyez prudents avec vos interprétations ! », dit l'un ; « dans le doute interprétez ! », dit l'autre. Néanmoins, bien qu'évidemment la confusion règne en la matière, je ne pense pas que toutes ces vues soient nécessairement incompatibles ; il se pourrait que ces diverses positions soient en fait relatives à des circonstances, des cas, différents, et aussi à des sens différents du mot interprétation »¹⁰². Voilà sur quoi nous insistons dès le début de ce chapitre : Socrate donne une sorte d'interprétation, mais en quoi consiste-elle ? toutes ses interprétations ont-elle....Ont-elles toutes la même valeur ? Ce que Socrate dit au début du dialogue a-t-il le même poids que ce qui se passe à un moment précis où Alcibiade est confronté à ses propres dires ? Qu'entendons-nous par interprétation dans le cas d'Alcibiade ?

Strachey tranche quant à la fonctionnalité de l'interprétation : « De telles interprétations descriptives n'ont évidemment aucun rapport avec notre présent propos, et j'en viendrai donc, sans plus de détour, à définir aussi clairement que je le puis une sorte particulière d'interprétation qui me paraît représenter en fait l'instrument essentiel de la thérapie psychanalytique et à quoi, par commodité, je donnerai le nom d'interprétation « mutative » »¹⁰³. C'est comme si Strachey prenait toutes les considérations à propos des tactiques interprétatives pour attirer notre attention sur le fait qu'une interprétation doit être « mutative » pour opérer (n'oublions pas que l'article traite de la « nature thérapeutique » de la psychanalyse). Ce qui rend intéressante cette question de Strachey est que l'interprétation concerne essentiellement une modification au niveau de la souffrance, ce qu'il formule par ces mots : « C'est ainsi que l'interprétation est mutative, puisqu'elle a réussi à faire une brèche dans le cercle vicieux névrotique »¹⁰⁴.

Prenons des exemples. On a le droit de penser que l'interprétation de Freud concernant le

¹⁰² Strachey, p. 268.

¹⁰³ Strachey, p. 269

¹⁰⁴ Strachey, p. 268.

mot « *Niederkommen* » dans le cas d'homosexualité féminine¹⁰⁵ ou le mot « *Vermögen* » dans le cas Dora, produit un matériel et consolide un transfert. Dans le cas de la « jeune homosexuelle », cas que nous n'allons pas développer ici¹⁰⁶, cette interprétation de Freud produit une sorte de « mutation » chez le sujet avec : 1) la production de rêves qui confirment cette intervention de Freud en la transformant donc en une interprétation et 2) en mettant en évidence l'Idéal du Moi, soit un signifiant qui est au centre des autres signifiants de l'histoire du sujet, de telle sorte qu'ils en constituent une constellation psychique (en particulier le désir inconscient chez la jeune femme d'avoir un enfant du père). Cet « Idéal du Moi » est référé au fait de plaire et/ou défier le père – moins la personne du père que le père en tant que signifiant incorporé par l'Œdipe, duquel le sujet attend un équivalent du phallus sous la forme de l'enfant. Finalement, et ceci n'est que la conséquence des deux points précédents, cette interprétation place Freud lui-même à la place de l'Idéal du Moi.

Quant à Dora, l'équivoque mis en évidence par Freud, c'est le mot *Vermögen*. De quoi s'agit-il ? Nous avons vu que Dora se plaint et accuse son père de fermer les yeux face aux avances du nommé « M. K... », mais en même temps en même temps, elle pense que l'épouse de celui-ci, Mme K..., ne s'intéresse à son père que pour son argent, car celui-ci est riche. Dora soutient donc que son père est riche (*Vermögen*). Freud interprète ce propos comme étant un lapsus, et il suppose qu'il s'agit d'un fantasme sexuel : le père est « puissant », ce qui, en raison du ton ironique employé par Dora, c'est-à-dire par son énonciation, au-delà de son intention de dire, ne peut que signifier le terme contraire, à savoir que le père est « impuissant », ce qui renvoie pour Freud à l'impuissance sexuelle. Freud précise ce contenu à sa patiente et reçoit rapidement la confirmation de celle-ci. Mais, continue Freud, s'il en est ainsi, si le père est sexuellement impuissant, il est étrange qu'elle pense qu'il a des rapports sexuels « conventionnels » avec sa maîtresse. Dora répond à Freud qu'il est possible d'avoir des rapports sexuels, même si on ne pénètre pas une femme : elle parle des rapports sexuels oraux. Nous constatons que, finalement, Freud dit assez peu à sa patiente, que, tout au plus, il aurait suffi qu'il signale, comme il l'a fait, le ton ironique avec lequel elle soutenait que son père était puissant : tout le reste des échanges n'étant qu'une conséquence presque logique, ou en tout cas nécessaire, de ce premier lapsus, de cette équivoque qui naît avec le mot *Vermögen*.

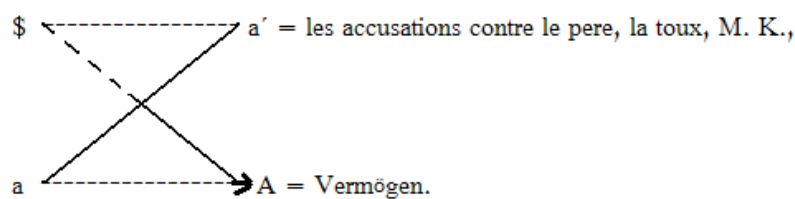
Il est à cet égard intéressant d'envisager cet épisode dans la perspective d'un acte manqué dans la mesure où l'on est déjà en présence d'une interprétation : ainsi on pourrait dire avec

¹⁰⁵ Freud, S., Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine, in *Névrose, Psychose, Perversion*, P.U.F.

¹⁰⁶ Nous renvoyons nos lecteurs à Lucchelli, J.P., *Le transfert, de Freud à Lacan*, PUR, 2009.

Lacan que « l'inconscient interprète ». Les accusations contre le père (« il veut me prostituer, il m'échange en me donnant comme objet d'échange à M. K... »), ainsi que la toux et surtout l'aphonie, cachaient un désir inconscient, mis au jour par Freud grâce à cette espèce d'acte manqué qu'est le mot (le signifiant, dirait Lacan) « Vermögen ». Pour cette séquence de l'analyse, nous pouvons faire usage du « graphe L » de Lacan, où l'on peut distinguer deux registres tout à fait différents : le registre Imaginaire, caractérisé par un rapport immédiat à l'autre, là où apparaissent les phénomènes d'agressivité – l'amour ou la haine – dits « phénomènes imaginaires », et le registre Symbolique, qui détermine ces phénomènes imaginaires. Ce registre symbolique est inconscient, ce qui veut dire qu'il est une manifestation de l'inconscient (lapsus, rêve) qui obéit à des règles très précises, mais qui échappent au Moi du sujet.

Graphe L :



Ce “A”, Lacan l’appelle « batterie des signifiants », soit : lapsus, rêves et tout matériel susceptible de dévoiler l’inconscient, un point c’est à ce niveau du discours qui apparaît le mot « Vermögen ». Que se passe-t-il ici? Freud interprète cet énoncé imaginaire, *Vermögen*, en faisant de lui un énoncé symbolique, soit un signifiant. Le mot « Vermögen » en lui-même n’a aucun intérêt – mais dès qu’on l’interprète, on lui donne une autre signification, on le met en rapport avec un autre signifiant : l’impuissance sexuelle, par exemple.

Le registre imaginaire est le registre du Moi, dans lequel le sujet est sûr de son image – à l’instar de ce patient qui était parti en Espagne avec deux filles, pour nous convaincre d’un exploit sexuel : mais lorsqu’il nous raconte cette histoire et veut faire référence à une des filles, un lapsus lui fait dire « la troisième fille » (se comptant ainsi lui-même en tant que fille, puisqu’il n’étaient que trois voyageurs). Il met en évidence sa position passive à l’égard des femmes par le fait qu’il arrive à faire ce voyage, « en tant que fille », ce qui veut dire « en n’ayant rien à perdre » dans son rapport avec elles, là où il voulait être aimable, répondant

ainsi à nos attentes (ou qu'il suppose être notre attente à son égard) en se présentant comme « un mâle dominant » (sic).

Nous pouvons nous poser la question suivante : le mot « Vermögen » est-il un acte manqué, ou est-ce Freud qui force les choses ? La réponse c'est que Freud, à partir de l'hypothèse de l'inconscient, « parie » sur cette hypothèse et donc sur l'existence d'un savoir inconscient, sur l'existence d'un « ça pense », au-delà du narcissisme du Moi et de ses certitudes. Freud suit la voie du registre symbolique qui détermine notre histoire. C'est bel et bien Freud qui, mettant en fonction la prémisse de l'existence de l'inconscient, fait de ce simple énoncé « concret » (« mon père est riche »), un énoncé imaginaire, où le mot est univoque et représente une chose, un lapsus, un signifiant. On voit ainsi pourquoi Lacan dira que « L'interprétation de l'analyste ne fait que recouvrir le fait que l'inconscient (...) a déjà dans ses formations – rêve, lapsus, mot d'esprit ou symptôme – procédé par interprétation »¹⁰⁷. Pour Lacan comme pour Freud, le lapsus est déjà une interprétation. Dans un texte de l'année 1912 intitulé « L'emploi de l'interprétation des rêves en analyse », Freud dira qu'il ne faut pas interpréter les rêves – qu'il faut plutôt laisser le patient associer ce que ce rêve veut dire. Ainsi, Freud fait de cet énoncé apparemment univoque, « mon père est puissant », un énoncé équivoque – ouvert donc à d'autres sens. C'est même la raison pour laquelle Lacan dira « le désir de l'analyste est son interprétation », car l'interprétation est ce que l'analyste dit du désir inconscient.

A partir de ces deux exemples, on peut facilement comprendre qu'une interprétation se mesure à travers ses effets, mais de sorte qu'elle ne peut être confirmée comme interprétation qu'après-coup. On pourrait en déduire donc que toute interprétation digne de ce nom est capable de produire « un avant et un après » et qu'elle fonctionne par définition comme *coupure*. A ce propos, il paraît clair aussi que celui qui interprète est le sujet et non l'analyste. C'est l'inconscient qui pourra confirmer une interprétation et ceci au-delà de ce que le patient « dit ». Preuve en est l'hypothèse freudienne concernant la négation, le fait qu'un « non » du patient, après avoir entendu une intervention de l'analyste, peut tout à fait être une confirmation de la validité du dit interprétatif.

¹⁰⁷ Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 118

Ne rien céder sur son désir

Revenons à notre *Alcibiade*. On doit à Lévy une reformulation qui doit, à son tour, beaucoup à Lacan. En effet, il affirme dans son cours de l'année 1996 sur l'*Alcibiade* : « Tout ce que nous allons maintenant entendre (...) c'est comment ce sujet ambitieux doit – il y va de son salut – ne plus savoir où il en est : *sans rien céder sur son désir, sur la force de ce désir*, doit se révéler à lui qu'il ne sait pas où il en est. Nous devons aller à l'*atopia* d'Alcibiade, l'exil d'Alcibiade, quel que soit le prix à payer – disons que le prix, c'est la cruauté socratique : Socrate, cruellement, va le plonger dans l'embarras »¹⁰⁸. Nous estimons que ces propos sont imprégnés d'une approche lacanienne : d'une part, l'idée de « ne pas céder sur son désir » est de Lacan et elle est parfaitement datable (il s'agit de son séminaire « sur l'éthique »), d'autre part, il y a le « où », mis en italique, pour bien marquer le point d'où, précisément, le sujet « se voit » depuis son idéal du moi et surtout depuis lequel il doit se « retourner », modifier sa position subjective et aussi, nécessairement, sa plainte (dans le cas d'Alcibiade, sa difficulté symptomatique que constitue son insatisfaction, son désir foncièrement insatisfait, qui le pousse à aller toujours plus loin). Pour finir, il est question pour Lévy du « prix à payer », du fait que, quand on se trompe au sujet du désir, on finit toujours par le payer, d'une manière ou d'une autre. D'autre part, il est aussi question de la cruauté, de cette volonté socratique qui, pour accéder à la modification du sujet et révéler à l'autre sa vérité, impose une déstabilisation de la position subjective de son interlocuteur. Il est question aussi de la cruauté. Que signifie sinon « ne pas céder sur son désir » ? Lacan forge cette idée dans son séminaire sur l'éthique¹⁰⁹. La formule est problématique car, qu'entendons-nous ici par *désir* ? Il ne s'agit de rien de moins que de l'inconscient : « si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient. »¹¹⁰. Autrement dit, le désir c'est le désir inconscient, ce qui fait que la manière dont il se manifeste, la soif du pouvoir pour Alcibiade, est nécessairement fausse. Ce qui n'est pas faux est le désir comme tel, à savoir cette *dunamis* présente chez Alcibiade qui est en mal d'objet du désir : comment va-t-il désaltérer son désir ? Pour dire les choses encore autrement, la pulsion est vraie mais, par définition, pour s'accomplir, elle ne peut faire que fausse

¹⁰⁸ Lévy, p. 87 (nous soulignons).

¹⁰⁹ « Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir », Le séminaire, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986, p. 368.

¹¹⁰ *L'éthique de la psychanalyse*, p. 368.

route (considérons ainsi le concept freudien d'*Anhelung*, d'étayage, ce qui signifie que la pulsion doit pouvoir « s'appuyer » quelque part pour se satisfaire, même si, au bout du compte, elle reste insatisfaite). Si le désir est le désir inconscient et si ce désir est un désir « pervers » par définition, alors il serait contradictoire de se sentir coupable de ne pas y céder, car il s'agirait plutôt du contraire. Lacan met les points sur les i concernant cette idée : si l'on cède sur son désir c'est généralement pour « le bon motif, et même pour le meilleur ». Autrement dit, on y cède pour le bien, mais le bien de qui ?

Certainement pas pour le bien pulsionnel et inconscient du sujet. Si on agit uniquement en adéquation avec le bien universel, à savoir le bien de l'Autre, on y perd.

Donc Socrate respecte l'ambition du jeune Alcibiade : non seulement il la respecte, mais il a même l'air de l'encourager dans cette ambition. Alcibiade « résiste » à ses amants : on serait même tenté d'évoquer l'idée de Lacan selon laquelle la « résistance » à l'analyse, la résistance de l'analysant à s'adapter au cadre analytique ou même aux interprétations de l'analyste, ne peut être autre chose que la résistance de l'analyste, alors que le patient a raison de résister : il s'agit de la résistance du désir. Si l'analysant n'accepte pas ce qui vient de l'analyse, c'est qu'il est plutôt dans la bonne voie et que c'est à l'analyste de changer, d'analyser au cas par cas. Alcibiade a donc raison de refuser ses amants, il cherche autre chose, il ne peut se contenter ni de cet amour ni de la richesse héritée de ses parents. Il préfère mourir plutôt que d'y céder. C'est avec cette puissance du désir que pourra se produire une conversion.

Restons sur l'ambition d'Alcibiade : Alcibiade ne sait pas d'où elle vient. Il ne sait donc pas vers « où » il va. Alcibiade se voit depuis un idéal, celui qui incarne pour lui les maîtres du monde (Xerxès, etc.) et c'est en ce sens que l'on peut affirmer qu'Alcibiade est dominé par une « idole », par des semblants de puissance, par des idéaux qui pèsent lourd sur lui. On doit supposer, nécessairement, que c'est au nom de ces semblants de puissance qu'Alcibiade refuse ses amants, car aucun n'est à la hauteur de son désir. En ce sens son désir sera toujours ailleurs, et c'est sur ce désir là, qui est par définition ailleurs, qu'il ne doit pas céder : on ne lui demandera pas, par exemple, d'être moins ambitieux – au contraire, il ne doit pas céder sur la force de ce désir. Socrate l'accompagne dans ce sens et il serait très maladroit d'en faire autrement.

Mais, selon Lévy, « il ne sait pas où il en est » : c'est cette donnée qui semble grave, car être piégé par l'idole, désirer au nom d'un idéal, signifie faire fausse route et croire qu'il y a une image qui peut correspondre à ce désir d'autre chose, à ce désir illimité. Bref : ni les amants ni les rois perses ne correspondent à la vérité de son désir. En tout cas, pour parvenir à accomplir son désir, Socrate suppose qu'Alcibiade doit être capable de s'en détourner. S'en détourner pour y parvenir. Il faut en quelque sorte une mutation, un changement de position, une *atopia* radicale : celle infligée « ici et maintenant » par le cruel Socrate. Si Alcibiade est capable d'écouter Socrate, de « tourner la tête »¹¹¹ vers un autre, il peut savoir ce dont son désir est fait.

Il est requis donc deux conditions dans le « dialogue » entamé entre Socrate et Alcibiade : ne rien céder sur son désir et, en même temps, pouvoir s'en détourner. Sans trop vouloir prolonger le parallèle avec les positions lacaniennes, il est sans doute pertinent de rappeler la distinction opérée par Lacan entre la demande et le désir. La « demande » d'Alcibiade est celle d'être le maître du monde – son désir est celui de ne pas se contenter du premier venu, car celui-ci est ailleurs et, en un certain sens, il se satisfait tout seul. Mais s'agit-il d'un parallèle ? Jusqu'à quel point les deux expériences ne sont rien d'autre qu'une seule et même chose ?

Solitude d'Alcibiade

C'est une donnée première, dite comme telle dès le début du dialogue : Alcibiade est seul, au sens strict du mot. Socrate s'approche de lui en raison de cette même solitude, et Alcibiade allait s'adresser à lui dans un moment de détresse et d'isolement. On le laisse seul, alors qu'en même temps c'est lui qui rejette les autres : on le laisse tomber – il se laisse tomber en tant qu'*érôménos* car, précisément, il ne laisse pas tomber son désir de renommée (en tant qu'*érastès*). Lorsque l'on désire, on est seul avec ce désir et la manœuvre de Socrate va consister à faire entendre à Alcibiade qu'il ne peut se suffire à lui-même s'il veut s'accomplir, ce que l'on comprend quand on lit : « Tu prétends n'avoir besoin de personne ».

Le premier moment rectificatif dans l'*Alcibiade* est donc celui où Socrate appelle ce dernier à se tourner vers son père : « Fils de Clinias » Comme nous l'avons déjà dit, le

¹¹¹ « Tourner la tête » au sens où l'entend Rimbaud – ou plutôt au sens où Lacan le lit dans Rimbaud, selon notre interprétation.

nom d'Alcibiade n'est ainsi pas prononcé. Proclus indique que cette opération permet à Alcibiade de se tourner vers le « Père véritable ». Nous le citons : « Davantage, le premier commencement de la discussion, qui interpelle le jeune homme par le nom de son père, est assumé en accord et avec le personnage et avec les réalités. Pour le personnage : en tant qu'Alcibiade est avide d'honneurs, le désigner par le nom de son père le rend plus familier à Socrate. Clinias s'était, en effet, couvert de gloire à la bataille de Coronée. Or, ceux qui sont issus de pères glorieux aiment à être désignés du nom de ce père plutôt que du leur propre : car ce dernier mode de désignation leur est commun aussi avec les hommes du vulgaire, tandis que l'autre est leur bien distinctif. D'autre part, le rappel de son père constitue une forte exhortation à pratiquer la vertu : car il est indigne de déshonorer la gloire de ses pères et de s'accrocher à leur renom et à la désignation par leur nom, tout en négligeant de leur ressembler par la vertu. En outre, la référence au père, au générateur de l'homme apparent et ajouté de l'extérieur, est un symbole du retour des âmes vers leur Père véritable »¹¹². Lévy voit dans cette suite logique (Clinias, Socrate, Père véritable) un « passage possible », une mutation vers autre chose : Socrate est comme l'intermédiaire qui permettra d'établir un décalage entre le géniteur et le père symbolique. Plus précisément, nous dirions que ce dans ce décalage qui introduit le *père véritable*, que nous assistons à la mise en place d'un opérateur, le « nom du père », un commencement et même l'ouverture à un « nouvel amour ».

Si nous suivons Lévy dans son idée du « commencement » (idée qui doit beaucoup à Proclus, bien entendu), ce commencement ne traduirait nullement un « a commencé » - l'auteur en question est explicite là-dessus (« La philosophie a commencé, non, je me trompe, la philosophie commence »¹¹³) - ce commencement est en quelque sorte perpétuel. Commencer chaque séance comme si elle était la première, c'est bien l'idée défendue par Freud, de même que celle de faire raconter un même rêve à plusieurs reprises, car il y aurait un « commence », c'est-à-dire quelque chose de l'ordre d'un savoir constituant, qui fait qu'à chaque fois « on commence ». Mais nous venons d'affirmer aussi qu'il y a un commencement qui doit avoir l'effet d'une coupure : pour le cas d'Alcibiade, il y aurait un avant et un après cette entrevue avec Socrate.

Dans le titre de ce chapitre nous parlons de « nouvel amour ». Ce syntagme doit beaucoup au poème de Rimbaud « A une raison », où il est écrit :

¹¹² Proclus, p. 20.

¹¹³ Lévy, p. 32.

*Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et
commence la nouvelle harmonie.*

Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche.

*Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne, - le nouvel
amour !*

Si nous évoquons le poème de Rimbaud c'est parce que dans cette première entrevue avec Socrate s'amorce un changement possible pour Alcibiade : c'est un nouvel amour parce que c'est un amour inédit¹¹⁴, qui ne connaît pas de pareil dans la vie réelle, il se différencie ainsi de l'amour des autres amants, les amants vulgaires, c'est-à-dire de n'importe quel autre amour de la vie réelle. Alcibiade peut se tourner vers Socrate, il le fait dès le début du dialogue et, à l'intérieur de ce changement, car avant la rencontre avec Socrate il ignorait les prétendants, il y aura à nouveau une tête qui se détourne, une vraie « mutation de tête »¹¹⁵.

L'idéal et le désir

Lévy commente à propos de la demande d'Alcibiade, captée comme elle est par l'idole, par l'idéal, par la demande : « il s'agit de tourner un individu qui est prisonnier d'un régime idolique de son désir, pour que se révèle la vérité de son désir »¹¹⁶. Comment fait-on pour y parvenir ? Socrate, on le sait, se présente comme un interlocuteur différent, il parle par l'intermédiaire d'un dieu, ce qui revient à dire qu'on ne sait pas trop d'où il parle. D'où tire-t-il sa légitimité ? Un des premiers propos d'Alcibiade est celui de l'étrangeté, de l'atopia de Socrate. A cette étrangeté correspond une autre étrangeté, celle d'Alcibiade. Mais ce n'est pas ce qui doit retenir notre attention au moment de saisir le changement subjectif opéré chez Alcibiade. Comme on le sait, Socrate se spécialise dans l'art de mettre son interlocuteur dans l'embarras (*aporia*). Nous allons voir que cette opération se produit par l'intermédiaire d'un dialogue qui suit

¹¹⁴ Notons à ce propos la position de Freud concernant l'amour de transfert : « En ce qui concerne l'analyse, satisfaire le besoin d'amour de la malade est aussi désastreux et aventureux que de l'étouffer. La voie où doit s'engager l'analyste est tout autre et la vie réelle n'en comporte pas d'analogue », Observations sur l'amour de transfert, in *La technique psychanalytique*, p. 124.

¹¹⁵ Lacan, J., *L'angoisse*, p. 42.

¹¹⁶ Lévy, p. 89.

strictement l'idée de Lacan selon laquelle la rectification subjective et l'algorithme du transfert utilisent deux signifiants quelconques : par exemple, chez Dora il a suffi d'un simple « Regarde quelle est ta propre part au désordre dont tu te plains ». Nous reprenons ici notre question : quel est le premier « renversement dialectique » que Socrate produit sur Alcibiade ? Où se trouve le « premier pas » de leur rencontre ?

En effet, il est question dans l'*Alcibiade* de définir ce qui est juste. Et pour cela, Socrate met en rapport l'amitié et la justice, deux termes qui peuvent poser problème à l'heure de définir ce qui est juste. Après que les deux hommes se soient mis d'accord sur le fait que la « meilleure chose » pour avoir de meilleurs yeux c'est la présence de la vue et l'absence de la cécité (126b), Socrate demande, de sorte à pouvoir appliquer le même raisonnement à l'amitié et à la justice: « Et pour la cité ? Quelle est la chose dont la présence ou l'absence la rend meilleure et fait qu'on s'en occupe et qu'on l'administre mieux ? » - et à Alcibiade de répondre « Il me semble, Socrate, que c'est lorsqu'il y a de l'amitié entre ceux qui vivent les uns avec les autres, et que la haine et la dissension sont absentes » (126b-c). Mais pour qu'il y ait amitié il faut qu'il y ait accord, entre l'homme et la femme, par exemple – or, il est de la nature de l'homme et de la femme d'être nécessairement en désaccord, comme chacun le sait. c'est encore entre guillemets?

Socrate : « Tu penses donc, Alcibiade, que le mari peut se mettre d'accord avec sa femme sur la manière de filer la laine, elle qui sait et lui qui ne sait pas ? »

Alcibiade : « Certes non »

Socrate : « Et il ne le faut pas, car c'est un savoir de femme »

Alcibiade : « oui »

Socrate : « Soit. La femme et l'homme pourraient-ils se mettre d'accord sur la technique hoplite alors qu'elle ne la connaît pas ? »

Alcibiade : « Certes non »

(...)

Socrate : « Donc, d'après ce que tu dis, certaines connaissances sont propres à la femme et d'autres à l'homme »

Alcibiade : « Comment n'en serait-il pas autrement ? »

Socrate : « Et ce n'est donc pas à leur propos qu'il y a accord entre les femmes et les maris ? »

Alcibiade : « non »

Socrate : « Ni non plus amitié, puisque l'amitié est accord »

(...)

Socrate : « Alors, les cités ne sont pas bien administrées tant que chacun y pratique ce qui lui est propre ? »

Alcibiade : « Moi je crois que si, Socrate »

Socrate : « Comment dis-tu ? Sans que l'amitié soit présente, alors que nous avons dit qu'elle permet la bonne administration des cités, impossible autrement ? »

Alcibiade : « Mais il me semble pourtant qu'il existe de l'amitié, lorsque chacun fait les choses qui lui sont propres »

Socrate : « Ce n'est pas ce que tu soutenais tout à l'heure. Mais que dis-tu à présent ? Que sans l'accord l'amitié existe toutefois ? Ou bien qu'il peut y avoir accord sur des choses que les uns connaissent et les autres non ? » (...) « Mais alors, cette amitié ou cet accord dont tu parles et au sujet duquel nous devons être savants et de bon conseil pour être des hommes bons, quel est-il ? Je n'arrive à comprendre ni ce qu'il est ni en quoi il réside. Selon ton propre discours, il paraît tantôt exister, tantôt ne pas exister chez les mêmes personnes »

Et voici finalement l'aveu d'Alcibiade : « Par les dieux, Socrate, je ne sais même plus moi-même ce que je dis, et il est possible que, depuis longtemps et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état » (127d).

La honte apparaît comme le « made in » de la rectification subjective. En un certain sens c'est un affect qui ne trompe pas, tout comme l'angoisse. Mais nous voulons insister sur le fait que Socrate arrive à ce point en s'appuyant sur des sujets « quelconques ». Pourquoi diable sinon choisir comme thème de la discussion le rapport entre la justice et l'amitié ? En quoi la justice et l'amitié concernent l'histoire d'Alcibiade et sa féroce ambition ? Certes, il est question de la politique et du gouvernement des autres et la justice est un thème central dans *La République*, mais pourquoi ne pas avoir choisi le courage ou l'opinion vraie ? Socrate fait feu de n'importe quel bois, car ce qu'il cherche à obtenir est la rectification d'Alcibiade, prémisse indispensable à toute « conversion ».

Comme l'indique Proclus dans son texte sur l'*Alcibiade*, il faut qu'Alcibiade soit rectifié en rapport au savoir, mais notamment en attaquant son moi, nourri comme il est par une sorte de « double ignorance ». Cette double ignorance est celle de celui qui non seulement est ignorant, ce qui correspondrait à une « simple ignorance », mais surtout elle est présente chez qui non seulement est ignorant mais, de plus, croit savoir quelque chose. Lacan, quant à lui, nomme la fonction de « méconnaissance » comme étant le fonctionnement du moi, centré sur

une perception paranoïde du monde, armé d'un savoir imaginaire qui croit pouvoir faire face au défaut de l'ordre symbolique (= simple ignorance).

Si l'amitié et la justice sont des sujets « quelconques », la connaissance de soi, comprise comme la capacité d'admettre que l'on ignore et que l'on doit apprendre des autres, ne l'est pas. L'incomplétude du symbolique est inhérente à l'être parlant, et toute rectification du sujet, disjoint du moi, doit pouvoir passer par cette épreuve, celle de ladite incomplétude. Nous verrons que le dialogue a comme centre gravitationnel cette question de la connaissance de soi.

L'impossibilité de se connaître soi-même en soi-même

Après ce premier temps de rectification subjective qui consiste non seulement en la reconnaissance de l'ignorance de la part d'Alcibiade mais aussi et surtout en l'acceptation d'un savoir non-su, après ce premier temps où nous assistons au déplacement de la position d'Alcibiade, Socrate invite celui-ci, sans tarder, à parler du sujet qui l'intéresse : « prendre soin de soi-même ». Après le moment de honte, de reconnaissance, de déplacement subjectif, on lit ceci :

Socrate : « Allons, il faut être courageux. Si tu t'en étais aperçu [de ton ignorance] à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile de prendre soin de toi. Mais tu as aujourd'hui l'âge auquel il convient de s'en apercevoir »

Alcibiade : « Mais une fois qu'on s'en est aperçu, Socrate, que faut-il faire ? »

Socrate : « Répondre aux questions, Alcibiade. Si tu fais cela, si le dieu le veut et s'il faut croire en mes prédictions, toi et moi nous deviendrons meilleurs »

Alcibiade : « Il en sera ainsi, car je vais répondre »

Socrate : « Eh bien voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? » (127e).

Nous voyons que le passage est très rapide, et sans doute trop schématique, entre la rectification de la position d'Alcibiade et le thème que Socrate « injecte » à son interlocuteur – très loin sur ce point de ce qui se passe dans le dispositif analytique : à vrai dire, ce que l'analysant dit en analyse vient aussi « de l'Autre », il *est parlé* plus qu'il ne parle, il n'en reste pas moins que ce n'est pas l'analyste qui doit « proposer un thème ». Remarquons aussi que, comme dès le début du dialogue (124c), Socrate parle

au nom d'un dieu, et c'est comme s'il était obligé de rappeler à Alcibiade la présence de cet élément tiers pour qu'il puisse prendre soin de lui-même ce qui devrait nous alerter sur le paradoxe du « soi-même » – on n'est soi-même qu'à travers l'autre. Preuve en est que Socrate, à l'instar de Freud quand il évoque la notion d'*Anhelung*, c'est-à-dire d'étayage dont se sert la pulsion pour se satisfaire mais qui, par là-même, ne saurait se confondre avec elle, différencie la main et l'outil dont elle se sert, pour ensuite différencier la main elle-même de l'homme :

Socrate : « Eh bien voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. Quand un homme le fait-il ? Prend-il soin de lui-même à chaque fois qu'il prend soin des choses qui lui sont propres ? » (...) Il y a bien quelque chose qui, pour toi, se rapporte à la main ? Une bague par exemple, dirais-tu qu'elle se rapporte à une autre partie de l'homme que le doigt ? (...) De même la chaussure avec le pied ? (...) Et lorsqu'on prend soin des chaussures, prend-on soin des pieds ? ».

Et, pour finir, voilà le point où Socrate veut en venir : « En effet, il est apparu que ce n'est pas par le moyen de la même technique que l'on prend soin de soi-même et de toutes les choses qui se rapportent à soi. » (127e-128d).

Bref : ce n'est pas par le moyen de la technique en général que l'on prend soin de soi-même, voilà la conclusion qui sera celle de Socrate face à son interlocuteur. Après quelques tentatives socratiques qui vont dans le sens de séparer l'homme de ce dont il se sert et, même, comme il le fera par la suite, de différencier l'homme de son corps, Socrate se livre à un exercice de « performativité » étrange. on dirait même qu'il s'agit d'un exercice de « réflexivité » qui est d'autant plus étrange qu'il serait en contradiction avec la démonstration de Socrate sur l'impossibilité de se connaître soi-même sans l'appui d'un autre :

Socrate : « Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même (Φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταυτό) ? Car ainsi, nous pourrions peut-être découvrir ce que nous sommes nous-mêmes, tandis que si nous restons dans l'ignorance, cela nous sera impossible ».

Alcibiade : « Ce que tu dis est convenable »

Socrate : « Prends garde, par Zeus ! Avec qui discutes-tu en ce moment ? N'est-ce pas avec moi ? »

Alcibiade : « Oui »

Socrate : « Et moi avec toi ? »

Alcibiade : « Oui »

Socrate : « C'est donc Socrate qui parle ? »

Alcibiade : « Bien sûr »

Socrate : « Et Alcibiade qui écoute ? »

Alcibiade : « Oui »

Socrate : « N'est-ce pas par le discours que Socrate parle ? »

Alcibiade : « Sans doute »

Socrate : « Parler et se servir du discours sont pour toi la même chose ? »

Alcibiade : « Absolument »

Socrate : « Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne sont-ils pas différents ? » (129b-c).

Comme on vient de le dire, il est étonnant que Socrate ait recours à un moment « réflexif » compris comme le renvoi systématique de chaque sujet avec sa propre énonciation, alors qu'il va procéder par la suite, en allant en intensité, à différencier « le soi » et « le à soi ». Que ce soit étonnant ne veut pas dire qu'il y ait contradiction: bien au contraire, c'est par la *Spaltung*, par la scission du sujet avec lui-même, qu'on met en relief ce qui en est de l'énonciation. Nous voulons dire que Socrate fait appel à une sorte de pratique du « ici et maintenant », qui se veut réflexive (par exemple : « moi, je suis en train de parler en ce moment ») mais que nous appelons « performativité », car elle est comme une mise en acte de l'impossibilité de se saisir « soi-même », une manière déjà de se regarder dans la pupille de l'autre, comme on le verra plus loin dans le dialogue, car toute appréhension de soi « par soi », nous est impossible. Mais nous trouvons ce procédé étonnant, parce que la démonstration du « paradigme de la vue » n'a de sens que si l'on pense que la saisie d'un « soi-même » n'est possible qu'à travers l'autre, d'autant plus que l'œil présente cette impossibilité de ne pouvoir se voir lui-même. Cette impossibilité est aussi une preuve accablante contre toute simultanité¹¹⁷ (nous reviendrons) et donc contre tout exercice « réflexif » : Socrate dit « je parle avec toi et toi

¹¹⁷ Que la bouche rêve de s'embrasser elle-même signifie surtout qu'elle n'y parvient pas.

avec moi », mais il en conclut qu'il a besoin de la langue pour le dire, donc pour barrer toute appréhension du soi et de l'autre.

Le dialogue se poursuit ainsi :

Socrate : « Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne sont-ils pas différents ? »

Alcibiade : « En quel sens dis-tu cela ? »

Socrate : « Comme, par exemple, le cordonnier coupe avec un tranchet, un couteau et d'autres outils »

Alcibiade : « Oui »

Socrate : « Celui qui coupe et se sert d'outils n'est-il pas différent des choses dont il se sert pour couper ? »

Alcibiade : « Comment pourrait-il en être autrement ? »

Socrate : « De même encore, les instruments dont joue le cithariste et le cithariste lui-même ne sont-ils pas différents ? »

Alcibiade : « Oui »

Socrate : « Eh bien, c'est là ce que je demandais à l'instant, s'il ne semble pas que celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont toujours différents »

Alcibiade : « C'est ce qu'il semble »

Socrate : « Mais alors, que faut-il dire du cordonnier ? Coupe-t-il seulement avec des outils, ou bien aussi avec ses mains ? (...) Or, ne sommes-nous pas convenus que celui qui se sert de choses et les choses dont il se sert sont différents ? (...) Et l'homme maintenant, ne se sert-il pas de tout son corps ? » (129c-e).

La catégorie du « soi » semble bien complexe et c'est de cela que traite ce dialogue de Platon. On pourrait même avancer : il n'y a pas de soi du soi. Et ce « il n'y a pas de soi du soi » est ici traduit par le raisonnement selon lequel il y a une différence à faire entre « le soi » et le « à soi ». Lévy précise à ce propos : « Encore une fois, quel est le résumé discursif de ce mouvement [la partie du dialogue qu'on vient de citer] ? On poursuit la distinction (...) du soi et du « à soi » (...) Finalement, la figure la plus intime du « à soi »,

c'est le corps (...) Le corps n'est pas soi, il est à soi »¹¹⁸. Nous sommes donc loin des approches phénoménologiques où « je suis le corps »¹¹⁹, pour ne pas évoquer la psychothérapie anglo-saxonne actuelle qui se nomme « thérapie » pour ne pas être réduite au seul aspect « psychique » et penser l'être avec son corps comme une totalité.

Il semblerait étonnant que l'on parte de la réflexivité pour aborder la distinction du « soi » et du « à soi », mais en y regardant de près, cela n'est pas si étonnant car l'on vise un moment performatif, une sorte de « cogito » avant la lettre (« Je suis en train de parler avec toi et toi de parler avec moi, ici et maintenant »). On n'insiste jamais assez sur l'absurdité du syntagme « ici et maintenant » : le « ici » correspond à l'espace, le « maintenant » correspond au temps. Le temps et l'espace sont des constantes à priori pour un Kant, mais non pas pour un Einstein. Quand Lacan estime qu'avec l'introduction de son « objet petit a » il faut reformuler « toute l'esthétique transcendantale », il est parfaitement en accord avec la physique de son temps : « En effet, notre expérience pose et institue qu'aucune intuition, aucune transparence, aucune *Durchsichtigkeit*, comme c'est le terme de Freud, qui se fonde purement et simplement sur l'intuition de la conscience, ne peut être tenue pour originelle, ni pour valable, et ne pourrait donc constituer le départ d'aucune esthétique transcendantale. »¹²⁰. Socrate se livre à une sorte d'intuition de la conscience, à un « ici et maintenant » avec Alcibiade, mais pour conclure qu'il faut l'Autre, la langue grecque, de même que l'œil aura besoin d'un autre œil pour se voir. L'œil est un bon exemple d'« objet petit a », pour la simple raison qu'il ne peut pas se voir lui-même. Il est opaque à lui-même, tout comme la conscience. Le moment « réflexif » du dialogue vise donc à confronter, par le biais de la performativité elle-même, le sujet de l'énonciation avec son propre énoncé.

Le paradigme de l'œil

Nous avons vu que la question délicate posée dans l'*Alcibiade* peut se résumer à « qu'est-ce que c'est que soi-même »¹²¹ ? Socrate s'emploie à dégager le "soi-même" de n'importe quelle activité humaine et ceci après qu'il ait obtenu l'aveu d'Alcibiade : « Par les dieux, Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis (Ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ

¹¹⁸ Levy, pp. 347-8.

¹¹⁹ Levy, p. 348.

¹²⁰ Lacan, J., Le séminaire, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 103.

¹²¹ Pradeau, p. 70 et suivantes.

Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς οἶδ' ὅτι λέγω, κινδυνεύω δὲ καὶ πάλαι λεληθέναι ἑμαυτὸν αἴσχιστα ἔχων.)» (127d). On peut résumer le nouveau pas qui sera franchi par l'explication suivante : ce n'est pas parce qu'on prend soin de ses chaussures (métier du cordonnier) que l'on prend soin de ses pieds. Les chaussures donc se différencient du « soi-même », identifié, dans ce premier temps de la démonstration, au corps propre. Ainsi, il est démontré (128a-d) que ce n'est pas par le biais d'une même technique (ἡ αὐτὴ τέχνη) que l'on prend soin de soi-même ni même des objets en lien avec soi. C'est ainsi que Socrate arrive à cette question radicalisée du "soi-même", qu'il formule ainsi : « Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même ? (αὐτὸ ταυτό) » (129b). Pradeau écrit au sujet de l'insuffisance de la technè pour saisir le "soi-même": « Les exemples techniques de 129c-129d distinguent ainsi le technicien des instruments ou outils dont il fait usage, avant qu'on puisse en tirer une leçon pour l'homme, qui sera donc dit différent des outils dont il se sert, mais aussi « différent de son propre corps » (129e) (...) la catégorie de l'usage permet d'établir, en 130c, que l'homme est une âme se servant d'un corps et d'objets »¹²². On introduit ainsi le paradigme de l'usage pour en dégager le "soi-même"¹²³.

Ce qui est étonnant, c'est qu'une fois prononcée cette formule repliée sur elle-même (« ce soi-même lui-même »), Socrate procède à cet échange performatif auquel nous avons déjà fait allusion, où l'instance tierce du démon est tout à coup effacée : Socrate parle à Alcibiade et Alcibiade parle à Socrate. Sauf que la médiation est aussitôt réintroduite, et Socrate rappelle que c'est par l'artifice du langage qu'ils sont en train de parler. Le langage donc, lui aussi, se différencie de celui qui l'emploie. Le dialogue avance ainsi en intensité, jusqu'à démontrer que la main dont on se sert pour faire quelque chose ne saurait être un exemple de "soi-même en lui-même" : « Eh bien, c'est là ce que je demandais à l'instant, s'il ne semble pas que celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont toujours différents » (129cd). La formule αὐτὸ ταυτό est employée à nouveau (130d) pour différencier ce qui est le « soi-même » de ce qui est « à soi » : quelques lignes plus loin, Socrate revient sur le moment performatif afin de distinguer à nouveau le moyen par lequel il s'adresse à Alcibiade (le langage) et Alcibiade lui-même, c'est-à-dire son âme (130e).

¹²² Pradeau, pp. 70-1.

¹²³ Notons qu'il y a deux anecdotes de Diogène qui ont trait à l'usage, pour en distinguer le corps propre comme le soi-même, et que ces deux exemples impliquent la main comme ce qui est essentiellement propre, cf. Milner, J.-C., *Les nœuds de l'amour*, Paris, Navarin, p. 22.

La performativité devient pure et simple présence, quand Socrate rappellera à Alcibiade qu'il est le seul à rester, quand les amants sont partis : « Eh bien moi, je suis celui qui ne s'éloigne pas, mais qui reste quand le corps perd son éclat et que tous les autres se sont éloignés » (131d). Et Alcibiade d'ajouter : « Et tu fais bien, Socrate. Puisses-tu ne pas t'éloigner ? ». Voilà ce qu'Alcibiade a à lui dire : reste à mes côtés, quelque chose de la métaphore de l'amour est achevé. La preuve de ce renversement de rôles est que Socrate se déclare comme *érômenos* : « Voilà bien tu en es ; il ne semble n'y avoir et il n'y a pas d'autre amoureux d'Alcibiade, fils de Clinias, si ce n'est un seul qui est, lui, digne d'être aimé : Socrate » (131 d-e). Ceci indique bien que c'est Alcibiade qui demande et Socrate qui se fait demander, comme l'indique la suite du dialogue, suite qui ne fait que revenir sur le début : « Mais ne disais-tu pas que je t'avais devancé de peu en t'abordant, car tu voulais venir à moi le premier pour m'adresser la parole et me demander pourquoi j'étais le seul à ne pas m'éloigner de toi ? » (131e).

La réponse socratique à la demande d'Alcibiade consiste à affirmer qu'il faut se connaître soi-même avant de s'aventurer dans quoi que ce soit. C'est par l'inscription de l'oracle de Delphes, le même oracle qui lança Socrate dans sa « mission » philosophique, que l'on introduit une notion différente de celle de l'usage. Mais comme le signale Pradeau, Alcibiade pose une question très pertinente : « Il me semble que tu parles bien, Socrate, mais essaie de m'expliquer de quelle manière nous pourrions prendre soin de nous-mêmes » (132b). L'apologue employé par le dialogue est celle que l'on connaît comme « le paradigme de la vue ».

Socrate : « Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue »

Alcibiade : « Que veux-tu dire par là ? »

Socrate : « Examine la chose avec moi. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : « regarde-moi toi-même », comment comprendrions-nous cette exhortation ? Ne serait-ce pas de regarder un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même ? (ἄρα οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν, εἰς ὃ βλέπων ὁ ὀφθαλμὸς ἑμὲλλον αὐτὸν ἰδεῖν) » (132d).

Ainsi, l'œil (ὁ ὀφθαλμός) est introduit comme tel dans le dialogue. On passe de la vue, une perception, à l'organe qui la supporte. On introduit l'œil parce que c'est la partie du corps de l'autre où on peut se voir soi-même : l'œil ne sert que de miroir.

Socrate : « N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans sa pupille comme dans un miroir, ce qu'on appelle aussi la poupée, car elle est une image de celui qui regarde ? »

Alcibiade : « Tu dis vrai »

Socrate : « Donc, lorsqu'un œil observe un autre œil et qu'il porte son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire ce par quoi il voit, il s'y voit lui-même »

Alcibiade : « Tu dis vrai »

Socrate : « Mais si, au lieu de cela, il regarde quelque autre partie de l'homme ou quelque autre objet, à l'exception de celui auquel ce qu'il y a de meilleur en l'œil est semblable, alors il ne se verra pas lui-même » (132e-133a).

L'œil de l'autre est ainsi un simple miroir, à travers lequel on se voit. Mais ce processus va aussi en intensité, de telle sorte que c'est l'œil qui veut se voir lui-même :

Socrate : « Ainsi, si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un œil et porter son regard sur cet endroit où se trouve l'excellence de l'œil. Et cet endroit de l'œil, n'est-ce pas la pupille ? » (133b, nous soulignons).

Et, bien entendu, il va de la pensée et de la réflexion comme il en va de l'œil : « Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion ? ». Voilà ce qui est à retenir: 1) l'œil ne peut pas se voir lui-même : nous sommes donc face à une impossibilité et, 2) l'œil a recours à un autre œil pour suppléer à cette impossibilité.

Dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan prend comme exemple d'« objet petit a » l'œil, dans la mesure où il ne peut se voir lui-même. Cela indique que la vision ne peut voir ce qui lui permet de voir. C'est un exemple de la castration à laquelle est soumis l'être parlant car l'Autre le condamne à une incomplétude foncière, ce qui fait que le sujet se perd lui-même. En cela, il n'y a pas de « connais-toi toi-même » pour la psychanalyse. Il est étrange que Lacan n'ait jamais pris comme référence de cette

impossibilité alors même qu'il met en rapport, tout comme Lacan, la vision et la conscience comme deux instances qui se révèlent être opaques à elles-mêmes. Par contre, Lacan prend comme exemple de cette mêmeté un vers de Paul Valéry que l'on trouve dans son poème « La Jeune Parque » et dans lequel on lit : « je me voyais me voir ». Pour Lacan il s'agit là d'une méconnaissance profonde de l'impossibilité dont il est question dans notre dialogue. « Je me voyais me voir » coïncide ponctuellement avec la formule du cogito cartésien : « Je pense donc j'existe », sauf que pour cette dernière formulation nous pouvons apercevoir plus facilement qu'il y a un montage, le même que pour le poème de Valéry, où l'on veut croire à une simultanée impossible comme telle. Nous reprendrons volontiers la remarque de Jaakko Hintikka à propos du cogito cartésien qui l'analyse comme étant essentiellement performatif. il cite une publicité française qui dit « Je pense, donc Descartes existe » et considère que cette publicité est idiote et contredit la valeur performative du cogito, car même si c'était Descartes qui l'énonçait, vu que la formule est énoncée troisième personne, elle ne vaudrait pas en tant que performative¹²⁴. Pour qu'il y ait performativité, il faut que ce soit le sujet lui-même qui formule l'énoncé à la première personne. Mais la chose se complique si l'on considère que même le sujet ne peut même se penser lui-même. Il n'y a pas de simultanée entre lui et sa pensée sur lui-même : l'Alcibiade ne fait que mettre en lumière cette impossibilité à travers le paradigme de la vue, qui n'est rien de moins qu'un exemple de la scission du sujet, ainsi que de la *Spaltung* entre la vision et le regard par le biais de l'organe qui sert à la fonction de la vue.

L'inversion de rôles dans l'*Alcibiade*

Socrate est atopique. Par ailleurs, sa bizarrerie est un trait essentiel de sa personnalité et du personnage qu'il est devenu, surtout après l'oracle de Delphes (nous traiterons de cette « mission » qu'il croit devoir accomplir et de cette « bizarrerie » dans notre deuxième partie consacrée au démon de Socrate). Du fait même de son *atopia* et de sa bizarrerie, Socrate ne pouvait pas se présenter à Alcibiade comme un simple aimant. Socrate ne saurait être un simple aimant, mais, au fond, comme nous l'avons dit, à qui s'adresse-t-il sinon à un aimé qui n'est pas un aimé comme les autres ? Ph. Segonds insiste sur ce point dans l'étude précitée : « Socrate déclare qu'il aurait depuis longtemps renoncé à son amour pour Alcibiade s'il avait reconnu qu'il n'était qu'un aimé

¹²⁴ Hintikka, J., "Cogito, ergo quis est?", *Revue International de Philosophie* vol. 50, 1996, pp. 5-21.

ordinaire. »¹²⁵. Sans cette donnée clé, nous ne comprenons rien au dialogue et à l'inversion de rôles. Dans son séminaire sur le transfert, Lacan souligne ce point capital chez Socrate : il refuse d'être l'aimé. Position qui n'est pas simple, car il est beaucoup plus facile de ne pas déclarer sa flamme à quelqu'un qu'au contraire, de se refuser une fois que l'autre nous a déclaré sa flamme. Il est aussi plus facile d'y céder. Socrate ne cède pas, car il sait quelque chose : « parce qu'il sait, il n'aime pas », dira Lacan. Mais, au fond, ce n'est pas de cette même position subjective que témoigne l'attitude d'Alcibiade ? Il refuse d'être l'aimé – sauf qu'à différence de Socrate, probablement, il ne sait pas pourquoi.

Alcibiade refuse les amants vulgaires parce que lui-même n'est pas un simple aimé. Si Socrate l'a longuement observé et souligne dans son éloge le désir de grandeur d'Alcibiade qui le pousse à refuser ce qui lui est offert, c'est parce que c'est surtout sur la base de ce refus qu'il l'admire le plus ou, plus précisément, qu'il admire quelque chose en lui : « Enorgueilli par toutes ces choses, tu as dominé tes amoureux, et ceux-là t'étant parfaitement inférieurs t'ont été soumis, ce qui ne t'a pas échappé » (104c). Et plus loin : « Il est difficile à un amoureux de s'avancer vers un homme qui ne se laisse pas dominer par ses amoureux » (104e). Ces mots indiquent l'essentiel de la position subjective du personnage : refus d'apprendre d'un autre, refus des amants, refus de se considérer comme un *érôménos*. Mais il serait parfaitement faux de croire qu'Alcibiade se distingue par le seul refus, par une sorte de négativité : ce qu'on lit dans le texte est plus précis et signale la présence d'un désir décidé, non pas un désir sans limite mais, bien au contraire un désir qui ne se contente pas des biens en général. Ceci montrerait bien que l'éloge d'Alcibiade de la part de Socrate, qui est en miroir avec l'éloge de Socrate fait par Alcibiade dans *Le Banquet*, ne se limite pas à une simple tromperie, à une manière d'approcher le jeune homme, à une stratégie de séduction, ce qui alignerait Socrate parmi les amants vulgaires – Socrate vise ce qu'il y a de plus vrai chez le jeune homme : il refuse ce qui lui est donné, il désire au-delà.

Citons l'éloge d'Alcibiade, car ce ne sont pas que des mots : « Pendant ce temps, j'ai observé dans quelles dispositions tu avais été avec tes amoureux et j'ai remarqué ceci : pourtant nombreux et orgueilleux, pas un qui n'ait fui loin de toi rebuté par ton arrogance. Le motif de ton orgueil, je vais te l'exposer. Tu prétends n'avoir besoin de

¹²⁵ Segonds, p. XVI.

personne, car les moyens mis à ta disposition sont si grands que tu n'as besoin de rien, en commençant par le corps et en finissant par l'âme : d'abord, déjà, tu te penses très beau et très important, et à ce sujet il est clair pour tout le monde que tu ne mens pas. Ensuite, tu es issu de l'une des familles les plus entreprenantes dans ta propre cité, qui est la plus grande des cités grecques. Du côté de ton père, tu as des amis et des parents nombreux et excellents qui, s'il le fallait, viendraient à ton aide ; et du côté de ta mère, d'autres qui ne sont ni moins nombreux ni moins excellents. Mais plus important que tout ce dont je viens de parler, tu penses avoir à ta disposition la puissance de Périclès, fils de Xanthippe, que ton père a laissé comme tuteur à toi et à ton frère, celui qui peut faire ce qu'il veut non seulement dans cette cité, mais aussi dans toute la Grèce et dans de nombreuses et grandes nations barbares. J'ajouterai encore que tu fais partie des riches. Pourtant, c'est à ce sujet que tu me sembles le moins fier. Enorgueilli par toutes ces choses, tu as dominé tes amoureux » (104b-c). Mais ce n'est naturellement pas tout, car Socrate ajoute : « Si quelque dieu te disait : « Alcibiade, que veux-tu ? Continuer à vivre ayant ce que tu as maintenant, ou mourir à l'instant même, s'il ne t'était pas possible d'acquérir davantage ? Il me semble que tu préférerais mourir. » (105a). Cet éloge montre bien qu'Alcibiade ne saurait se contenter de quoi que ce soit, qu'aucunement l'amoureux de service ne pourrait le satisfaire et que, pire encore, aucun aimé, puisqu'Alcibiade se comporte lui-même en érastès.

Nous avons déjà exclu l'hypothèse d'un Alcibiade érôménos. Ce que Socrate dit, c'est que rien de ce qu'il a ne saurait le contenter. Mais il n'est pas plus satisfait en tant qu'amant, il domine et méprise ceux qu'il domine, en les considérant inférieurs à lui. Autrement dit, Socrate décèle chez Alcibiade un homme dont aucun désir ne peut être satisfait qui ne peut se satisfaire d'aucun désir, il veut plus encore et non seulement plus que ce qui lui est offert, mais un « plus » au-delà de tout bien offert. Il est donc étonnant que l'on puisse appliquer à Alcibiade la description lacanienne de l'amant perpétuel, dont le désir ne peut être qu'insatisfait. Nous citons : « L'érastès, l'érôn, l'amant, est conduit vers un lointain érôménos, par tous les érôménos, tout ce qui est aimable, digne d'être aimé, lointain, érôménos. », ce propos pourrait s'appliquer textuellement à l'éloge que fait Socrate, où l'amoureux (amant) est refusé comme tel, dominé comme un érôménos. Lacan continue : « Le problème est alors de ce que signifie, de ce que peut continuer à signifier, au-delà de ce franchissement, de ce saut marqué [Lacan précisait juste avant : « de quelque chose qui est au-delà de tous les objets »], ce qui se présentait

au départ de la dialectique comme *ktèma*, comme but de possession »¹²⁶. On voit bien que cette description néglige les biens en général, la possession comme telle (Socrate dit : « J'ajouterai encore que tu fais partie des riches. Pourtant, c'est à ce sujet que tu me sembles le moins fier »), et surtout qu'elle indique qu'Alcibiade ne s'arrête pas à l'*érôménos*, si aimable soit-il. Elle fait du sujet décrit un amant sans limites au sens où il n'est pas borné aux aimés. Nous avons déjà vu que Lacan précise cette position subjective singulière par ce phénomène où l'amant devient *érôménos* par la force de son désir : « Sans doute le pas que nous avons fait marque-t-il assez que le terme de la visée n'est plus au niveau de l'avoir, mais au niveau de l'être, et aussi bien que, dans ce progrès, dans cette ascèse, il s'agit d'une transformation, d'un devenir du sujet, d'une identification dernière avec ce suprême aimable. Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer, si l'on peut dire, dans son moi idéal. *Plus il désire, plus il devient lui-même désirable* »¹²⁷. On croirait que Lacan parle d'Alcibiade de l'*Alcibiade* : « plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer, si l'on peut dire, dans son moi idéal », c'est la situation décrite par Socrate quand il aborde Alcibiade pour la première fois.

Il est en droit de s'aimer dans son moi idéal, et c'est la raison pour laquelle il « n'a besoin de personne » (104a) : il est en quelque sorte un « travailleur décidé », comme dirait Lacan à propos du psychanalyste guéri de sa propre névrose et, sans doute aussi, guéri de la psychanalyse. On peut déceler dans ce syntagme lacanien (« travailleur décidé ») un double croisement entre l'hystérie et l'obsession (ou entre les hommes et les femmes, ce qui revient presque au même). L'hystérique est décidé(e) – l'obsessionnel est travailleur (il est en permanence travaillé par ses symptômes). L'hystérique est décidé, mais ne veut pas travailler – l'obsessionnel, lui, travaille sans arrêt, mais ne se décide jamais. Le travailleur décidé, comme le « guerrier appliqué » de Paulhan, n'a besoin de personne et porte sa visée très loin, au-delà de tout ce qui lui est offert. Rien ne l'arrête.

¹²⁶ *Le transfert*, p. 158.

¹²⁷ *Le transfert*, p. 158 (nous soulignons).

Socrate : « un Sade en plus drôle »

Nous avons déjà cité le propos de Lacan quand il indique que Socrate met en acte une « perversion sans objet ». Il affirme également qu'il est « un Sade en plus drôle »¹²⁸. On connaît la conjecture de Lacan au sujet de Sade, quand il considère que l'expérience sadienne (ce que Sade écrit et décrit) est bel et bien « sadique », mais que le fantasme sadien ne l'est pas du tout et qu'il est bien plutôt « masochiste ». Sade permute en quelque sorte, en changeant de rôle¹²⁹.

Affirmer que Socrate est un Sade en plus drôle peut se décliner suivant plusieurs strates. A partir du moment où il déroute les autres en produisant en eux de l'angoisse, on peut affirmer qu'il se situe proche de la perversion, sadienne ou non, puisqu'une des définitions de Lacan de la perversion est celle d'angoisser l'autre. Socrate est décrit aussi comme celui qui « dupe » les autres, qui les contrarie, en manifestant même une certaine cruauté. Mais on peut aussi cerner cette approche en évoquant ce double aspect appliqué à Sade : tantôt sadien, tantôt masochiste. Pour qu'il y ait cette bivalence, il faut bien que le sujet puisse changer de place, muter, permuter d'une fonction à une autre. C'est bien ce qui arrive, de façon certes très rapide et presque schématique, à Socrate dans *l'Alcibiade*.

Socrate se présente dans un premier temps comme aimant, alors qu'il dira à Alcibiade, plus tard dans le dialogue, que c'est lui, Socrate, qui est « digne d'être aimé » (131e). Quant à Alcibiade, nous avons déjà suffisamment discuté sur son statut d'aimant contredisant la place qui lui est traditionnellement dévolue, à savoir celle de l'aimé. L'ironie socratique facilite la permutation, en ce sens qu'après la confrontation avec Socrate, l'interlocuteur est censé ne plus être dans la même position subjective qu'au début du dialogue. Nous nous permettons de pointer cette opération de la permutation parce qu'elle nous semble être au cœur aussi bien de la dialectique socratique que de l'acte analytique. Le névrosé moyen se présente comme celui qui souffre de ne pas être ce qu'il croit aux yeux des autres, et notamment de ne plus être l'objet qui manque à l'autre. Les fantasmes, au sens des rêves diurnes, des rêves de puissance et d'ambition, remplissent la vie psychique du névrosé. Le processus analytique implique une mise en question de cette position subjective par une sorte de traumatisme opéré par l'acte

¹²⁸ *Le transfert*, p. 106.

¹²⁹ Lacan, J., *Kant avec Sade*, Ecrits, Paris, Seuil, 1966.

analytique : le sujet n'est pas ce qui manque à l'autre et, au contraire, il doit faire l'expérience de ce qui lui manque à lui, il doit passer l'épreuve de ne pas être l'objet du désir de l'autre. C'est bien ce qui arrive à Alcibiade, qui doit renoncer à son idéal de puissance non pas parce qu'il ne désire plus avoir une renommée mondiale, mais bien plutôt parce qu'il est disqualifié de sa prétention de savoir, il doit faire l'épreuve de sa propre ignorance.

Socrate est plus drôle en un sens précis : il est érotique là où un Sade se noie dans la monotonie répétitive de son fantasme sadien. Il est érotique surtout parce que, comme nous le verrons dans la troisième partie de notre travail, il se situe plus du côté du comique que du tragique : il croit davantage à la contingence qu'introduit Eros, contingence qui doit passer l'épreuve de la « métaphore de l'amour », du changement subjectif qui fait que l'aimé devient aimant. Sade quant à lui est plus proche du tragique, condamné à n'être que l'instrument de la « voix de la nature » à laquelle il obéit aveuglément. La psychanalyse selon Lacan abandonne le tragique lié par Freud à l'Œdipe pour ouvrir la voie du désir, ce qui oblige l'analysant à inventer une solution singulière adaptée à sa plainte.

Déjà converti ou l'amour raté.

Juste un dernier mot à propos d'Alcibiade et de la permutation ratée qui est la sienne. N'oublions pas que Lacan estime qu'Alcibiade n'a pas besoin d'une psychanalyse¹³⁰. Il est donc déjà converti avant sa rencontre avec Socrate. Socrate arrive avec un temps de retard, ce qui est souvent le cas dans ce type de situation : c'est qu'il était trop médecin, il voulait guérir Alcibiade, alors que celui-ci était, en quelque sorte, déjà guéri, comme c'est le cas, par exemple, d'un grand nombre de toxicomanes de nos jours (qu'on nous permette cette comparaison un peu brutale). B. Lévy cite l'excellent ouvrage de Marie-Claire Galpérine, *Lecture du Banquet de Platon*, où l'auteur semble saisir la singularité du désir d'Alcibiade, citation que nous nous permettons d'évoquer ici : « Que voulait-il [elle parle d'Alcibiade] sinon recevoir de cet homme « divin » [Socrate] la sagesse divine qu'il contient, la faire sienne et par elle posséder la terre. »¹³¹. L'auteur traite ici de l'Alcibiade du *Banquet*, c'est-à-dire d'un troisième temps par rapport au jeune Alcibiade qui nous

¹³⁰ *Le transfert*, p. 183.

¹³¹ Galpérine, *Lecture du Banquet de Platon*, p. 53.

occupe, car c'est un Alcibiade qui est déjà à la dérive, il est une cause perdue, un excité, ivre mort, plus proche de la tragédie que d'une quelconque comédie salutaire (la fin d'une analyse, il vaut mieux qu'elle soit comique plutôt que tragique). Il va droit dans le mur, notre Alcibiade. Fini la vieille époque, la première rencontre presque complice avec Socrate. Disons les choses comme elles sont: il est à ce moment déjà allé trop loin et c'est de cela que témoigne le spectacle lamentable de la fin du Banquet. Galpérine nous parle de cet Alcibiade là. Il est important de le saisir, car on peut avoir l'impression, dans le dialogue l'*Alcibiade*, que tout n'est pas raté, qu'il y a encore des moments d'hésitation, qu'il pourrait être « converti » ou, plus précisément, qu'il pourrait se « déconvertir », c'est-à-dire, que quelque chose de sa certitude presque délirante pourrait encore être ébranlée. Comme c'est souvent le cas, il n'en est rien. Donc Galpérine nous parle de son désir illimité de posséder, de posséder la terre entière, ce qui à l'époque voulait dire « tout ». Elle continue par ces mots : « Etre le premier à Athènes ne saurait lui suffire. Il regarde vers la Perse. Et vers l'Italie. Ce qu'il lui faut c'est l'empire [c'est-à-dire tout]. En ce cœur bouillant vit un rêve qui, à peine un siècle plus tard, sera réalité pour Alexandre. N'est-ce pas ce même désir, celui d'être maître du monde, qui a porté Zeus à avaler Mètis ? Réussir en toutes ses entreprises, déjouer tous les plans de ses ennemis, c'est l'œuvre de la Pensée, qui est la ruse suprême. ». Et voici la remarque qui nous intéresse au plus haut point : « Ce n'est pas en elle-même que la Pensée paraît précieuse à Alcibiade, c'est comme source de réussite. Il est fidèle en cela à la vieille idée grecque de la *sophia* comme *mechanê*, comme invention du moyen. Elle n'est donc pas une fin. Et l'ultime objet du désir n'est pas de contempler, il est de posséder et de dominer. L'ambition d'Alcibiade (...) est, en son essence même, désir d'avoir toujours plus, d'étendre toujours plus loin son pouvoir, d'en reculer indéfiniment les limites. C'est ce que Platon appelle *pleonexia*, *désir à jamais inassouvi, qui ne peut s'arrêter à aucun objet*, désir qui se dévore lui-même et conduit un être à sa perte »¹³². La phrase soulignée ne peut pas ne pas nous rappeler le passage cité du séminaire sur le transfert, où « le sujet porte loin sa visée », en sorte qu'aucun objet ne peut le satisfaire.

B. Lévy indique qu'il s'agit du désir de l'aimé et non de l'aimant : l'aimé ne supportant plus son statut et cherchant autre chose. Cela est en consonance avec le mot « progrès » employé par Lacan dans son propos « le terme de la visée n'est plus au niveau de l'avoir, mais au niveau de l'être, et aussi bien que, dans ce progrès (...) il s'agit d'une

¹³² *Lecture du Banquet de Platon*, p. 54 (nous soulignons).

transformation »¹³³. C'est une transformation, une conversion, un retournement d'où le sujet sort changé. Il importe de souligner qu'il s'agit du désir de l'aimé, mais à condition de comprendre que l'aimé mute à une position d'aimant et qu'il redeviendra aimé par la suite.. Nous nous expliquons : « plus il désire, plus il devient lui-même désirable » signifie que la visée de l'aimé devenu aimant est si lointaine qu'il devient aimé, aimable, désirable pour les autres – ces autres qui ne le contenterons jamais. Galpérine décrit ainsi le ratage de la « cure » socratique et même la mauvaise foi d'Alcibiade : « Ce n'est pas en elle-même que la Pensée paraît précieuse à Alcibiade, c'est comme source de réussite »¹³⁴.

Voici les derniers échanges entre Socrate et Alcibiade, à la fin du dialogue :

Socrate : « Sais-tu alors comment échapper à l'état dans lequel tu te trouves à présent ?

Car je ne peux nommer cet état devant un homme si beau »

Alcibiade : « Oui, je le sais »

Socrate : « Comment ? »

Alcibiade : « Si tu le veux, Socrate »

Socrate : « Tu parles mal, Alcibiade »

Alcibiade : « Mais comment faut-il le dire ? »

Socrate : « Si dieu le veut »

Alcibiade : « Je le dis donc ; mais j'ajoute toutefois qu'il y a là un risque que nous échangions nos rôles, moi prenant le tiens et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je te suive pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue » (135c-d).

On voit bien que dans la réplique « Si tu le veux, Socrate », Alcibiade cherche encore à plaire à Socrate, ce qui montre qu'il est passé d'un aveuglement à un autre. Quant à la réplique « Je le dis donc », prouve également qu'il ne peut pas nommer le dieu et qu'il n'a pas eu cet accès au « père véritable » dont parle Proclus. Pour finir, le changement de rôles que décrit Alcibiade prouve aussi qu'il se prend lui-même comme le pédagogue alors qu'il était censé réaliser ce qui en était de sa propre ignorance. L'éloge de Socrate fait par Alcibiade à la fin du *Banquet* sera explicite quant à l'effet que produit Socrate sur lui mais sans que rien de sa position subjective n'ait été mis en cause.

¹³³ *Le transfert*, p. 158 (nous soulignons).

¹³⁴ Galpérine, pp. 53-4.

DEUXIEME PARTIE
SUR LA FOLIE DE SOCRATE

Sur la folie de Socrate

« On lui demanda ce qu'il lui semblait de Socrate;
il répondit que c'était un fou » (Diogène-Laërce).

Πολλὰ μορφὰι τῶν δαιμονίων
(Euripide, *Alceste*, 1159)

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de traiter de la personnalité de Socrate. Nous n'ignorons pas le caractère hardi d'une telle entreprise : quel intérêt y aurait-il de se prononcer sur les traits psychologiques d'un personnage dont nous ne connaissons presque rien de son existence réelle ? Rien que le fait de le considérer comme un « personnage », devrait jeter à terre toute tentative de psychologisation ou de psychobiographie. Nous tenons donc à dissiper les malentendus : à aucun moment nous n'avons traversé l'esprit de faire une analyse psychologique ou psychanalytique de l'Athénien Socrate. Au contraire, nous voulons que les dires et les écrits sur ce personnage servent la psychanalyse à comprendre comment le sujet Socrate devient une sorte de « symptôme » du monde dans lequel il baigne. Le Socrate-symptôme est ainsi une des facettes de notre hypothèse et de notre analyse. Par ailleurs, la non existence réelle d'un personnage ne nous empêche pas de nous pencher sur ses traits les plus saillants et d'apprendre beaucoup, parfois plus que ce que notre clinique nous enseigne : *Médée* n'a jamais existé, c'est un personnage de la littérature, mais son existence littéraire sert à Lacan pour rendre compte du désir féminin¹³⁵.

Il y a lieu d'isoler les traits psychologiques « purs », non équivoques, constants et non arbitraires, que nous pouvons percevoir dans les différents écrits sur Socrate et qui cherchent à caractériser l'homme qu'il a été. Nous pouvons par exemple accorder une fiabilité et une validité à certains de ses traits, pour la simple raison qu'ils ne peuvent pas avoir été « inventés » - et quand bien même ils auraient été inventés, cela ne change rien à la pertinence de notre analyse : nous supposons alors que devrais « cliniciens » ont inventé ces traits psychopathologiques, car pour certains nous avons dû attendre jusqu'à l'existence de la psychiatrie moderne pour connaître leur existence (cette seule

¹³⁵ Lacan, J. Le séminaire, L'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1968.

hypothèse, à savoir la pertinence d'une clinique psychiatrique qui préexisterait à la clinique psychiatrique moderne, mériterait une longue étude en raison de l'existence des « invariances » psychopathologiques que cela suppose).

Mais nous pouvons aussi considérer qu'Athènes aurait « toléré » ce fou, Socrate, pendant le temps de sa démocratie, comme un luxe que la société athénienne se serait octroyé à elle-même, luxe qui est par définition coûteux.

Nous sommes conscients aussi de nous jeter à corps perdu dans une entreprise vieille d'au moins deux siècles, à savoir celle du « problème de Socrate ». C'est un « problème » qui a au moins le mérite de ne pas avoir de « solution ». Comme il n'y a pas de solution, toutes les propositions sont admises.

Quand nous voulons traiter de la personnalité de Socrate, nous ne pouvons pas esquiver les antécédents, à savoir les tentatives, déjà entamées par d'autres auteurs, en matière de psychologie socratique, pour déceler qui était Socrate, comme c'est le cas de Jean-Francois Lélut.

Le Socrate de Lélut

Jean-Francois Lélut (1804-1877), psychiatre français qui travailla à l'hôpital de Bicêtre, à La Salpêtrière et à la prison de la Roquette, publie une thèse sur le « démon de Socrate » en 1836. Son livre, réédité en 1856, augmenté d'une préface, tente d'expliquer et de justifier sa démarche initiale, celle d'évoquer sans aucune ambiguïté la folie de Socrate. Son ouvrage avait été plutôt mal réceptionné par la critique de l'époque, c'est pourquoi l'auteur revient dans sa préface sur les intentions scientifiques d'un ouvrage publié vingt ans auparavant. Dans sa préface, le docteur Lélut revient volontiers sur sa thèse afin de réaffirmer ce qui lui avait valu une certaine désapprobation académique, à travers deux certitudes : « la première, que sur le sujet de ce livre, la démonstration et l'explication du fait du Démon de Socrate, j'avais trouvé et je disais la vérité ; la seconde, que cette vérité, telle que je l'exposais, et avec son cortège de preuves, ne pouvait manquer d'apparaître à tous aussi claire, aussi éclatante, qu'elle m'était apparue à moi-même (...) La première de ces persuasions est encore, et plus que jamais, la mienne, et cette préface a pour objet d'en témoigner une fois de plus (...) Quant à la seconde, elle

constituait, je l'avoue, une illusion bien naïve, et que je n'ai pas tardé à perdre »¹³⁶. Voilà le ton de cette deuxième préface qui n'attend rien des lecteurs mais dont l'auteur ne reste pas moins persuadé de la vérité dite et démontrée et par tous ignorée.

Lélut se plaint de l'incompréhension à laquelle sa thèse a été soumise, alors que, selon lui, si l'on faisait abstraction du personnage Socrate, il était évident qu'il s'agissait d'un aliéné, d'un halluciné et d'un fou : « oubliant qu'il s'agissait de Socrate ; perdant de vue la grandeur du nom, pour ne voir que la réalité du fait ; parcourant imperturbablement la chaîne de mes déductions ; passant d'un de leurs termes à l'autre, suivant ce procédé tout algébrique : $a = b$; $b = c$; $c = d$; donc $a = d$; et arrivant ainsi à cette équation définitive, Socrate = fou »¹³⁷.

On voit clairement que Lélut se réclame du discours scientifique qui, comme tel, fait abstraction de l'avis de la doxa. Pourtant, l'auteur semble se plaindre de l'incompréhension des spécialistes eux-mêmes qui ne peuvent penser le sujet traité qu'en tant que profanes : « Mais, je le reconnais, et je le répète, aux yeux de tout autre que moi, une semblable affirmation devait paraître exorbitante, monstrueuse, ridicule, et je n'ai certainement pas entendu tous les rires qui ont accueilli l'apparition du livre dont elle constituait le fond. »¹³⁸. Lélut est donc seul avec sa découverte et sans doute son livre lui a porté plus de préjudice que de reconnaissance, comme témoigne le verdict, très dur, d'un de ses maîtres en philosophie : « C'est un grand courage, me dit-il, peut-être un peu ironiquement, que le courage que vous avez eu de croire tout ce que vous dites de Socrate et surtout de l'imprimer. Il y a véritablement à cela de l'hardiesse. Est-ce qu'en écrivant votre ouvrage, en y rapprochant du grand homme qui en fait le sujet, ces pauvres esprits dégradés que vous traitez dans vos hospices, la plume ne vous a pas tremblé dans les mains ? Est-ce que votre esprit n'a pas tremblé lui-même ? Est-ce que vous ne vous êtes pas demandé quelquefois lequel était l'halluciné, de vous ou du maître de Platon, du maître de tout philosophe ? »¹³⁹. Il répond dans sa préface, vingt ans après, au vieux professeur de philosophie, pour revendiquer sa position, très ferme et convaincue : « Hélas ! tout grave que fût le problème, je n'avais conçu aucun doute sur la solution que j'en avais donnée. Ma plume, en l'écrivant, n'avait pas tremblé (...) Aussi descendis-je de chez lui, très défiant assurément du succès de mon idée, mais m'en

¹³⁶ Lélut, L. F., *Du démon de Socrate*, Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire, Paris, Baillière, 1856 (deuxième édition), p. 5.

¹³⁷ *Du démon de Socrate*, p. 7.

¹³⁸ *Du démon de Socrate*, p. 7.

¹³⁹ *Du démon de Socrate*, pp. 9-10.

remettant de cela au temps, et murmurant, toute comparaison à part, *l'e pur si muove* de Galilée »¹⁴⁰.

Mais plus intéressante encore est la manière dont, avec vingt ans de recul, Lélut réfléchit à son travail : comme il est dit dès les premières lignes de sa préface, il est question du traitement de la vérité. Il écrit : « j'avais trouvé et je disais la vérité » ; « cette vérité, telle que je l'exposais, et avec son cortège de preuves, ne pouvait manquer d'apparaître à tous aussi claire, aussi éclatante, qu'elle m'était apparue à moi-même ». Qu'est-ce que cela veut dire sinon qu'à l'heure de traiter avec la vérité on la confond avec l'exactitude des faits, avec l'objectivité et « son cortège de preuves » ? Il est ainsi curieux de traiter de Socrate qui, justement, était une sorte d'accoucheur de la vérité, par l'exactitude des faits. Lélut *oublie* qu'il est en train de parler de Socrate, il se situe ainsi à la place du scientifique, il opère à travers le sujet de la science, il ne fait qu'extraire les faits cliniques à travers sa grille à lui, qui est la grille de la psychiatrie de son époque, une psychiatrie qui était précisément humaniste, pour autant qu'elle trouvait dans la folie une maladie objectivable et non une disposition morale.

Lélut traite de la vérité, cette même vérité que Socrate veut « produire », comme un synonyme de l'exactitude. Que voulons-nous dire par là ? Que Lélut ne parle pas de la même vérité dont parle la philosophie de Platon. Lélut confond donc vérité et exactitude. Il évoque dans sa préface l'autre voie, celle qui lui aurait sans doute permis d'être lu et entendu autrement, touchant ainsi au plus près de ce qu'il voulait transmettre : « Mais la question ainsi posée, fallait-il, au lieu d'y entrer hardiment, s'arrêter à mi-chemin, fallait-il, en d'autres termes, ne la résoudre qu'à demi-mot ? »¹⁴¹. Le préfixe « demi » est employé à deux reprises dans la même phrase. Nous n'avons pas besoin de rappeler l'aphorisme lacanien selon lequel la vérité on ne peut que la mi-dire¹⁴². Que la science positiviste ait mis à la même place exactitude et vérité est un fait datable : que cette co-appartenance soit mise en doute, est en quelque sorte inhérent à ladite proposition¹⁴³. Lélut répond lui-même à la question de traiter la vérité à demi-mot : « Non d'abord, parce que le mot tout entier était déjà renfermé dans la simple réunion des textes ; non,

¹⁴⁰ *Du démon de Socrate*, p. 12.

¹⁴¹ *Du démon de Socrate*, pp. 16-7.

¹⁴² « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel. », Lacan, *Télévision, Autres écrits*, p. 509, pour ne citer que ce propos.

¹⁴³ « Selon la doctrine la plus récente, il est non seulement possible que la vérité procède de l'inexactitude, mais il faut tenir que l'inexactitude est la forme même de la vérité », Milner, J.-C., *L'universel en éclats*, Court traité politique 3, Verdier, 2014, p. 15.

ensuite et surtout, parce que ne résoudre la question qu'à demi-mot, c'était ne plus même la poser. Il fallait donc dire le mot tout entier, le gros mot »¹⁴⁴. On apprend donc que Lélut sait de quoi il parle : on aurait pu dire les choses autrement, les mi-dire, dire à demi-mot, être capable de s'arrêter à mi-chemin, mais c'est une décision subjective que de ne pas le faire, de presque s'identifier au sage athénien et se soumettre à un procès de la part de ses contemporains, un procès sans apologie. Il aurait pu traiter la chose autrement, avec des paroles douces : « Il fallait donc dire le mot tout entier, le gros mot, ne fût-ce que pour en faire admettre un plus doux (...) Ce mot plus doux, en effet, on a fini par l'admettre, ne s'apercevant pas qu'en admettant on admettait l'autre, ne s'apercevant pas surtout que l'acceptation de ce mot plus doux était, soit en thèse générale, soit en thèse particulière, l'unique fin de tout mon livre. »¹⁴⁵.

Pourtant, dans son plaidoyer, Lélut est obligé de se démarquer de l'exactitude, en trahissant ainsi sa démarche positiviste. S'il a été moqué par ses contemporains ce n'est pas parce qu'il était un scientifique – bien au contraire, son statut de médecin le protégeait d'une éventuelle attaque – mais bien plutôt parce qu'il s'était penché avec sa science sur un thème qui est obscur, et qui ne pouvait que le faire cataloguer de fantasque. Il s'en prenait à Socrate, ce qui était une chose à ne pas faire, mais surtout et comme le soupçonnait son professeur en philosophie, il risquait de se confondre avec son objet d'étude. Dans son plaidoyer donc, Lélut s'adresse à un de ses anciens patients, une personnalité célèbre qu'il ne nomme pas, bien entendu, pour lui demander de comprendre sa démarche, de valider, à partir de sa propre expérience de fou, son examen de la personnalité de Socrate : « Ne niez pas la trop réelle existence de ces démons imaginaires dont l'un a été votre familier. Venez en aide à celui de Socrate... »¹⁴⁶. Bref : le médecin des fous demande à un fou de venir à l'aide de Socrate, c'est-à-dire de Lélut. La confusion entre les fous et ceux qui les soignent devient plus patente quelques lignes plus bas, dans cette préface où Lélut n'entend pas modifier la moindre virgule à son texte sur la folie de Socrate : « Laissez-moi d'abord vous rappeler que nous vivons dans le même monde que vous, à côté de vous, fort honorés de ce voisinage », etc. Pourtant, nous le répétons, Lélut parle depuis sa psychiatrie humaniste, obligatoirement positiviste, ceci expliquant sans doute cela : « Pourquoi, en effet, en serait-il autrement ? Pourquoi les folies et les visions du pauvre, pauvre de bourse, pauvre d'esprit, ne

¹⁴⁴ *Du démon de Socrate*, p. 17.

¹⁴⁵ *Du démon de Socrate*, p. 17.

¹⁴⁶ *Du démon de Socrate*, p. 26.

pourraient-elles être comparées aux folies et aux visions du riche ? Pourquoi n'auraient-elles pas le même caractère, la même nature, ne porteraient-elles pas le même témoignage ? »¹⁴⁷.

Le cas Socrate : introduction

Le médecin Lélut utilise la grille clinique de la psychiatrie française de l'époque afin de déceler ce qu'il y avait de pathognomonique chez Socrate et qui le liait à la folie. Bien évidemment, il est facile de moquer l'auteur qui ne peut être autre chose qu'un aliéniste, plongé comme il l'était dans un discours scientifique, positiviste, bien caractéristique du XIX^e siècle. En ce sens, Lélut est un fils de son temps, il est lui-même un "sous-individu". Si l'on est sérieux, on doit admettre que c'est pour cette raison même qu'il faudrait s'intéresser à « son Socrate », au même titre qu'au Socrate de Platon de Xénophon, d'Aristophane ou de Kierkegaard. Rien ne nous autorise à relativiser la portée de l'analyse de Lélut, pas plus que celles des autres auteurs : on aimerait prendre au sérieux le propos de Lacan quand il dit être « sérieux » parce qu'il pense « en série » – on a le droit de mettre en série le Socrate de Lélut avec celui des autres. Il est d'usage de ridiculiser le travail de Lélut, à quelques exceptions près, comme c'est le cas de J. Pigeaud. Quant à nous, nous voudrions donner au travail de Lélut la place qu'il mérite dans son effort de saisir l'atopia de Socrate et, par là même, d'essayer d'expliquer l'atopia inhérente à tout être parlant.

Dans son ouvrage, Lélut fait la liste des signes et symptômes pathologiques que présentait le philosophe athénien, allant des hallucinations auditives à « l'extase de Potidée » (p. 155), sans oublier « sa singularité d'esprit » (p. 152), « l'action à distance » (p. 173) qu'il exerçait sur ses disciples, ni ses intuitions ou ses « croyances aux songes » (p. 189). Les échantillons les plus importants de ces symptômes se trouvent dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, à laquelle Lacan se réfère aussi quand il essaie de cerner la folie de Socrate¹⁴⁸. Lélut est lapidaire : « On ne peut, en vérité, rien voir, rien entendre de plus extravagant, de plus caractéristique de la folie »¹⁴⁹. Jackie Pigeaud, dans son article consacré à l'étude de Lélut, réduit les traits les plus caractéristiques de la folie de

¹⁴⁷ *Du démon de Socrate*, p. 38.

¹⁴⁸ *Le transfert*, p. 104.

¹⁴⁹ *Du démon de Socrate* p. 173-4.

Socrate à deux éléments principaux : les hallucinations et l'extase, à savoir le « démon » et « l'épisode de Potidée »¹⁵⁰. Pigeaud entérine la thèse de Lélut et explique même le fait que sa folie ait pu passer presque inaperçue à Athènes à partir du polythéisme : « Comment une société qui croit aux démons, qui vit avec les dieux, pouvait-elle percevoir l'anomalie du démon de Socrate ? »¹⁵¹. Ceci revient à dire que Pigeaud n'explique pas la folie à partir des données culturelles mais, bien plutôt, interprète la tolérance que cette société a eu à l'égard de la folie car elle-même donnait une explication sociologique de celle-ci : c'est comme lorsque Lévi-Strauss nous met en garde de ne pas croire à l'informateur indigène quand il se prend lui-même pour ethnologue. Non seulement la société athénienne était mal placée pour critiquer les croyances de Socrate mais, bien pire que ça, tout se prêtait à les justifier et justifier par là-même ses symptômes.

Reprenons certains axes de la personnalité de Socrate, dégagés par Lélut dans son étude, mais aussi par Pigeaud et même par Lacan dans son séminaire sur le transfert. Nous y ajouterons aussi notre propre analyse.

Réorientation existentielle

Nous reprenons cette notion, chère à la psychiatrie phénoménologique, reprise à son tour par le psychiatre danois Joseph Parnas dans un type d'entretien clinique « semi-structuré » nommé E.A.S.E¹⁵². Ce type d'analyse cherche à déceler des signes et symptômes subcliniques présents de manière constante chez un sujet sans qu'il y ait pour autant de signe visible au plan clinique. Cette étude teste des personnalités de type psychotique ou schizophrène qui ne présentent ni des hallucinations ni un délire au sens habituel du terme. Il s'agit de formes subcliniques, avec des manifestations à minima, imperceptibles même pour le clinicien qui n'est pas préparé et qui ne les connaît pas. D'une manière typique, le sujet fait l'expérience d'une réorientation fondamentale de sa vision générale ou métaphysique du monde, et/ou de la hiérarchie de ses valeurs, de ses projets et de ses centres d'intérêts. Fondamentalement, les expériences d'anomalies de

¹⁵⁰ Pigeaud, J., « Lélut et le démon de Socrate », *Poétiques du corps*, Aux origines de la médecine, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

¹⁵¹ « Lélut et le démon de Socrate », p. 639.

¹⁵² Parnas, J., EASE : examination of anomalous self-experience, revue *Psychopathology*, 2005 ; 38, pp. 236-58.

la « conscience de soi » sont ici mises en acte, et ainsi exprimées dans l'existence même du sujet.

Il y a ainsi un changement existentiel ou intellectuel, qui peut s'imposer au sujet de manière insidieuse ou intempestive. Voici quelques exemples : « de nouvelles idées, de nouveaux centres d'intérêt ont progressivement submergé ma vie, et je me suis absorbé dans la pensée. Cela a marqué ma vie dans tout son ensemble » ; ou bien « je ressens une préoccupation extrême par l'idée d'être suffisamment bon ». Prenons aussi comme exemple le sujet qui n'a de cesse de redéfinir et d'analyser chaque chose à laquelle il pense, de même que la nécessité de créer (ou croire) de nouveaux concepts pour le monde et/ou pour l'existence humaine.

Grandeur solipsiste

Le sujet éprouve de nouvelles préoccupations, inhabituelles chez lui, à propos de thèmes existentiels, métaphysiques, religieux, philosophiques ou psychologiques. Sont ici exclus de manière systématique tous les états hypomanes ou maniaques, qui ne sont donc pas constants chez le patient. Les thèmes habituellement rencontrés peuvent être « des phénomènes surnaturels, des religions (notamment d'inspiration orientale), une expérience mystique, la philosophie, la psychologie, des thèmes transcendants, la méditation, la lecture de symboles, l'intérêt pour des rituels anciens, la réincarnation, la vie après la mort, la lutte entre le bien et le mal, la paix et la communication universelles, le sens de l'existence, le sort de l'humanité, le salut, les sciences parallèles, des idées sur le rôle de la nutrition sur la santé »¹⁵³.

Ces changements de cap existentiels, peuvent prendre d'autres formes qui, aux yeux du profane, n'ont rien de spécifique. Voici un exemple donné par Bleuler : « Un jeune Suisse qui a terminé avec succès l'école de commerce se fait naturaliser allemand pour devenir officier ; comme tel, il participe aux guerres de 66 et de 70 ; ensuite, il devient photographe mais se trimballe dans différentes places comme aide ou comme commis voyageur ; deux tentatives de s'établir à son compte échouent lamentablement ; il perd tout son bien. Son mariage, vers 40 ans, ne change rien à l'affaire. Il devient de plus en plus incapable, de plus en plus indifférent, et finalement ne travaille plus du tout, ne se

¹⁵³ EASE

soucie pas de ses enfants après la mort de sa femme, reste à la maison ou traîne dans les cafés, sans excès alcooliques à proprement parler, et ce n'est qu'à 52 ans que le patient arrive à l'asile de chroniques. Dans ces cas, la schizophrénie ne s'est d'abord manifestée, durant des années, que par le fait que le patient abandonne sa profession sans véritable raison et change de nationalité. »¹⁵⁴. Nous constatons que pour Bleuler, la maladie commence avec un fait qui peut sembler plus ou moins anodin et qui peut passer presque inaperçu, mais qui constitue pour lui le début d'un changement sans point de retour: le changement de carrière et l'adoption d'une nouvelle nationalité peuvent effectivement être considérés comme une véritable réorientation existentielle.

Socrate hérita du métier de sculpteur de son père (Sophronisque). Il pratiqua ce métier un temps mais ne le continua pas. La légende voulait qu'il eut déjà commencé, devant la pierre, à réfléchir et à penser à d'autres sujets, comme le rapporte Diogène-Laerce. Dans un premier temps, si l'on doit en croire les textes, Socrate s'intéresse à la nature ainsi qu'à la physiologie, au sens que lui donne Aristote, à savoir l'étude de la nature des choses. Mais c'est sur le changement opéré chez Socrate après l'affirmation de l'oracle de Delphes, vrai point tournant dans sa vie, que Lélut prend appui dans sa thèse pour étudier la réorientation existentielle du philosophe. Dans l'*Apologie* de Platon, ainsi que dans d'autres textes, on lit que son disciple Chéréphon, ayant consulté l'oracle et demandé qui était l'homme le plus sage, aurait reçu comme réponse que c'était Socrate l'homme le plus sage parmi les sages. A partir du moment où Socrate prit connaissance de cette sentence, il s'adonna à accomplir ce qu'il nomma sa *mission* : « Alors Socrate, qui veut avoir le mot de l'énigme, commence, parmi toutes les professions d'Athènes, les politiques, les poètes, les artisans, ces singulières courses interrogantes, dans lesquelles il démontre aux uns et aux autres, qu'ils ont trop bonne opinion d'eux-mêmes, et, qu'au fond, ils ne savent pas grand'chose, ce qui ne pouvait manquer d'attirer sur lui la haine universelle. »¹⁵⁵. Cette description est intéressante à deux niveaux. D'une part, elle montre que c'est l'oracle qui déclenche chez Socrate une « réorientation existentielle » et, d'autre part, elle explique comment Socrate provoque la persécution chez les autres, ce qui est fréquent chez le paranoïaque. Lélut donne donc à cette mission la valeur d'un moment de déclenchement, de la même manière que chez d'autres sujets ce moment est

¹⁵⁴ *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies*, p. 308.

¹⁵⁵ *Du démon de Socrate*, p. 155.

provoqué par l'incorporation à l'armée, le fait de devenir père ou encore la nomination à un poste clé, comme c'est le cas chez le « Président Schreber », cas de paraphrénie analysé par Freud. Lélut ajoute : « Psychologiquement parlant, les choses auraient pu en rester là, c'est-à-dire que Socrate eût pu demeurer toute sa vie un homme singulier ou extraordinaire, si toutefois, depuis l'enfance, travaillé par son génie, il n'eût été disposé à prendre les inspirations de sa conscience pour la voix d'un agent surnaturel ; aussi le mal affecta-t-il, de plus en plus, ce dernier caractère. Cette pensée, trop vite, trop ardente, trop disposée à se porter à l'extérieur, à se revêtir d'un corps, à devenir une image, ou, tout au moins, une sensation auditive, prit en effet cette dernière forme, et alors furent tout à fait commencées les hallucinations de Socrate, c'est-à-dire l'espèce de folie la plus irréfragable. »¹⁵⁶. On voit bien donc que pour Lélut, qui suit le schéma classique de l'interprétation du déclenchement psychotique, c'est avec l'oracle de Delphes que commence la nouvelle vie de Socrate, orientée par une sorte de « désir de mort » qui va se vérifier jusqu'à ses derniers jours.

Le démon

Aussi, Lélut traite du démon de Socrate d'une manière inédite, puisqu'il le réduit à un signe psychopathologique classique de la psychiatrie, à savoir l'hallucination auditive ou verbale. Il compte ainsi faire abstraction de la composante culturelle, païenne, dans laquelle Socrate vit et parle : le signe clinique lui semble suffisamment robuste pour constituer un critère diagnostique discret à part entière. Aucune explication culturaliste ne saurait atténuer la portée de ce signe pathognomonique de folie, comme le remarque J. Pigeaud, qui cite un propos du psychiatre Esquirol selon lequel le « délire prend ordinairement le caractère des idées dominantes de l'époque pendant laquelle la folie éclate »¹⁵⁷. Ainsi, de même que, à l'époque de ... « La police et les jésuites, voilà les deux grands foyers des persécutions des hallucinés de toutes les classes »¹⁵⁸, de même, à l'époque de Socrate on croyait aux démons, mais ce n'est pas pour autant que l'on

¹⁵⁶ *Du démon de Socrate*, p. 155.

¹⁵⁷ Pigeaud, J., « Lélut et le démon de Socrate », *Poétiques du corps*, Aux origines de la médecine, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 625.

¹⁵⁸ *Du démon de Socrate*, pp. 42-3.

était moins persécuté ou halluciné¹⁵⁹. Donc l'explication culturaliste ne saurait être une objection recevable à la thèse de Lélut (qui plus est, comme nous le verrons, ne s'appuie pas uniquement sur la présence d'hallucinations pour déceler la psychose de Socrate).

Comme nous l'avons déjà indiqué, Lélut parle au nom de la vérité, ce qui signifie qu'il profère une vérité méconnue avant lui, attitude qui est présente dès la première ligne, quand il commence son livre par ces mots : « Socrate, la première tête de la philosophie, n'est pas connu »¹⁶⁰. Lélut ne s'arrête pas aux signes cliniques évidents pour tout clinicien, mais étudie la fermeté de sa nature qui faisait de lui un homme très singulier : « depuis son enfance » le démon lui parlait, en plus, sa force physique et morale le rendaient « insensible aux impressions de la douleur physique comme aux tourments de la souffrance morale ; qui lui permettait de supporter, sans se plaindre, la faim, la soif, le froid (...) et de braver, le front calme, les clameurs de la populace d'Athènes, ou les menaces de mort des Trente »¹⁶¹. Lélut tente donc de cerner la personnalité même du philosophe, bien au-delà de quelques traits psychopathologiques. Ces précautions n'empêchent pas à Lélut d'être tranchant dans son « diagnostic », puisqu'il affirme sans ambages : « Reste une troisième opinion, proposée par des écrivains qui croyaient à peine à sa vérité, et qui ne l'émettaient peut-être que pour conclure, d'une part que Socrate n'était pas un fourbe, d'autre part, qu'il n'a rien existé chez lui de pareil aux inspirations de son génie ; et cette opinion, qui consiste à dire que Socrate était un Théosophe, un visionnaire, et, pour dire le mot, un fou, cette opinion est la seule vraie. »¹⁶². Lélut fera donc « abstraction du nom » d'une personnalité célèbre pour ne s'occuper que de sa tâche scientifique, sans se soucier du prix à payer, en particulier de sa propre personne : « Mais en m'accordant cette vérité [le mot *vérité* revient sans cesse dans les propos de l'auteur], on va me demander, ainsi que je me suis demandé à moi-même, quelle est la nécessité, l'utilité même de semblables études, et qu'est-ce que la philosophie et l'histoire et, avec elles, la société, gagneront à savoir que Socrate était fou, et à voir ainsi s'obscurcir la plus belle réputation peut-être dont se puisse enorgueillir le genre humain (...) D'abord, je pourrais répondre que, si le fait est vrai, je n'ai point à

¹⁵⁹ Prenons sinon comme exemple « la machine à influencer » de Victor Tausk, comme un exemple typique de l'impact de la technologie sur la pathologie mentale : Tausk, V., « De la genèse de « L'appareil à influencer » au cours de la schizophrénie », *Œuvres Psychanalytiques*, Payot, 1976.

¹⁶⁰ *Du démon de Socrate*, p. 85.

¹⁶¹ *Du démon de Socrate*, pp. 89-90.

¹⁶² *Du démon de Socrate*, p. 93.

m'occuper de ses conséquences. Elles se développeront bien d'elles-mêmes, et elles ne sauraient être mauvaises, parce que jamais la vérité n'a ce caractère »¹⁶³. Lélut parle en tant que scientifique, en mettant entre parenthèse l'opinion de la *doxa*, en s'identifiant probablement lui-même à Socrate, prêt ainsi à assumer les conséquences de sa recherche et le procès de ses contemporains. La préface à la deuxième édition porte la trace de ces blessures.

A propos des démons

Que devons-nous entendre par « démon » ? Comme le signale Joseph Antoine Hild, dans une étude célèbre, les mots *θεός* et *δαίμων* apparaissent souvent associés, même si le premier mot est beaucoup plus fréquent que le deuxième¹⁶⁴. Aussi bien Hild que d'autres auteurs font dériver les deux mots du sanskrit « deva » : « L'origine significative du sanskrit deva, du grec Zeus et *θεός*, du latin deus, dieu, primitivement brillant, ne laisse aucun doute sur celle de *δαίμων*, qui se rattache à la même racine *δαίω*, je brille »¹⁶⁵. Il est curieux que le sens de ce mot ressemble à celui du mot *agalma*, mot que nous allons étudier plus loin dans notre partie consacrée au *Banquet*. Le mot *δαίμων* signifie également « bienfaisance », sens qui nous permettra à nous, modernes, d'écarter tout rapport au « démoniaque ». Quant à Hild, il précise cependant l'origine du substantif *δαίμων*, qui n'est pas non plus sans intérêt pour l'étude de son emploi dans les dialogues de Platon : « On a donné deux étymologies différentes [du mot *δαίμων*] toutes les deux fort anciennes, qui le rattachent l'une au radical *δα*, *δεδάζν*, *δαῖναι* savoir, connaître), et l'autre à *δα*, *δαίω*, *δατεομαι* (partager) ».¹⁶⁶ Et à Hild d'ajouter, en citant Platon : « La raison qui avant toute autre les a fait appeler *démons*, c'est que, à mon avis, ils étaient sages et intelligents » ».

Mais l'étude de Hild met l'accent sur une différence substantielle entre les mots *θεός* et *δαίμων*. Selon Hild, déjà chez Homère il y a une différence nette entre les deux termes : « Lorsque la divinité répand ses faveurs sur l'homme, elle prend d'ordinaire chez

¹⁶³ *Du démon de Socrate*, p. 94.

¹⁶⁴ Hild, Joseph-Antoine, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Hachette, 1881, pp. 2 et suivantes.

¹⁶⁵ Regnaud, P., « Le daimon, histoire d'un mot et d'une idée », *Revue de l'histoire des religions*, t. 15, 1887, pp. 156-8.

¹⁶⁶ Hild, p. 23.

Homère une forme déterminée et s'appelle du nom de θεός. Ce sont bien les θεοί que l'on doit appeler les dispensateurs des biens (...) Mais on chercherait en vain le mot δαίμων associé à une épithète de ce genre. On peut même dire qu'à une seule exception près, quand le mot δαίμων n'exprime pas une action indifférente et n'est pas simplement pris comme synonyme de θεός, il entraîne invariablement avec lui l'idée d'une influence funeste. »¹⁶⁷. Mais Hild poursuit son raisonnement aussi quand il lit Platon : « Quand Platon, jouant sur le mot δαίμωνια, fait dire à Socrate qu'on ne peut admettre des δαίμωνια sans croire aux démons, il fonde, ironiquement peut-être, sur le double sens d'un mot un argument absolument sans valeur. »¹⁶⁸. Hild entend distinguer le démon de Socrate des dieux : « Mais qui ne voit pas que les avertissements divins dont Socrate est honoré ont un tout autre caractère que les procédés de la divination ordinaire ? La divinité, se manifestant à l'homme par cette voix mystérieuse qui retentit dans la conscience, n'a rien de commun avec les dieux grossiers et matériels qui incarnent leur volonté dans les entrailles d'une victime et dans le vol d'un oiseau. Il y a entre la divination socratique par le démon familier et la *mantikê* vulgaire la même distance qu'entre l'Olympe des poètes et la conception métaphysique de l'idée de dieu. L'une procède des sens, l'autre de la raison. »¹⁶⁹. Au-delà de cette dernière considération, car il n'est pas sûr que la « raison » ait quelque chose à faire dans cette différenciation entre ces deux phénomènes, nous semble intéressante cette distinction qui nous permet de donner au démon de Socrate un statut particulier. Hild cite un fragment de l'*Apologie* de Platon où Mélitus distingue bien les démons des dieux :

Socrate : « Un homme peut-il croire aux δαίμωνια et ne pas croire aux démons ? ».

Mélitus : « Sans doute, ô mon cher Socrate, tu crois et à tes signes démoniaques ou divins et à certains démons. Ton maître Anaxagore y croyait comme toi ; et cependant nous l'avons justement accusé d'impiété, jeté en prison, puis envoyé en exil. ».

Ce passage est précieux à plusieurs égards : d'une part, il différencie les dieux des démons, d'autre part, il dévoile qu'un des chefs d'accusation contre Socrate, croire à d'autres divinités que celles de la cité, recouvre sa croyance aux démons, à savoir le démon de Socrate. Ajoutons à cela que le propos de Mélitus va dans le sens d'aligner le

¹⁶⁷ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 55.

¹⁶⁸ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 248.

¹⁶⁹ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 250.

procès de Socrate avec ceux d'Anaxagore et d'autres en raison de leur croyance aux démons. En ce sens, Hild affirme quelque chose qui est très pertinent : « Glorieuse aux regards de la postérité qui salue le martyr de la vérité, la condamnation de Socrate est équitable au point de vue des contemporains qui frappaient le novateur et le rebelle. »¹⁷⁰, les juges avaient raison de condamner Socrate et dans cette condamnation, le démon de Socrate occupait sans doute une place éminente. L'analyse de Hild nous paraît capitale, pourtant nous ne suivrons pas cet auteur quand il tente d'expliquer la nature du démon de Socrate à partir des données, si l'on nous permet le qualificatif, « sociologiques » de l'époque : non pas que nous refusions ces données avérées de l'histoire des religions, nous ne sommes pas autorisés à une telle hypothèse, mais nous voulons connaître quelle était la nature du démon *de* Socrate, c'est-à-dire en quoi il est une manifestation de la personnalité de Socrate et, même, comment il est une partie constituante de son ironie.

Concernant Hild, retenons cette distinction qui pourrait nous être utile : « De même que le mot δαίμων exprimait aux yeux de la foule, vaguement et avec des nuances variées, ce que nous entendons par l'idée de Providence, ainsi les δαίμονες, êtres déterminés, objectifs et réels, représentaient pour Socrate, avec toute la netteté d'une conviction raisonnée, les ministres sensibles au cœur de cette Providence, devenue elle-même la réalité par excellence. Pythagore n'avait-il pas donné à ses démons une forme perceptible aux sens ? Socrate ne va pas aussi loin : il s'arrête entre les démons subjectifs des éléates dont l'opinion se résume dans le ἔθος ἡρώπων δαίμων, et les démons visibles de Pythagore. Ceux-là sont des entités métaphysiques, semblables au Dieu abstrait de Parménide ; ceux-ci, des produits grossiers de l'imagination sensible, agents de superstition et non de religion véritable. »¹⁷¹. Le démon de Socrate ne se confond pas avec les démons de la foule, il s'agit d'un démon privé, qui lui octroyait une certitude subjective, là où la foule ne faisait que se contenter d'une simple croyance.

Hild, qui est un honnête chercheur, conteste l'interprétation de Lélut, qui fait du démon de Socrate une hallucination auditive. Ses arguments sont de poids, sauf qu'il

¹⁷⁰ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 252.

¹⁷¹ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 257.

réduit l'interprétation de Lélut au seul fait clinique de la voix. Or, Lélut va beaucoup plus loin dans son « réquisitoire » : il analyse toute la personnalité du philosophe. Voici le propos de Hild : « Le démon de Socrate est réel, mais non sensible matériellement ; il se communique à l'homme par une sorte de langage intérieur qui pénètre l'âme et l'assiste de ses conseils (...) Ses ordres ou ses avertissements arrivaient à Socrate par une sorte de voix ou par des signes mystérieux dont Platon et Xénophon, les biographes autorisés du maître, n'ont pas autrement déterminé la nature (...) C'est cette voix qui, mal interprétée, a fourni à Diderot et à Lélut l'élément principal de leurs réquisitoires ; c'est cette voix, dit Lélut, qui distingue le démon de Socrate du démon des pythagoriciens qui, tout en le concevant comme un être distinct de l'homme, ne le mettaient pas avec lui en communication sensible. Voilà l'hallucination, la folie »¹⁷². Hild nous rappelle également que l'analyse de Lélut ne pourrait jamais avoir eu lieu dans la Grèce classique, dans la mesure où celle-ci n'est pas concernée par la science galiléenne : « Heureusement pour l'humanité et pour la philosophie, Athènes ne possédait point de médecins aliénistes que Platon pût consulter sur le démon de son maître. Il eût été singulièrement piquant de voir un Lélut ou un Pinel intervenir dans le procès de Socrate, et devant le tribunal des Hélistes plaider l'irresponsabilité du philosophe, convaincu de folie, sur le chef principal de l'accusation. Comme Socrate eût repoussé une pareille excuse ! Quelle indignation chez ses disciples, quel étonnement chez les juges ! Comment les Grecs, ces aimables fantaisistes, auraient-ils pu comprendre ce qu'il y avait d'insensé dans la conception du démon familier parlant à l'âme ? Eux qui savaient prêter une voix à toutes les forces de la nature, qui écoutaient la musique des sphères roulant dans l'espace, interprétaient comme autant de signes divins le vol des oiseaux, lisaient dans les palpitations de la victime sur l'autel, donnaient un sens au souffle des vents, au bruissement des forêts, aux agitations de la mer, n'auraient-ils pas renvoyé l'accusation de folie à qui aurait traité d'hallucination ces procédés d'une sensibilité exquise, d'une imagination riante (...) ? »¹⁷³. On voit bien que Hild remet le phénomène du démon décrit par Platon et Xénophon dans le contexte social et historique des grecs anciens . Qui pourrait nier la pertinence d'une telle approche ? Comment ne pas mettre en rapport le démon de Socrate avec la croyance aux démons et d'autres phénomènes présents dans toute une civilisation ? Mais paradoxalement, dans les lignes qui suivent,

¹⁷² *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 258.

¹⁷³ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 258-9.

c'est comme si Hild venait en aide aux arguments de Lélut, dans la mesure où l'analyse de celui-ci ne se réduit pas seulement au fait de la présence d'une « voix » – écoutons-le : « Rien d'étrange pour eux qu'un homme comme Socrate, doué d'une raison supérieure, enivré de la contemplation incessante des vérités métaphysiques et morales, ait personnifié la conviction de sa mission, et donné une sorte de réalité sensible à la persuasion qui, l'éloignant des ambitions vulgaires, assignait comme but de son existence la régénération des hommes par l'étude du vrai et de la pratique du bien. »¹⁷⁴ ; et encore : « peut-on classer parmi les illusions des sens et les divagations d'une fantaisie surexcitée ces avertissements secrets, ces révélations soudaines, qui tantôt paralysent, tantôt précipitent les déterminations volontaires, qui mêlent aux motifs avoués de nos actes une influence occulte et, sans raison apparente, triomphent du raisonnement ? (...) Cette puissance, c'est la vertu spéciale du démon qui habite en nous : tout le monde en peut avoir une conscience confuse. »¹⁷⁵.

Le propos de Hild pourrait se résumer en une seule phrase : « tout le monde délire ». Comment pourrions-nous le contredire sur cette évidence ? Tout le monde, n'importe qui, peut être troublé à un moment donné de son existence, par « ce dédoublement étrange de la raison où il nous semble que nous écoutons au lieu de penser, où un autre nous-même, plus sage et plus moral que nous, dicte à la volonté ses ordres et dévoile à l'intelligence ses lumières ». Mais nous ne traitons pas ici de tout le monde. Il s'agit d'un cas particulier où, comme nous l'avons vu, le mot « singularité » apparaît de manière réitérée sous la plume d'un Lélut. C'est Hild qui, paradoxalement, devient clinicien malgré lui, en énumérant les traits précis et constants de la personnalité de Socrate, qui n'ont chez lui rien d'exceptionnel: 1) « Rien d'étrange pour eux [les Grecs] qu'un homme comme Socrate, doué d'une raison supérieure (...) » : pourquoi quelqu'un serait-il doué d'une raison supérieure plutôt que de se confondre avec la débilité mentale ambiante, entreprise beaucoup moins coûteuse et dont la civilisation tout entière est faite pour assurer une telle adaptation ? 2) « enivré de la contemplation incessante des vérités métaphysiques et morales » : il y a contemplation, contemplation qui mène à l'enivrement, état qui se veut constant, et qui vise une « vérité métaphysique ». Que dire de cette prédisposition ? Pourquoi cette constance ? Comment expliquer cet état contemplatif sans relâche ? 3) « ait personnifié la conviction de sa mission » : la

¹⁷⁴ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 259.

¹⁷⁵ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 261.

« mission » est celle que Socrate a « reçu » de l'oracle de Delphes – il va sans dire que personne ne lui aurait demandé quoi que ce soit, que c'est Socrate qui se serait emparé des propos d'un autre, qui lui confirmeraient qu'il est l'homme le plus sage parmi les sages, d'où la conviction d'avoir une mission, etc. ; 4) « et donné une sorte de réalité sensible à la persuasion » : *une sorte de réalité*, voilà ce qui caractériserait le mieux la vie de Socrate, qui vit dans les interstices de la cité, sans avoir une place précise ni un métier, déambulant nu-pied dans le marché, l'agora, et multipliant des semblants de liens sociaux, d'autant plus que lui-même est en dehors de tout lien social ; 5) « l'éloignant des ambitions vulgaires » : c'est ce que nous appelons être en dehors du lien social puisque les « ambitions vulgaires » ne sont rien d'autre que le lieu où les identifications mettent en rapport les uns et les autres ; 6) « assignait comme but de son existence la régénération des hommes par l'étude du vrai et de la pratique du bien » : que le but de la vie soit la « régénération » des hommes, voilà ce qui caractérise le mieux la modalité d'existence du paranoïaque (même si nous ne pensons pas que Socrate soit, à proprement parler, un paranoïaque). Le fou ne pense pas à lui, vit pour les autres, il croit être celui qui peut le mieux arranger la vie des autres et sans qui l'autre ne peut s'accomplir (ce dernier élément nous rappellera les propos de Socrate quand il accoste Alcibiade dans l'*Alcibiade*).

La charge de Hild contre Lélut se concentre sur le mot *voix*, ce qui ne décrit qu'un des aspects exploités par le médecin : en effet, même si l'étude s'intitule « Sur le démon de Socrate » et que ledit démon se manifeste comme une voix, Lélut occupe la majeure partie de sa thèse à expliquer les traits les plus caractéristiques de la personnalité du philosophe, bien au-delà du seul phénomène de la voix. Hild écrit : « Interpréter au sens matériel les mots de *voix* et de *signes* par lesquels Socrate exprime les manifestations de ce génie tutélaire, ce n'est pas seulement pécher par l'interprétation philosophique, mais c'est prouver qu'on entend à peine le sens des mots. Si Socrate emploie parfois, en ce qui concerne les révélations intérieures du démon, les mots *écouter* et *entendre*, c'est que somme toute la langue n'en fournit point d'autres »¹⁷⁶. Même si l'explication par la langue nous semble peu convaincante, Hild ne se trompe sans doute pas sur le fait que ce n'est pas la matérialité acoustique qui semble être au premier plan (même si le mot *phoné* est bel et bien présent dans les textes). La voix apparaît plutôt sous la forme d'une certitude imposée au sujet, à laquelle Socrate demande aux autres de croire. Nous avons

¹⁷⁶ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 262.

suggéré, grâce à l'étude de Hild, que le démon de Socrate ne se confondait pas avec les démons de la foule : il y aurait lieu d'établir l'existence chez lui d'un démon privé, qui lui octroyait une certitude subjective, là où la foule ne faisait que se contenter d'une simple croyance. Dans les dialogues de Platon, Socrate est le seul, à notre connaissance, à parler de l'existence en lui d'un démon, ce qui contribue à accentuer une belle asymétrie entre lui et les autres personnages. Si Platon et Xénophon caractérisent dans leurs écrits ce trait de l'esprit de Socrate, c'est qu'il s'agit pour eux d'un don particulier, peu commun : si tout le monde à Athènes avait un démon qui lui parlait, il serait inutile d'écrire une seule ligne sur le démon de Socrate, puisque le phénomène serait trop répandu pour que l'on s'y arrête.

Hild s'étend sur les différentes acceptions du mot démon¹⁷⁷, mais il nous importe de déterminer ce que ce mot traduit de l'esprit et de la disposition de Socrate. En effet, nous pourrions interroger le sens de l'idée de démon dans *Le Banquet* de Platon par exemple, où il est question de comprendre qu'Eros n'est pas un dieu mais un démon. Mais y a-t-il un quelconque rapport entre ce sens du mot et la voix que Socrate dit percevoir ? Il va de soi que nous devons nous arrêter sur ce que ce mot signifie sous la plume des contemporains de Socrate à l'heure de rendre compte de l'originalité du maître.

Quelques extraits cités par Lélut où il est question du démon en tant que voix

On retrouve le mot démon dans de nombreux dialogues de Platon. Lélut lui-même s'en fait l'écho, en citant largement des extraits des dialogues où il est question du démon en tant que voix. Prenons ici le temps de les transcrire.

- a) *Criton* : « Dans le *Criton*, Socrate, après avoir repoussé les offres de son ami, termine sa prosopée des Lois, c'est-à-dire, le discours qu'il leur prête, en disant :
« Il me semble, mon cher Criton, que j'entends tout ce que je viens de dire, comme les Corybantes croient entendre les cornets et les flûtes, et le son de toutes des

¹⁷⁷ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, pp. 270 et ss.

paroles résonne si fort à mes oreilles, qu'il m'empêche d'entendre tout ce qu'on me dit d'ailleurs »¹⁷⁸.

- b) *Le Banquet* : nous citerons plus loin ce passage à propos des épisodes catatoniques de Socrate.
- c) *Le Philèbe* : « Dans le Philèbe, Socrate s'interrompant, dit : « Il me semble qu'un dieu m'a rappelé certaines choses à la mémoire ». Protarque : « Comment, et quelles sont-elles ? » Socrate : « Je me souviens, à ce moment, d'avoir entendu dire autrefois, en songe ou étant éveillé, au sujet du plaisir et de la sagesse, que ni l'un ni l'autre n'est le bien, mais que ce nom appartient à une troisième chose différente de celle-ci, et meilleure que toutes les deux »¹⁷⁹.
- d) *Phèdre* : « Au moment de passer l'eau, j'ai senti ce signal divin qui m'est familier, et dont l'apparition m'arrête toujours au moment d'agir. J'ai cru entendre de ce côté une voix qui me défendait de partir »¹⁸⁰.
- e) *L'Alcibiade* : nous avons déjà traité de cet aspect dans la première partie de notre travail.
- f) *Théagès* : « Socrate : « Vous autres, continuez à boire ; moi, je suis obligé de sortir, mais je reviendrai dans un moment, si je puis. Sur cela j'entendis la voix (φωνή), et je lui dis : Ne sors pas, je reçois le signal accoutumé. Il s'arrêta mais, quelque temps après, il se leva encore, et me dit : Socrate, je m'en vais. La voix (φωνή) se fit entendre de nouveau, et de nouveau je l'arrêtai. »¹⁸¹.
- g) *L'Apologie de Socrate* : Lélut écrit : « Mais c'est surtout dans l'*Apologie*, discours prononcé par Socrate lui-même devant ses juges, et en présence d'Athènes toute entière, et que Platon n'a guère fait que recueillir, c'est surtout dans l'*Apologie* que Socrate, en parlant de son dieu, de son démon, de sa voix divine, développe, de la manière la plus formelle et avec une sorte de plaisir, les hallucinations de l'ouïe les plus manifestes et les plus invétérées qu'ait jamais pu observer un médecin. ». En effet, on lit dans l'*Apologie* : « Maintenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, comme on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait ; car si vous me faites mourir, vous ne

¹⁷⁸ *Du démon de Socrate*, p. 159.

¹⁷⁹ *Du démon de Socrate*, p. 161-2.

¹⁸⁰ *Du démon de Socrate*, p. 162-3.

¹⁸¹ *Du démon de Socrate*, p. 167.

trouverez pas facilement un autre citoyen comme moi, qui semble avoir été attaché à cette ville, la comparaison vous paraîtra peut-être un peu ridicule, comme à un coursier puissant et généreux, mais que sa grandeur même appesantit, et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et l'aiguillonne. C'est ainsi que le dieu semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de vous, partout et toujours sans vous laisser aucune relâche. Un tel homme, Athéniens, sera difficile à retrouver, et, si vous voulez m'en croire, vous me laisserez la vie. Mais peut-être que, fâchés comme des gens qu'on éveille quand ils ont envie de s'endormir, vous me frapperez, et, obéissant aux insinuations d'Anytus, vous me ferez mourir sans scrupule ; et après vous retomberez pour toujours dans un sommeil léthargique, à moins que la divinité, prenant pitié de vous, ne vous envoie encore un homme qui me ressemble. Or, que ce soit elle-même qui m'ait donné à cette ville, c'est ce que vous pouvez aisément reconnaître à cette marque ; qu'il y a quelque chose de plus. Mais peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie jamais eu le courage de me trouver dans les assemblées du peuple, pour donner mes conseils à la république. Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est ce je ne sais quoi de divin et de démoniaque, dont vous m'avez si souvent entendu parler, et dont Mélitus, pour plaisanter, a fait un chef d'accusation contre moi. *Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance* ; c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu ; car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre : c'est elle qui s'est toujours opposée à moi, quand j'ai voulu me mêler des affaires de la république, et elle s'y est opposée fort à propos ; car sachez bien qu'il y a longtemps que je ne serais plus en vie, si je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'aurais rien avancé ni pour vous ni pour moi. Ne vous fâchez point, je vous en conjure, si je vous dis la vérité. Non, quiconque voudra lutter franchement contre les passions d'un peuple, celui d'Athènes, ou tout autre peuple ; quiconque voudra empêcher qu'il ne se commette rien d'injuste ou d'illégal dans un état, ne le fera jamais impunément. Il faut de toute nécessité que celui qui veut combattre pour la justice, s'il veut vivre quelque temps, demeure simple particulier, et ne prenne aucune part au gouvernement. Je puis vous en donner des preuves incontestables, et ce ne seront pas des raisonnements, mais ce qui a bien plus

d'autorité auprès de vous, des faits. Écoutez donc ce qui m'est arrivé, afin que vous sachiez bien que je sois incapable de céder à qui que ce soit contre le devoir, par crainte de la mort ; et que, ne voulant pas le faire, il est impossible que je ne périsse pas. Je vais vous dire des choses qui vous déplairont, et où vous trouverez peut-être la jactance des plaidoyers ordinaires : cependant je ne vous dirai rien qui ne soit vrai (...) Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel. » (nous soulignons).

Les deux fonctions du démon

Pour finir cette partie consacrée au démon de Socrate, nous voudrions préciser encore sa fonction, que nous pouvons appeler, avec Pigeaud, « apotropaïque », à savoir celle d'arrêter une action et de détourner Socrate, et la différencier d'autres occurrences du mot démon où c'est plutôt une fonction « protropaïque », donc d'incitation et de conseil. Nous avons brièvement évoqué cet aspect quand nous avons traité de l'Alcibiade comme d'un dialogue à mi-chemin entre le Socrate de Platon et celui de Xénophon.

- a) Fonction apotropaïque : comme le signale Lélut, c'est surtout dans l'*Apologie* de Platon que nous observons cette fonction, même si elle est présente dans d'autres dialogues. Nous rappelons le passage de l'*Apologie*, cité par Pigeaud : « Cela tient (mon action politique) – comme vous me l'avez souvent entendu déclarer en maint endroit – à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) qui se produit en moi et dont Mélétos a fait le sujet de son accusation en s'en moquant. C'est quelque chose qui a commencé dans mon enfance (ἐκ παιδός), une certaine voix (φωνή τις γιγνομένη) qui, lorsqu'elle se manifeste, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir (ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε). »¹⁸². Cette fonction apotropaïque se trouve également dans *Phèdre* (40 bc), *Théétète* (151 a), *Euthydème* (272e), *Théagès* (128d).

¹⁸² « Lélut et le démon de Socrate », p. 627.

- b) Fonction protopaïque : elle se trouve essentiellement dans Xénophon. Dans son Apologie, 4, « il lui prête l'affirmation suivante : « la voix du dieu m'a signifié ce qu'il faut faire »¹⁸³. Pigeaud ajoute : « Cette double fonction, apo- et pro-topaïque du signe démonique, comme les oiseaux, voix et phénomènes divers, est rappelé dans les Mémoires 1,4. ». Comme le précise Pigeaud, gardons à l'esprit que ces deux fonctions, bien différenciées, se présentent dans les deux cas sous la forme d'une voix¹⁸⁴.

L'étrangeté de Socrate

Le caractère atopique et étrange de Socrate a été très étudié par les différents commentateurs. Depuis sa tenue vestimentaire jusqu'à ses comportements inhabituels, en passant par sa manière singulière d'interroger les autres, non dépourvue d'une certaine hostilité, voire d'une cruauté¹⁸⁵, Socrate n'était pas un homme comme les autres. C'est Alcibiade qui nous donne le ton de ce caractère étrange et atopique, quand il déclare dans *Le Banquet* de Platon : « A moi Hercule ! Quelle aventure, voilà Socrate ! Encore un guet-apens que tu m'as tendu, posté là sur ce lit, apparaissant brusquement, selon ta coutume, aux endroits où, moi, je m'attendais le moins à te rencontrer ! » (213c).

Lélut quant à lui, met l'accent sur la « précoce singularité d'esprit de Socrate » : nous citons en entier l'entête de ce chapitre de Lélut car le mot « singularité » revient sans cesse sous sa plume (neuf fois souligné par l'auteur en cinq pages). Et à Lélut de s'expliquer : « Et non seulement Socrate était un jeune homme *singulier*, mais il avait été aussi un enfant de même caractère, d'un esprit méditatif sans doute, et de grande portée, mais sûrement d'une *singularité* non moins grande »¹⁸⁶. Et ajoutant: « Socrate avait donc été, depuis son bas âge, d'une singularité, j'insiste sur ce mot, que ne devait pas démentir son âge mûr (...) N'était-ce pas, en effet, un homme bien singulier que ce Socrate, vêtu du même manteau dans toutes les saisons, marchant nu-pieds sur la glace comme sur la terre échauffée par le soleil de la Grèce, dansant et sautant souvent seul, sans raison, et comme par boutades ; ayant des airs singuliers, une façon singulière de porter sa tête ;

¹⁸³ Cité par Pigeaud, « Lélut et le démon de Socrate », p. 628.

¹⁸⁴ « Lélut et le démon de Socrate », p. 628.

¹⁸⁵ Si l'on doit croire à l'étude de Livio Rossetti, *Le Dialogue Socratique*, Encre Marine, 2011 (Préface de F. Roustang).

¹⁸⁶ *Du démon de Socrate*, pp. 152-3 (c'est l'auteur qui souligne).

menant, aux yeux du vulgaire au moins, le genre de vie le plus bizarre ; n'ayant d'autre occupation que celle de péroter sur les places publiques et jusque dans les boutiques des artisans ; poursuivant tout le monde de ses questions et de son ironie ; ne voulant rien recevoir de ses amis, ni de ses disciples, mais ne faisant pas de difficulté de leur demander un habit quand il en avait besoin ; enfin s'étant fait, par sa conduite et ses manières, une telle réputation d'excentricité, que Zénon l'Epicurien le surnomma le bouffon d'Athènes, *atticus scursa*, ce qu'on appellerait maintenant un original »¹⁸⁷.

Dans sa thèse, Lélut s'intéresse aussi à la pauvreté de Socrate, pauvreté choisie selon l'auteur *Du démon de Socrate* : « On sent bien que si Socrate vivait ainsi dans une pauvreté volontaire »¹⁸⁸, ce qui revient à dire qu'il cultivait un désintéressement pour tout ce qui est matériel. Cette pauvreté décidée irait de pair avec son atopia, si l'on doit croire Diogène-Laërce, lu par Lélut : « Il refusa de même les présents de plusieurs riches Athéniens, et notamment ceux d'Alcibiade ». En effet, pourquoi celui qui refuse l'amour du riche Alcibiade devrait-il accepter ses présents ? Pourquoi cautionner le désir de l'autre de se rendre aimable alors que le philosophe décline tout ce qui n'a pas trait à la « vérité métaphysique » ?

La pauvreté n'était sans doute pas sans rapport avec sa laideur légendaire, même si, comme on le verra, il savait se faire beau : « Ce Socrate, au reste, si pauvre et pourtant si peu nécessiteux, qui n'avait qu'un manteau pour l'été et pour l'hiver, qui marchait nu-pieds en toute saison, parce qu'il ne sentait pas le besoin de chaussures, à qui la pompe et l'appareil du luxe n'arrachaient que ces paroles : « que de choses dont je n'ai pas besoin » Socrate n'était ni malpropre dans ses vêtements, ni ennemi de la gaité et des plaisirs. »¹⁸⁹. C'est encore de la bouche d'Alcibiade que nous entendons dire dans l'*Alcibiade* : « Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange que quand tu me suivais en silence. Et pourtant même alors tu me semblais bien étrange » (106a). La pauvreté et le caractère hors norme de son allure sont aussi dépeints dans *Les Nuées* d'Aristophane, où Socrate est non seulement mal habillé mais aussi et surtout vit dans des conditions incuriques, isolé des autres. Le paradoxe étant, nous le savons, que c'est ainsi qu'il cherchait le vrai chez soi et chez les autres. C'est Kierkegaard qui donne le ton d'une sorte de diagnostic clinique de Socrate, qui résume

¹⁸⁷ *Du démon de Socrate*, p. 153-4 (c'est l'auteur qui souligne).

¹⁸⁸ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 119.

¹⁸⁹ *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 120.

certaines des propos de Lélut : « Toute la réalité donnée avait perdu sa valeur aux yeux de Socrate ; il était devenu *étranger* à la réalité de la substantialité toute entière »¹⁹⁰.

La démarche de Lélut est de cerner l'atopia de Socrate à travers la méthode clinique de la psychiatrie dite aujourd'hui « classique », mais décidément moderne. Lélut sépare en fait deux aspects dans son analyse clinique de Socrate : d'une part, il se concentre sur les bizarreries du personnage mais, d'autre part, il évalue chacun des symptômes et signes cliniques qui lui semblent univoques (notamment les hallucinations et le délire).

L'étrangeté de Socrate, son décalage par rapport à son milieu culturel, est un des traits le plus saillants de sa personnalité : nu-pieds, il déambulait avec la même couverture aussi bien en été qu'en hiver, il présentait des épisodes catatoniques parfois pendant une longue période, etc. Concernant le comportement « bizarre », sachons que même l'inventeur de la schizophrénie, Eugen Bleuler, estimait que certaines bizarreries du comportement n'étaient rien d'autre que des « schizophrénies latentes », ainsi il écrit : « Il existe donc une schizophrénie latente, et je crois vraiment que cette forme *est la plus fréquente* (...) Entre autres, des gens irritables, bizarres, lunatiques, solitaires, exagérément ponctuels éveillent le soupçon qu'ils sont schizophrènes. Souvent, on trouve également tel ou tel symptôme catatonique ou paranoïde masqué »¹⁹¹. Autrement dit, il y a beaucoup plus de fous qu'on ne l'imagine et toute classification exhaustive des troubles mentaux se doit d'inclure des éléments lesquels on n'aurait jamais pris en compte habituellement. En témoigne la dernière version américaine du *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM 5), très critiquée car on y assiste précisément à une inflation des troubles mentaux, à tel point qu'un tiers de la population pourrait être diagnostiqué comme ayant des troubles mentaux¹⁹².

Mais Lélut adopte un autre point de vue : il ne voit pas dans Socrate un cas de folie marginale, exceptionnelle, une sorte d'artiste original plus ou moins fou mais, bien au contraire, le prototype même du fou caractérisé par des symptômes dit « positifs », bien discernables, objectivables par n'importe quel clinicien digne de ce nom : notamment la présence d'hallucinations et de délire.

¹⁹⁰ Kierkegaard, p. 329.

¹⁹¹ Bleuler, E., *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies*, Paris, E.P.E.L., 1993, p. 309-310 (nous soulignons).

¹⁹² Revue *La Recherche* : Le numéro 465 (juin 2012) est consacré à une évolution étonnante de notre société : les troubles mentaux semblent de plus en plus fréquents. Ainsi, une étude récente a montré que plus d'un Européen sur trois souffre de troubles mentaux, allant des troubles anxieux aux TOC.

Notre confrère Lélut est un honnête médecin des hôpitaux qui était connu pour sa conception humaniste de la psychiatrie. Il part donc d'une idée presque issue de la Révolution Française : concernant la folie, on serait *tous pareils* : « Pourquoi, en effet, en serait-il autrement ? Pourquoi les folies et les visions du pauvre, pauvre de bourse, pauvre d'esprit, ne pourraient-elles être comparées aux folies et aux visions du riche ? »¹⁹³. Mais soyons clairs : il ne s'agit pas uniquement d'un scientifique philanthrope. Il est question surtout d'un homme concerné par le discours de la science, ce qui n'est pas un moindre détail quand le sujet dont il est question appartient au « monde clos » de l'Antiquité. Dans les lignes passionnées de la préface à la deuxième édition de son livre, nous l'avons déjà évoqué, Lélut rappelle le fameux « pur si muove » de Galilée, ce qui rend compte de la perspective par lui adoptée : il parle depuis une science galiléenne¹⁹⁴. Qu'importe que Socrate ait été un grand homme ou que la civilisation occidentale ait fait de lui le point de départ du savoir rationnel. Ce qui compte est que respecter son nom comme un nom à part¹⁹⁵, qui résisterait à une analyse méthodique de sa discipline médicale, elle-même inscrite dans la science moderne, n'est plus recevable dans le monde où il vit, à savoir le monde de la science, le monde qui ne se laisse plus duper par les semblants de l'ordre ancien. Lélut écrit dans sa préface : « Mais aujourd'hui comme alors et plus qu'alors, nous dirons de ces idées ce que nous en disions dans leur nouveauté, qu'elles retardent de quelques siècles. Il faut en rapporter la date où l'on s'imaginait que l'espèce humaine se divise *naturellement* en deux classes, celle des maîtres, qui auraient en partage tous les biens, y compris une inaltérable sagesse, celle des serviteurs, de la plèbe, pour laquelle tous les maux, et au premier rang la folie, seraient soigneusement réservés »¹⁹⁶. Cette époque est révolue. Elle n'est plus compatible avec l'universalité des lois du monde physique, de l'univers infini ouvert à jamais par la science moderne : « Hélas ! et c'est bien malheureux pour les grands esprits et les maîtres, il n'y a absolument rien de vrai dans ces magnifiques idées-là »¹⁹⁷. Ces idées appartiennent donc au monde clos de Socrate et de l'Antiquité, mais Lélut sait qu'on peut toujours croire, dans certains domaines, à ce monde clos, qu'on peut se placer en deçà de l'univers de la science que Lacan appelle l'imaginaire.

¹⁹³ *Du démon de Socrate*, p. 38.

¹⁹⁴ Milner, J.-C., *L'œuvre Claire*, Lacan, la science, la philosophie, Paris, Seuil, 1995.

¹⁹⁵ « Je prie qu'on me lise jusqu'au bout, avec l'attention que demandent de pareilles matières, et qu'on fasse, comme moi, abstraction du nom », *Du démon de Socrate* p. 94.

¹⁹⁶ *Du démon de Socrate*, p. 20 (nous soulignons).

¹⁹⁷ *Du démon de Socrate*, p. 20.

L'ironie

Il existe énormément de textes sur l'ironie socratique. Nous ne prétendons donc pas nous aventurer dans l'entreprise d'expliquer l'ironie de Socrate, car nous pensons que d'autres commentateurs l'ont fait avec plus d'expertise que nous ne pouvons le développer dans ce travail. Nous nous limiterons à considérer l'ironie dans le seul contexte de la folie de Socrate, en essayant de développer une thèse que l'on peut nommer « l'ironie du schizophrène ». Nous ne parlerons pas nécessairement de la « schizophrénie », mais du rapport entre ironie et folie en un seul sens : c'est l'ironie dont l'être parlant n'est pas l'auteur mais un simple instrument de réalisation. Sans vouloir extrapoler des thèmes qui n'ont pas nécessairement un rapport facile entre eux, nous serions tenter d'approcher cette tension entre l'ironie et l'instrument qu'incarne celui qui la subit, par le biais d'une sorte de « philosophie morale ». L'ouvrage de G. Vlastos peut nous venir en aide dans cette démonstration.

C'est J.-A. Miller qui, en suivant Lacan, évoque « l'ironie infernale du schizophrène », dans une étude destinée à distinguer le rapport entre ironie et clinique et ses différences avec l'humour¹⁹⁸. Il importe à Miller de distinguer l'ironie de l'humour. Freud a pu considérer la fonction de l'humour comme celle d'une manifestation de l'inconscient¹⁹⁹. S'adressant à l'autre par des voies communicationnelles classiques, le *Witz* renverse la communication et produit un effet de sens nouveau. C'est certainement la différence fondamentale existant entre un « être parlant » et un animal : ce dernier est aussi dans le langage (exemple : le langage des abeilles), mais en aucun cas il ne pourrait produire un mot d'esprit, un renversement du fait communicationnel (on imagine mal une abeille qui communique à d'autres la présence de fleurs à butiner, alors qu'il n'en est rien). Mais le mot d'esprit demande l'attention de l'autre, lui annonçant en quelque sorte « ceci est un mot d'esprit » : l'interlocuteur peut même attendre l'effet de sens du *Witz* avec un sourire anticipé. Le blagueur demande l'assentiment, l'accord de principe de son interlocuteur. Le mot d'esprit ne comporte aucun danger. C'est ainsi que Miller affirme : « L'humour s'inscrit dans la perspective de l'Autre »²⁰⁰.

Nous vérifions dans le cas de l'ironie un procédé tout différent. « L'ironie au contraire n'est pas de l'Autre, elle est du sujet et va contre l'Autre. Que dit l'ironie ? Elle dit que

¹⁹⁸ Miller, J.-A., *Clinique Ironique*, revue La Cause Freudienne, n° 23, février 1993.

¹⁹⁹ Freud, S., *Le mot d'esprit et son rapport avec l'inconscient*, Folio.

²⁰⁰ *Clinique Ironique*, p. 5.

l'Autre n'existe pas, que le lien social est en son fond une escroquerie »²⁰¹. L'ironie comporte donc un certain danger. En principe ce n'est pas celui qui la produit qui est en danger, même si cela peut être le cas, selon les circonstances, mais c'est le lien communicationnel entre deux interlocuteurs qui risque d'être mis en péril. L'ironie attaque l'Autre, le tords, le relativise et le rend inutile. L'ironie vise l'autre, l'interlocuteur : c'est en ce sens que l'ironie socratique atteint la dignité d'un fait subversif, qui met en branle la nature même du lien social. Freud voyait dans l'humour une « tendance agressive » : l'agression s'accomplit sous la forme d'une certaine contrebande, on fait passer des messages presque sans que l'autre s'en aperçoive. On peut aller plus loin en ce qui concerne l'ironie et affirmer qu'il y a une tendance « meurtrière » due à la mise en péril du lien social comme tel. Si Vlastos peut penser que l'ironie de Socrate n'est rien d'autre qu'une « philosophie morale », c'est parce que l'action politique de l'ironie de Socrate incarne par l'exemple socratique ce que l'auteur vise à renverser dans l'ordre des choses.

Nous avons traité de la « permutation » dans notre chapitre consacré à Alcibiade : il existe cette permutation également dans la place que Socrate occupe en tant que producteur de l'ironie. La formule employée par Lacan dans la description de l'elenchos socratique (« une perversion sans objet ») devrait nous être utile. Lacan affirme également que Socrate serait « un Sade en plus drôle »²⁰². Si nous lisons Lacan, cette formulation doit être mise en rapport avec son écrit « Kant avec Sade »²⁰³. Et qu'est-ce qui est déterminant dans cette mise en rapport entre le libertin français et le philosophe prussien sinon la permutation inhérente à la vie de Sade, à savoir que, tandis que l'expérience sadienne (celle de Sade dans ses écrits) veut être *sadique*, le fantasme inconscient de Sade est plutôt masochiste, si l'on doit juger la vie qu'il a menée et les peines qu'il a dû purger pendant presque vingt-sept ans de sa vie à Vincennes et à la Bastille. Sade aussi a été devant les juges, lui aussi a été condamné à mort, de manière certainement injustifiée puisque dans l'affaire des « filles de Marseille » il n'y a pas eu de victimes. Sade donc change de place, permute d'une place où il est bourreau (dans la fiction de ses écrits) à une autre place où il est victime, condamné à mort. Dans tous les cas, il ne saurait être qu'un « instrument » d'une puissance étrangère, d'une sorte de « démon de Sade », puisque dans ses écrits il dit obéir à « la voix de la nature » qui le

²⁰¹ *Clinique Ironique*, p. 5.

²⁰² *Le transfert*, p. 106.

²⁰³ « Kant avec Sade », *Ecrits*.

pousse à la débauche²⁰⁴. Contrairement au démon de Socrate décrit par Platon, la « voix de la nature » est prescriptive, le pousse à agir, à accomplir une mission sadienne, celle de pousser encore plus loin les rapports érotiques au-delà de toute contrainte civilisatrice. Bien entendu, il n'en est rien : c'est Sade lui-même qui est sous contrainte et qui invente des rapports « naturels » qui n'ont rien de naturels. Ces rapports sexualisés prétendent abolir et s'affranchir de l'Autre, des classes sociales, des rapports entre les genres, etc. dans ce que Lacan nomme « une volonté de jouissance ».

Il y a un parallèle entre Sade et Socrate, si nous faisons abstraction de l'élément érotique, qui n'est pourtant pas complètement absent chez Socrate. Il y a une « volonté ironique » chez Socrate qui n'est rien d'autre qu'une volonté de mort : la rigueur socratique, tout comme la « rigueur sexuelle » chez Sade, le pousse à ne rien céder sur sa « philosophie morale » jusqu'aux derniers instants de sa vie (prenons en compte non seulement son attitude devant les juges, que nous lisons dans *l'Apologie*, mais aussi son refus de s'évader de prison, malgré l'insistance de ses amis, comme on peut le lire dans le *Criton*). La « voix de la nature » chez Socrate le pousse à sacrifier tout lien social, comme il le déclare dans l'Apologie : « Athéniens, je vous aime et vous chéris. Mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous » (29d). Il est intéressant de lire le propos de Vlastos sur cette déclaration : « Ma thèse est donc la suivante : *lorsque Socrate recherche la façon correcte de vivre, dans des circonstances où il est raisonnable pour lui de penser que dans sa recherche il obéit à un commandement divin, il est impossible que sa démonstration renferme un mensonge*. Car l'argument élenctique est le procédé même auquel il se fie, pour tester la vérité de ses propres convictions (tout comme la vérité des convictions de son interlocuteur) à propos de la façon correcte de vivre »²⁰⁵. Pourquoi ce commentaire nous intéresse-t-il ? Parce que : 1) Socrate aime les autres, mais surtout aime au-delà des autres, quitte à ne pas obéir la loi des autres et 2) parce que Socrate s'applique à lui-même le même procédé qu'aux autres. Socrate prend la place de l'autre, il *est* l'autre en quelque sorte, car l'Autre par excellence est le dieu qui lui a confié une mission. Par cette mission, il se fait simple instrument de la puissance de cet Autre, que nous écrivons en

²⁰⁴ « Le chatouillement excessif qu'il faut éprouver, soit à l'idée, soit à l'exécution du crime qu'il conseille, nous prouve d'une manière que nous sommes nés pour servir d'instruments aveugles aux lois des règnes, ainsi qu'à celles de la nature », *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Au Cercle du livre précieux, 1961, pp. 182-3.

²⁰⁵ Vlastos, G., Socrate. Ironie et philosophie morale, Aubier, 1994, p. 188 (c'est l'auteur qui souligne).

majuscules afin de le différencier de l'autre imaginaire, l'autre social où sa tâche s'accomplit.

« A quoi bon manger si après on a faim à nouveau ? »

C'est avec cette phrase prononcée par un patient schizophrène que nous voulons faire sentir la notion d'une « ironie infernale du schizophrène ». Cet homme avait perdu une quinzaine de kilos et expliquait ainsi sa résolution à ne plus manger. Il y a ici une rigueur psychotique pour autant que le patient s'applique à lui-même un précepte logique (« logique » au sens axiomatique du mot) auquel il tient, au détriment de sa propre existence. Le chiasme rhétorique référé au même Socrate (« il faut manger pour vivre et non vivre pour manger ») est ici attaqué : ce sujet, par son attitude, incarne lui aussi une sorte de « philosophie morale » puisqu'il vise et conteste la racine même de tout lien social (« il faut manger pour vivre »). Pour paraphraser les maoïstes, on peut penser que pour ce patient « vivre est une idéologie ». On peut parfaitement ne pas vivre, et mener jusqu'au bout une certitude face à laquelle on n'est qu'un simple outil ou instrument. Socrate prend la place de l'autre, se mettant à la place de celui qui est « ironisé ». Il sacrifie sa petite personne et croit même devoir un coq à Esculape.

Nous sommes d'accord avec Rossetti quand il affirme dans son analyse des *logos Sokratikos* : « Quant à Socrate, il a dû être un grand maître de la manipulation des émotions : on ne connaît que trop bien son art de dissimuler (εἰρωνεία) et de pousser les autres à baisser trop tôt leur garde, celui de les acculer imperceptiblement dans une impasse (ἀποπρία, ἔλεγχος), afin de leur faire adopter l'exigence de se donner une norme de conduite différente (μετάνοια), supposée meilleure »²⁰⁶, sauf qu'il faut voir dans cette manipulation la mise en acte d'une puissance qui soumet le même agent à n'être qu'une marionnette d'un pouvoir qui lui est étranger. Ainsi, Kierkegaard écrit : « Quant à l'ironie socratique, nous avons vu [que] toute la réalité donnée avait perdu sa valeur aux yeux de Socrate ; il était devenu étranger à la réalité de la substantialité tout entière (...) Mais Socrate est dévoré de zèle au service de l'idée et finalement l'ironie s'empara de lui,

²⁰⁶ *Le Dialogue Socratique*, p. 222.

l'étourdit, plus rien n'eut de réalité »²⁰⁷. Cette idée est intéressante : il ne s'agit plus du Socrate qui étourdit ses interlocuteurs, c'est lui-même le premier à être victime de l'ironie, s'y perdant irrémédiablement.

Les épisodes catatoniques

Lélut étudie les moments où Socrate s'adonne à ce qu'il nomme une « extase », même s'il évoque aussi des moments de « paralysie ». Avec Pigeaud, nous nous intéressons à ces épisodes que nous qualifierons volontiers de « catatoniques ». Le plus paradigmatique c'est le fameux épisode de Potidée (Banquet, 220 bc) : « Concentré en effet par ses pensées, il s'était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, tenu debout à viser quelque idée, et, comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie, il était ainsi resté en plan, à chercher. Il était midi déjà ; les hommes le regardaient ; l'un à l'autre ils se racontaient la merveille : « Depuis le petit jour, Socrate est planté là, en train de faire ses réflexions ! » En fin de compte, le soir venu, quelques-uns de ces observateurs après leur dîner, et comme justement on était alors en été transportaient dehors leurs lits de camp : en même temps qu'ils couchaient à la fraîche, en même temps aussi ils surveillaient si Socrate passerait encore la nuit debout. Or, debout il resta jusqu'à ce que le jour parût et que se fût levé le soleil ! Puis après avoir fait à celui-ci sa prière, il quitta la place et s'en alla. ».

C'est aussi dans *Le Banquet* que Socrate reste dans le vestibule, debout, à « méditer » : « Or, chemin faisant, Socrate, l'esprit en quelque sorte concentré en lui-même, avançait en se laissant distancer, et, comme je l'attendais, il me recommanda de continuer à avancer (...) Je me retourne, racontait Aristodème, et je constate qu'effectivement Socrate ne m'a pas suivi (...) Et alors qu'un serviteur lui faisait des ablutions pour lui permettre de s'étendre sur un lit, un autre arriva et annonça : Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir » (174e -175a)²⁰⁸.

²⁰⁷ Kierkegaard, S., *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Paris, Editions de L'Orante, 1975 (traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau), p. 239.

²⁰⁸ Luc Brisson met en rapport ce type de comportement avec celui de l'épisode de Potidée, *Le Banquet*, Flammarion, 1998, p. 185, n. 51.

Tolérance à l'alcool, au froid, à la chaleur, à la faim, à la soif, courage et endurance physique

Ces passages, nous les trouvons surtout dans *Le Banquet*, aussi bien à propos de l'épisode de Potidée que de la tolérance à l'alcool dans le banquet, d'où Socrate est le seul à ne pas s'en dormir et part au petit matin quand les autres dorment depuis longtemps. Ainsi ce propos d'Eryximaque (*Banquet*, 176c) ; mais aussi d'Alcibiade, quand il arrive ivre au banquet d'Agathon : « Avec Socrate, Messieurs, mon astuce ne fonctionnera pas ; autant on lui ordonnera de boire, autant il boira, et il ne sera pas ivre pour autant. » (*Banquet*, 214a) ; et encore Alcibiade dans son éloge de Socrate : « En revanche, quand nous étions bien ravitaillés, il n'avait pas son pareil pour en profiter, notamment pour boire. Il n'y était pas porté mais, si on le forçait, il buvait plus que tout le monde, et le plus étonnant, c'est que personne n'a vu Socrate ivre. » (*Banquet*, 220a).

La folie comme « invariant » et comme solution au « problème de Socrate »

A certains égards, la thèse de Lélut pourrait être considérée comme une tentative de traiter du problème de Socrate, à ce détail près que l'auteur opte pour une réponse univoque, arguant l'existence réelle de Socrate, réelle dans la mesure où précisément sa folie fait de lui un personnage nécessairement existant. La folie de Socrate serait le témoin légitime de son existence réelle : on a pu sans doute « inventer » certaines de ses prouesses, on a pu inventer sa bravoure ainsi que ses répliques dialectiques, rendre paradigmatique son enseignement, faire de sa figure l'emblème même du philosophe, mais en aucun cas inventer les signes cliniques que la psychiatrie a l'habitude de rencontrer tous les jours dans les hôpitaux et qui fonctionnent comme invariants, au-delà du temps et des espaces culturels.

Il n'y a pas de fiction à partir du moment où la folie opère comme preuve ultime et transcendante d'une existence réelle – ce qui rejoint notre propos, avancé plus haut : on ne peut pas inventer des « faits cliniques ». On peut se moquer des vêtements de Socrate, de ses compagnons, mais on ne peut pas inventer un certain type d'hallucinations, par exemple. Cette pièce à conviction, cette preuve de l'existence de Socrate « par la clinique », nous semble un des points les plus intéressants de la thèse de Lélut, qui répond au « problème de Socrate », sans pourtant que l'auteur se soit proposé

d'aborder cet aspect polémique du sujet « Socrate » comme un fait à part entière. Lélut parvient même à mettre en relief ce qui aurait été transmis par le biais des faits « cliniques », ce qui donne une armature robuste au portrait et à l'existence réelle du personnage, fonctionnant à nouveau comme une sorte de pièce à conviction : « je dirais qu'à envisager la question psychologique relative à Socrate, que sous le rapport de son utilité philosophique et historique, cette question est une des plus importantes et des plus fécondes qu'il se puisse soulever, ainsi qu'on doit déjà le pressentir et que je le montrerai dans tout le cours de cet écrit. D'abord, la manière dont je la résous peut seule faire comprendre, je dirais plus, faire admettre le fait lui-même du démon de Socrate, ainsi que beaucoup d'autres faits analogues ; et sans cette explication, il faudrait nécessairement les rejeter ; il faudrait, en particulier, regarder ce philosophe et ses contemporains, comme des fourbes ou des imbéciles ; ce qui serait tout aussi raisonnable que de croire à l'interpolation de tous les passages des auteurs anciens, relatifs aux inspirations de son génie. »²⁰⁹.

Le Socrate de Lacan était-il fou ?

Lacan constate qu'il y a chez Socrate une altérité radicale, sans appel, qui le condamne à une « pulsion de mort » qui finira par l'emporter. Même le monde païen n'a pas pu absorber le caractère d'objet « a » de Socrate, sorte de manifestation du réel qui divise les autres, mais qui le condamnait aussi à incarner lui-même un déchet à extraire de la communauté athénienne dans laquelle il vit et par laquelle il allait mourir.

Ce qui est étrange, c'est que Lacan ait attendu jusqu'aux années '70 pour formuler cette parenté entre Socrate et l'hystérie, et ce après avoir affirmé que le philosophe était l'antécédent historique du psychanalyste dix ans auparavant. La parenté entre Socrate et l'hystérie n'est pas difficile à entériner : comme l'hystérique, Socrate dit se sentir « paralysé » et, par le biais de ce symptôme, il finit par paralyser les autres. Il ne peut pas ne pas impliquer les autres dans son malaise, sauf qu'il (elle) ne cherche pas de solutions, mais bien plutôt il/elle cherche à constater combien l'autre est impuissant pour traiter ledit malaise.

Dans le séminaire sur le transfert, Lacan n'avance pas l'idée d'un Socrate hystérique, mais semble plutôt intrigué par le « désir de Socrate » : c'est l'*atopia* de Socrate qui lui

²⁰⁹ *Du démon de Socrate*, p. 95.

permettra, en effet, de fonctionner comme analyste. Mais le prix à payer est que Socrate lui-même ne sait pas ce qui en est de son désir. Il décèle dans les écrits socratiques une sorte de pulsion de mort chez Socrate, du fait de l'*atopia* de son désir, de son caractère insituable, même s'il considère qu'il est parfaitement situable et que c'est cette topique qui nous aidera à comprendre ce qu'il en est du désir de l'analyste. L'*atopia* de Socrate nous servira à dégager la nôtre, celle qui est propre à la psychanalyse. Donc, si l'*atopia* de Socrate est tout de même « situable », qu'est-ce qui « tue » Lacan dans son rapport à Socrate ?

Les affirmations employées dans le séminaire sur le transfert sont univoques : « C'est en somme un fou qui se croit au service commandé d'un dieu »²¹⁰, dans la mesure où les dieux sont pour lui une révélation psychotique, une « manifestation du réel ». Il y a chez lui un « noyau psychotique »²¹¹, aussi bien qu'un « délire d'immortalité »²¹². Nous reviendrons, dans notre partie consacrée à l'étude du *Banquet* de Platon, sur l'hypothèse de Lacan quant à l'hystérie de Socrate.

²¹⁰ *Le transfert*, p. 104-5.

²¹¹ *Le transfert*, p. 127.

²¹² *Le transfert*, p. 128.

TROISIEME PARTIE
LE BANQUET OU LE TRANSFERT

PHEDRE ET LA DEFENSE DES AIMES

Le discours de Phèdre, par la place liminaire qu'il tient dans le *Banquet* se présente comme un incipit qui pose le décor du dialogue tout en annonçant ses enjeux principaux : en effet, dès les premières lignes, le dialogue pose en protagonistes l'aimé (érôménos) et l'aimant (érastès) tels que Lacan les conçoit et qui vont lui servir à délimiter ce qu'il appelle la « métaphore de l'amour », à savoir le passage, le changement par lequel l'aimé devient l'aimant. C'est Eryximaque, le médecin, qui définit l'ordre des discours : « il faut, en effet, c'est mon opinion, que chacun de nous prononce un éloge de l'Amour, et, en suivant l'ordre vers la droite, le plus bel éloge dont il sera capable ; et il faut que Phèdre soit le premier à commencer, puisqu'aussi bien il occupe la première place, et qu'il est en même temps le père du sujet » (177d-e)²¹³. Comme l'indique Lacan, il est singulier que ce soit lui le πατήρ τοῦ λόγου, le père du discours, c'est-à-dire du thème choisi : alors qu'on s'attendrait à ce que le premier éloge revienne à l'aimant, à celui qui est habité et inspiré par Eros, c'est Phèdre, un aimé, qui tient ce rôle.

Le premier à parler sera donc Phèdre et le dernier Socrate. Si nous considérons que Phèdre est, par définition, l'aimé et que Socrate, est perçu comme un aimant, les discours évoluent de l'aimé vers l'aimant : l'ordre de succession des prises de parole va de gauche à droite, de telle sorte que tout le dialogue semble être une progression qui va dans le sens de la « métaphore de l'amour ». Par ailleurs, toute une série de termes et de paradoxes qui font l'intérêt du *Banquet* sont déjà énoncés dans le discours de Phèdre, et Lacan est loin de l'ignorer.

Le *Banquet* commence par une série d'oppositions plutôt paradoxales. En effet, le dialogue débute par la rencontre, peu avant l'arrivée à la maison d'Agathon, entre Socrate et l'un de ses admirateurs, Aristodème. Or, c'est Socrate qui, contrairement à son habitude, apparaît « beau, propre et chaussé », alors que c'est Aristodème qui marche pieds nus et qui n'était pas beau parce qu'il était petit²¹⁴. L'opposition beau/laid se fait, pour une fois, au profit de Socrate. Cela aura toute son importance lors de l'entrée en scène d'Alcibiade : Socrate apparaîtra subitement comme l'aimé d'Alcibiade alors que celui-ci deviendra l'amant. Cette opposition entre le beau et le laid fonde la distinction

²¹³ *Le Banquet*, p. 96.

²¹⁴ Brisson, *Le Banquet*, Introduction, p. 16.

entre aimés et aimants, c'est-à-dire deux groupes d'âges précis, avec tout ce que cela implique des rôles à jouer quant à l'amour. D'une certaine manière, c'est Aristodème, lui qui est laid, petit, marchant pieds nus, lui qui n'est même pas invité au banquet, qui nous rappellera Eros et notamment sa mère Pénia, celle qui incarne la pauvreté même.

Ces rapports, parfois paradoxaux, ne sont pas de peu d'importance lorsqu'on approche le discours de Phèdre. Là aussi nous voyons émerger subitement toute une série d'oppositions entre Phèdre et le personnage même de Socrate. Comme le signale Leo Strauss, Phèdre est « jeune, beau et modeste », alors que Socrate est traditionnellement, et malgré la comparaison faite à l'instant avec Aristodème, « vieux, laid et insolent »²¹⁵. Nous verrons aussi par la suite que l'insolence de Socrate, son *hubris*, est un élément clé de ce dialogue.

Phèdre propose de faire l'éloge de l'amour, face à un Socrate qui assurera « ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour » (177d-e). Le premier point abordé par ce premier discours propose que l'amour est un *megas theos*, mais il est également précisé que l'amour est πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν « tout ce qu'il y a de plus ancien comme divinité » (178b). Phèdre fait appel à différentes sources historiques, notamment à *La Théogonie* d'Hésiode²¹⁶ ainsi qu'au poème de Parménide (fragment XIII)²¹⁷. Mais les deux sources divergent : alors qu'Hésiode considère qu'Eros est né après Gaia, le poème de Parménide l'évoque comme le premier des dieux. Ce qui incidemment sera réfuté par Socrate qui, au travers du récit de Diotime, affirmera qu'Eros n'est pas un dieu mais plutôt un démon, fils d'un dieu (Poros) et d'une mortelle (Penia).

Mais pourquoi Platon fait-il de l'amour le plus ancien et le premier des dieux ? Parce qu'il incarne un bien suprême et ce qui est vieux est bon. Nous avons là l'un des « axiomes » principaux de la pensée de Platon, à savoir la prééminence du Bien. C'est ce Bien comme fin ultime qui permettra à Phèdre d'introduire cette paire qui traverse tout le dialogue, à savoir celle de l'aimant et l'aimé.

Au premier abord, il y a bel et bien correspondance entre l'aimé et l'aimant :

²¹⁵ Strauss, L., *Sur Le Banquet*, Paris, L'éclat, 2006, p. 60. Remarquons par ailleurs que dans le dialogue de Platon « Phèdre », celui-ci se présente comme le bien-aimé et Socrate comme l'éraстès.

²¹⁶ *La Théogonie*, verset 120.

²¹⁷ Il évoque aussi celle de l'historien Acousilaos (cf. Brisson, *Le Banquet*, p. 188, n. 103).

« Ainsi, moi, je ne puis soutenir qu'il y ait un bien supérieur, dès la jeunesse, à celui d'avoir un bon amant, et de même pour l'amant à l'égard de ses amours ! » (178c).

Il est certainement important qu'il soit le dieu le plus ancien et donc le plus puissant. Tout ce qui concerne l'amour, comme le signale Lacan, acquiert une sorte de dignité. C'est ainsi que les effets de l'amour produisent chez celui qu'il habite une sorte de vertu qui le fait tendre vers le Bien suprême : « Ce qui doit en effet guider toute la vie des hommes, de ceux à qui il appartiendra d'avoir une belle vie, c'est un principe que ni la parenté n'est à même de nous inculquer avec une égale excellence, ni les dignités ni la richesse ni rien d'autre, en comparaison de l'amour » (178 c-d). Autrement dit, une « belle vie » ne se transmet pas de père en fils, ni par le biais des richesses : il faut encore autre chose, voilà le principe. Cette autre chose est une vertu, l'amour, qui tend au Bien.

La honte

Mais Phèdre poursuit : « Et maintenant je demande : quel est ce principe ? C'est qu'aux vilaines actions s'attache le déshonneur ; aux belles, d'autre part, le désir d'estime » (178d). Signalons ceci : Lacan suit, comme nous, la traduction de Léon Robin. Celui-ci traduit αἰσχύρως par « déshonneur », ce que Luc Brisson traduit par « honte »²¹⁸. En effet, αἰσχύρως signifie « honte, infamie », au pluriel « actions honteuses »²¹⁹, ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos. Le sentiment de honte qui apparaît dès le début dans le discours de Phèdre est un terme clé car, comme nous le verrons, il revient vers la fin du dialogue, avec l'intervention d'Alcibiade. Lacan en fait particulièrement cas, ce qui nous pousse à croire qu'il se serait arrêté sur ces lignes s'il avait eu sous la main une autre traduction du texte.

A suivre Phèdre donc, la honte fonctionne chez l'amoureux exactement comme une vertu. Ou, plus exactement, même quand une vertu aussi valorisée chez les Grecs que l'honneur fait défaut, le sentiment de honte de l'amant face à l'aimé permet d'y suppléer. Pour Phèdre, ce sentiment de honte est présent aussi bien chez l'aimant que chez l'aimé (178d- 179a).

²¹⁸ « Eh bien, ce principe directeur quel est-il, je le demande ? La honte » (178d) traduit Brisson.

²¹⁹ Bailly, A., *Dictionnaire Grec-français*, Hachette, 2000.

Phèdre, que Lacan décrit comme un hypocondriaque²²⁰, est le personnage principal du dialogue homonyme de Platon. Il n'est pas sans intérêt de souligner que toute l'asymétrie qui caractérise le couple de l'aimé et l'aimant, point capital du *Banquet*, est annulée dans le dialogue *Phèdre*²²¹. Phèdre est celui pour qui l'aimé et l'aimant sont sur pied d'égalité. Cela pose toute une série de problèmes et notamment fait supposer que la réciprocité entre les deux (l'aimant et l'aimé) coule de source. Alors que, curieusement, c'est une asymétrie foncière à l'intérieur même de l'aimé, de celui qui est en principe l'aimé, qui permettra à Lacan d'avancer ce qu'il appelle sa « formule » de l'amour, à savoir que l'aimé devient aimant.

Phèdre déclare : "La honte c'est le sentiment qu'éveille aussi bien chez l'aimé que chez l'aimant le regard de l'autre (aimé ou aimant)." C'est ainsi qu'il imagine une armée d'hommes, des aimés et des aimants, qui serait imbattable, puisqu'elle serait toujours sous le regard de l'autre : « Oui, pour un homme qui aime, être vu de ses amours, ou lâchant le rang, ou jetant ses armes, serait sans nul doute plus intolérable que de le faire sous les yeux du reste de l'armée » (179 a-b)²²². L'amour supplée le courage, Phèdre le dit explicitement « il n'y a pas d'homme si lâche que l'Amour lui-même ne rende, pour le courage, possédé du dieu, et pareil au plus vaillant par nature » (179a – b). Le sentiment d'Eros est équivalent à la vertu, au courage, à la bravoure, mais ils ne se confondent pas pour autant : le courage éveillé par Eros et le courage « par nature » sont différents. Mais la question qui nous intéresse, en suivant Lacan, est celle-ci : le sentiment de honte, qui pousse au courage, est-il le même chez l'amant que chez l'aimé ? Sont-ils en parfaite symétrie quant à cette valeur ? N'y a-t-il pas de différence entre l'aimé et l'amant, point de départ du dialogue ? Léo Strauss, quant à lui, tranche dans le vif : le sentiment de honte est un sentiment qui appartient uniquement à l'aimant. C'est l'aimant qui apparaît

²²⁰ Comme l'indique aussi Brisson : « Phèdre semble très préoccupé par sa santé (176d, 223b). Il est l'ami d'un médecin, Eryximaque (177a-e ; *Phèdre* 268a), (...) aussi est-il naturel qu'il connaisse la doctrine d'Hippocrate (*Phèdre* 270c). Si, au début du *Phèdre*, il rencontre Socrate, c'est que, sur les conseils d'Acoumène, il se promène, pour des raisons médicales, par les grands chemins (227a) ; le fait qu'il soit pieds nus (229a) s'explique peut-être aussi par une prescription médicale. Il craint la chaleur excessive. Il connaît les coins où il y a de l'ombre (229a-b) et il ne veut pas se remettre en route avant que la chaleur ne se soit apaisée (242a, 279b). », Introduction, pp. 20-21.

²²¹ Selon l'avis de Claude Calame (communication personnelle).

²²² Remarquons que Xenophon lui aussi évoque une telle armée (*Banquet*, VIII, 32-34). A ce propos, voir aussi Sergent, B., *Homosexualité et initiation*, Paris, Payot, 1984, p. 296.

comme désirant, prêt à aller loin, à se sacrifier, et non l'aimé²²³. Sur ce point, nous pensons que Lacan aurait été parfaitement d'accord avec lui, et nous verrons pourquoi.

Le sacrifice

On passe ainsi à un autre aspect qui, lui non plus, ne se confond pas avec la honte : le courage de « mourir pour autrui ». C'est à cet autre niveau que se situe une vraie dissymétrie pour Phèdre - contrairement à la honte pour laquelle il affirme qu'elle est présente aussi bien chez l'aimé que chez l'aimant. Voici le paragraphe qui nous semble déterminant quant à cette distinction entre l'aimant et l'aimé : « Ainsi, c'est bien simple : ce que disait Homère de la bravoure que souffle la divinité au cœur de quelques héros, voilà ce qu'aux amants donne l'Amour, comme un don qui vient de lui-même (...) Allons plus loin : mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent, qui aiment ; et non seulement les hommes, mais même les femmes. » (179 b-c). Nous apercevons d'emblée que la thématique a changé : il ne s'agit plus de la honte, sentiment éprouvé, selon Phèdre, aussi bien par les aimés que par les aimants ; il est maintenant question de mourir pour autrui indépendamment de tout regard, de toute réciprocité, voilà ce qu'accorde Eros « aux amants », et non seulement aux hommes mais aussi (et surtout ?) aux femmes. Ce détail n'échappe naturellement pas à Lacan²²⁴.

De quoi s'agit-il ? Voici le texte de Platon : « Allons plus loin : mourir pour autrui, *ceux-là seuls le veulent, qui aiment* ; et non pas seulement les hommes, mais même les femmes²²⁵. Et de cette abnégation, c'est même la fille de Pélidas, Alceste, qui en fournit une preuve, assez puissante pour défendre à la face des Grecs la présente assertion : cette Alceste qui seule a voulu prendre dans la mort la place de son mari » (179 b-c, nous soulignons). En effet, le roi Admète est appelé par la mort, et Alceste, sa jeune femme, meurt à sa place. Les dieux sont tellement touchés par ce geste, qu'ils la rendront à la vie. Cet acte d'Alceste, est mis en rapport par Lacan avec le sacrifice.

²²³ « Eros engendre par conséquent le sens de la honte (...) comment cela se manifeste-t-il ? Sur quel cas le prouve-t-il ? Dans le cas de l'amoureux, du bien-aimé, ou des deux ? Dans celui de l'amoureux. Rendons donc la thèse plus précise : Eros engendre un sentiment de honte chez l'amoureux, qui fait de lui un homme courageux. Tel est ce que souligne le discours », *Sur Le Banquet*, p. 63.

²²⁴ « Dans un discours où il s'agit essentiellement de l'amour masculin, voilà qui peut paraître remarquable, et qui vaut bien que nous le retenions », *Le Transfert*, p. 61.

²²⁵ Καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες (179b4-5).

C'est en rapport avec cette « abnégation » (ce terme très connoté qu'utilise Robin, n'est pas repris par Luc Brisson), que Lacan opère une distinction entre la « métaphore de l'amour » et le sacrifice. En effet, il y a une différence nette entre l'objet de l'amour (« en tant que le recouvrent nos fantasmes ») et ce que Lacan nomme « l'être de l'autre, pour autant que l'amour s'interroge pour savoir s'il peut l'atteindre »²²⁶. Comme le signale Lacan dans son séminaire, c'est l'être de l'autre que vise Alceste quand elle se substitue à son mari dans la mort. Elle ne vise pas l'objet d'amour mais autre chose : elle s'adresse précisément « au point le plus cruel de l'objet »²²⁷, un au-delà de l'objet qui ne se confond pas avec l'objet narcissique, mais qui le constitue comme tel. Si cette affirmation de Lacan est vraie, alors Alceste ne meurt pas « pour autrui » (son mari Admète), mais pour autre chose, pour une cause plus ultime, qui ne se confond pas avec Admète. C'est dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* que Lacan utilisera le qualificatif d'« obscur »²²⁸ quand il traite du sacrifice : la « cause » reste obscure, le « motif » reste toujours opaque, notamment pour celui qui devient l'agent du sacrifice. En tout état de cause, nous pouvons nous aventurer à affirmer que, pour Lacan, l'amour pour Admète n'est qu'un prétexte, même et surtout parce que son geste relève du sacrifice. Autrement dit, l'exemple d'Alceste montre autre chose que la « formule » de l'amour proposée par Lacan (« l'aimé devient l'aimant »), il montre autre chose que la « substitution », que la « métaphore de l'amour »²²⁹. Lacan le précise dans son séminaire, avec la distinction qu'il repère entre les deux termes grecs : ὑπεραποθν σκειν et ἐπαποθαν εἶν ²³⁰. Selon lui, cette distinction sous-tend la différence qu'il y a entre les différents héros auxquels Phèdre fait référence dans son discours : Alceste et Orphée d'un côté, et Achille de l'autre. Alors qu'Alceste, *se met à la place d'Admète* (ὑπεραποθν σκειν)²³¹, Achille *suit* Patrocle dans la mort (ἐπαποθανεῖν)²³². Ainsi, selon Phèdre, les deux héros Alceste et Achille sont loués et récompensés par les dieux, alors qu'Orphée n'est pas jugé digne ; mais pour Lacan, la différence fondamentale oppose Alceste et Achille : la première se soumet au sacrifice, sacrifice « obscur » et sans doute sans rapport avec

²²⁶ *Le transfert*, p. 61. Nous savons que cette question sera reprise dans le séminaire « Encore », cf. Lacan, J., *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.

²²⁷ « Le désir s'y présente de la perte imagée au point le plus cruel de l'objet », *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 58.

²²⁸ Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 247.

²²⁹ « La substitution, la métaphore, dont je vous parlais tout à l'heure est ici réalisée au sens littéral », *Le transfert*, p. 61.

²³⁰ *Le Transfert*, pp. 61-62.

²³¹ Littéralement « mourir de la main de quelqu'un ».

²³² Selon Bailly επαποτνησκω signifie littéralement « mourir tout de suite après ».

l'objet (Admète), tandis que seul Achille accomplit une transformation subjective opérée par l'amour. Remarquons que Lacan s'étonne du fait que certains auteurs aient pu penser que Patrocle fût l'aimé et non l'éraстès : nous choisirons la « version » de Platon, où il nous semble évident qu'Achille est l'aimé, et qu'il devient l'aimant²³³.

La métaphore de l'amour et son contraire

A l'instar de Médée et de Madeleine Rondeau²³⁴, Alceste s'adresse à un au-delà de l'objet d'amour, à l'« être de l'autre », un au-delà de l'objet narcissique, mais cela ne nous sert pas à comprendre la métaphore de l'amour : c'en est presque d'ailleurs une « anti-métaphore de l'amour ». Car qu'est-ce que « l'être de l'autre » sinon notre propre être ? Lacan le désigne ainsi : « Or cet être [de l'autre] c'est tout de même lui que vous tentez de joindre par les chemins de votre désir. Seulement, cet être-là, c'est le vôtre »²³⁵. En effet, si l'amour se caractérise par le fait d'attribuer à l'autre plus qu'il n'est, ce « plus » n'est ajouté que par l'amant, ce qui fera dire à Lacan « ce qui manque à l'un, n'est pas ce qu'il y a, caché, dans l'autre »²³⁶, de là le malentendu. Mais le malentendu serait la chose du monde la mieux partagée, on n'a donc pas besoin de sacrifice, de passage à l'acte. Les voies du désir ne sont autres que les voies du signifiant, à travers lesquelles l'aimé deviendra aimant, par exemple. Or, avec le cas d'Alceste nous sommes dans ce qui court-circuite le signifiant.

A ce propos, il faudra peut-être s'intéresser à tout ce que Lacan développera par la suite sous le nom d'« objet a ». Prenons un exemple. Lorsqu'il étudie le cas de « la jeune homosexuelle »²³⁷ analysé par Freud, Lacan interprète son passage à l'acte suicidaire suite à la menace de rupture de son amie, et le qualifie comme une sorte d'identification du sujet à l'objet visé dans l'autre, cet « être de l'autre », qui échappe à proprement parler à toute dialectique signifiante. En passant à l'acte – elle se jette depuis un petit pont – et même si Freud met ce geste en rapport avec une détermination

²³³ Sur cette discussion, cf. notamment Sergent, *Homosexualité et initiation*, pp. 287-295.

²³⁴ Lacan, J., La Jeunesse de Gide, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

²³⁵ *Le Transfert*, p. 50.

²³⁶ *Le Transfert*, p. 53.

²³⁷ Freud, S., Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine, in *Psychose, Névrose, perversion*, Paris, P.U.F., 1973.

inconsciente²³⁸, la jeune patiente se transforme elle-même en cet objet identifié au plus intime de l'être de l'autre, à ce que le sujet lui-même obture chez l'autre, quand cet autre (son père, son amie) ne lui permet plus de satisfaire quelque chose de son désir inconscient²³⁹. Donc nous ne sommes plus dans la substitution signifiante. On pourrait dire que la jeune homosexuelle *ὑπεραποθν σκεις*, risque de mourir pour cet être qu'elle cherche en son amie.

Alceste, notre « jeune hétérosexuelle », ne nous permet pas de comprendre la nouveauté que Lacan veut introduire dans ce séminaire, la « métaphore de l'amour », par où l'aimé, qui, jusqu'à présent était confortablement installé dans sa position d'aimé, bascule vers la position d'amant, celui à qui il manque quelque chose que l'aimé est censé incarner. Nous nous permettrons à ce propos une petite digression : Luc Brisson suggère que le discours de Phèdre (180b) laisserait entendre qu'Admète était vraiment amoureux d'Alceste, et que celle-ci ne l'a jamais été d'Admète (parce qu'elle a toujours été son aimée)²⁴⁰ : nous ne sommes pas sûr d'être d'accord avec cette interprétation, au sens où le propos de Phèdre nous semble dire exactement le contraire²⁴¹. Mais même si la remarque de Brisson était exacte (Alceste serait l'aimée et non l'aimante), autant pour nous ! Ceci prouverait que, même en mourant pour Admète, elle n'est jamais devenue son amante, au sens où rien dans son désir, dans sa « position subjective » quant à l'amour, n'aurait été changé. Alceste n'est définitivement pas un bon exemple de « métaphore de l'amour ». Si l'on reconnaît, avec Phèdre, que le courage, quand il s'agit de l'amour, concerne aussi les femmes, on pourrait supposer que pour Lacan, quand il s'agit de l'amour, il concerne « surtout les femmes ». Mais si ce courage concerne les femmes, c'est à condition qu'elles deviennent des « amoureuses » et qu'elles ne restent pas seulement des aimées. On pourrait dire plus : le courage est certes présent quand, tout en restant des aimées, les femmes se comportent en aimantes (érastès), comme

²³⁸ Le fantasme inconscient de « tomber » enceinte.

²³⁹ Lacan, J., Le séminaire, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 130.

²⁴⁰ Brisson, p. 190, n. 115 (ajoutons que cette affirmation semble être une erreur, comme nous l'a confié l'auteur).

²⁴¹ Voici le propos de Phèdre, traduit par Brisson « s'il est vrai que les dieux honorent au plus haut [180b] point la valeur qu'Eros inspire, ils admirent, estiment et récompensent encore plus le sentiment de l'aimé pour l'aimant que celui de l'aimant pour l'aimé (...) Voilà bien pourquoi les dieux ont accordé plus d'honneur à Achille qu'à Alceste », *Le Banquet*, p. 100. A tout prendre, on devrait en déduire que les dieux récompensent Alceste en tant qu'aimante, et non en tant qu'aimée – donc contrairement à l'avis de Brisson.

c'est le cas d'Alceste²⁴². Mais cela ne répond pas encore aux critères lacaniens de la « métaphore de l'amour ». Pourquoi ?

Résumons ce qui vient d'être dit :

- 1) Selon nous, dans 180b, Phèdre soutient qu'Alceste est l'aimante (érastès);
- 2) Selon Lacan aussi, elle est l'aimante ;
- 3) Brisson suppose qu'elle est nécessairement l'aimée, puisqu'elle est une femme (une femme ayant nécessairement la place de l'aimée, le rôle passif);
- 4) Mais, selon notre lecture, qui suit celle de Lacan, dans le cas d'Alceste il n'y a pas à proprement parler de « métaphore de l'amour », comme dans le cas d'Achille. Ou, comme le soutient Lacan, « la métaphore (...) est ici réalisée au sens littéral », massivement, ce qui prouverait que ce n'est pas une métaphore ;
- 5) Le point précédent nous pousse à en déduire qu'Alceste n'est jamais devenue amante, si devenir *érastès* implique se soumettre à la métaphore de l'amour : donc elle est restée l'aimée, malgré son sacrifice.
- 6) Même si le commentaire de Brisson contredit à la fois le texte (180b) et le propos de Lacan, nous pensons que malgré son inexactitude, il dit quelque chose de juste: Alceste meurt en étant l'aimée (érôménos), et non l'amante (érastès). La métaphore de l'amour n'est pas accomplie.

Dans son discours, Phèdre évoque aussi le cas d'Orphée, qui retiendra l'attention de Lacan, même si cet exemple ne mérite que le mépris de Phèdre dans la mesure où Orphée ne fait pas preuve de courage. Voici ce que nous dit Phèdre :

« En revanche Orphée, fils d'Oeagre, ils l'ont chassé de l'Hadès sans qu'il eût rien obtenu (car, s'ils lui montrèrent un fantôme de la femme pour laquelle il y était venu, ils ne la lui donnèrent pas en personne). » (179 d-e).

Pourquoi cet exemple attire-t-il l'attention de Lacan ? Parce qu'il y voit un échantillon de ce qu'il a pu articuler autour de l'être de l'autre et de son image - l'autre, nous l'avons déjà dit, « en tant que le recouvrent nos fantasmes ». Orphée ne ferait preuve ni du

²⁴² Rappelons que, inversement, à la fin du *Timée* (90e 6-7), le manque de courage peut transformer un homme en femme.

sacrifice ni de la mutation subjective à laquelle nous pousse l'amour, parce qu'il s'est arrêté au fantasme, à l'image de l'autre, alors qu'il aurait pu viser son être, autre chose que l'objet du désir au nom de quoi il se serait sacrifié - comme dans le cas d'Alceste -, ou au nom de quoi il aurait pu réaliser la « métaphore de l'amour » - comme dans le cas d'Achille. Lacan précise : « Les dieux ne lui ont pas montré une vraie femme, mais un fantôme de femme. Cela fait suffisamment écho à ce par quoi j'ai introduit tout à l'heure mon discours concernant le rapport à l'autre, à savoir la différence qu'il y a entre l'objet de notre amour en tant que le recouvrent nos fantasmes, et l'être de l'autre, pour autant que l'amour s'interroge pour savoir s'il peut l'atteindre. »²⁴³. Résumons ceci tout en étant conscient de notre schématisation : Orphée s'arrête à l'image de l'autre, Alceste n'en veut rien savoir et ne vise que son être (et non son image), quant à Achille, nous le verrons, il change de position subjective, en devenant l'aimant, mutation qui suppose une certaine déflation de l'objet de l'amour et responsabilise l'aimé devenu maintenant l'aimant.

Lacan dit ne pas savoir pourquoi Phèdre et Platon en veulent à Orphée. Les propos de Phèdre nous fournissent une esquisse de réponse : pourquoi les dieux ne lui ont-ils pas rendu la femme qu'il était venu chercher ? Réponse de Phèdre : parce qu'« il leur parut avoir l'âme faible, chose assez naturelle chez un joueur de cithare »²⁴⁴, selon la traduction de Robin. Mais voici la traduction de Brisson « En effet, les dieux considéraient Orphée comme un efféminé, étant donné qu'il chantait des poèmes en s'accompagnant d'une cithare ; ils estimaient que, au lieu d'avoir, sous l'impulsion d'Eros, le courage de mourir comme Alceste, il avait eu recours à un artifice pour pénétrer vivant chez Hadès (179 d-e) »²⁴⁵. Autrement dit, il n'a pas osé mourir et il a voulu leurrer les dieux. Comment ? Par l'artifice propre aux poètes. N'oublions pas que le *Banquet* est la démonstration selon laquelle la seule manière de traiter de l'amour, c'est par l'intermédiaire de la philosophie, et non de la poésie²⁴⁶. Si le *Banquet* est le seul dialogue où le poète Aristophane apparaît comme protagoniste, ce n'est certainement pas pour lui rendre la vie facile : on sait qu'il aurait contribué, parmi d'autres, au jugement et à la condamnation de Socrate. Bref : là où seul le philosophe peut aimer d'un

²⁴³ *Le Transfert*, p. 61.

²⁴⁴ Robin, p. 13 (179 d-e).

²⁴⁵ Brisson, p. 99.

²⁴⁶ « La lutte de Socrate avec la poésie est le *Banquet*. C'est là la première raison pour laquelle le *Banquet* a une importance spéciale », *Sur le Banquet*, p. 19.

« amour philosophique »²⁴⁷, les poètes ne peuvent que leurrer, inventer des artifices au moment de manifester leur savoir sur l'amour.

L'aimé devient aimant

Abordons maintenant le troisième et dernier exemple donné par Phèdre, car c'est celui qui a retenu l'attention de Lacan, et qui lui permettra d'articuler sa fameuse « métaphore de l'amour ». En effet, Achille, l'aimé de Patrocle, se sacrifie pour son amant.

« Au contraire [d'Orphée] ils [les dieux] ont traité avec honneur Achille, le fils de Thétis, et l'ont envoyé aux Iles des Bienheureux : c'est que, malgré l'avertissement de sa mère, qu'il mourrait s'il tuait Hector et que, s'il s'abstenait de le tuer, il reviendrait vers son pays pour y finir ses jours dans la vieillesse, il a choisi courageusement de secourir Patrocle, son amant, de le venger aussi ; et de la sorte, non seulement de mourir pour lui, mais encore, en mourant, de le suivre dans son trépas. » (179 e -180)²⁴⁸.

On l'a déjà dit : Achille suit Patrocle dans la mort. Comme le souligne Lacan, « Achille aurait eu le choix »²⁴⁹, il aurait pu rester en vie. Mais c'est en se substituant à « cet autre lui-même », qu'il quitte sa place d'aimé pour devenir désirant. Et c'est cela qui intéresse Lacan : il ne s'agit donc pas de « mourir à la place de », comme c'est le cas d'Alceste car, ce faisant, elle se prive de son aimant Admète, le perdant pour toujours. Dans le cas d'Achille, Thétis, sa mère, lui avait déjà parlé de deux destins (« deux destins vont m'emporter vers la mort ») et c'est ce qui permet à Lacan de parler d'un choix : « Le choix de la *Moïra*, du destin, a la même valeur que la substitution d'être à être »²⁵⁰.

Que nous reste-t-il de cette observation ? L'importance des rôles distincts que sont ceux de l'aimé (Achille) et de l'aimant (Patrocle) qui, comme le remarque Lacan, ne

²⁴⁷ « Aucune âme ne revient en effet au point d'où elle est partie (...) à moins pourtant qu'elle n'ait professé pour la sagesse un culte sincère ou aimé les jeunes gens d'un amour philosophique », Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F., 1964, p. 28.

²⁴⁸ *L'Illiade*, chant XVIII, 62-97 (« Ma mère, tout cela, le dieu de l'Olympe l'a bien achevé pour moi. Mais quel plaisir en ai-je, maintenant qu'est mort mon ami Patrocle, celui de mes amis que je prisais le plus, mon autre moi-même ? »).

²⁴⁹ *L'Illiade*, chant IX, 387-424.

²⁵⁰ *Le transfert*, p. 62.

doivent pas être confondus: même Phèdre, dans son discours, met l'accent sur une éventuelle confusion des rôles (« Or Eschyle radote quand il fait d'Achille l'amant de Patrocle ») et résume les choses en rappelant qu'Achille était plus beau et imberbe – alors que Patrocle était peut-être de dix ans son aîné. L'asymétrie inhérente au rapport amoureux est conservée. Et que fait-il de l'aimé, l'éroménos ? A Lacan de répondre : « Ce que les dieux trouvent sublime, plus merveilleux que tout, c'est quand l'aimé se comporte comme on attendait que se comportât l'amant. Sur ce point, l'exemple d'Alceste s'oppose strictement à l'exemple d'Achille »²⁵¹.

Arrêtons nous un instant sur ce que nous dévoile Lacan : Achille s'oppose strictement à Alceste parce que celle-là était dans la position d'érastès (voir le point de discussion avec l'interprétation de Brisson), alors qu'Achille était l'aimé (éroménos) et que devenant aimant (érastès), « son sacrifice est beaucoup plus admirable ». Si Achille est l'opposé strict d'Alceste c'est parce que celle-ci assume, de par son sacrifice, une position d'objet : son geste confirme sa position subjective. Cela ne change donc en rien l'opération de Lacan qui consiste à démontrer qu'il y a, à un moment donné chez Achille, un passage, un « retournement », une « bascule », où « l'aimé se comporte comme un amant »²⁵².

C'est ce renversement qui intéresse Lacan, et sur lequel tourne toute la première partie de ce séminaire sur le transfert. C'est pour cette raison qu'il donne un dernier exemple de « renversement », d'inversion paradoxale. Pour Lacan, le couple à étudier est celui d'Alceste-Admète. On suppose que dans un couple c'est du côté de l'amant que se trouve l'activité. Tout ce que nous avons rappelé concernant le couple de l'érastès et l'éroménos est là pour le démontrer. Pourtant, ici, c'est Alceste, la femme, qui a le rôle actif. Cette observation pourrait servir à comprendre la considération de Lacan sur Alceste comme étant l'amante : il ne s'agirait pas de soutenir que l'aimée devient amante – car c'est l'exemple d'Achille – mais de constater qu'Alceste, l'aimée (version Brisson) ou encore que la femme en tant qu'érastès, peut aussi avoir le rôle actif (version Lacan). Lacan essaie par là de se défaire de l'idée courante, que l'on retrouve surtout chez Freud, qui veut que le mâle soit actif et la femme soit celle qui a naturellement le rôle passif.

Tout le développement mené par Lacan à partir du discours de Phèdre prouve que c'est à partir d'un renversement des rôles, des positions subjectives, que l'amour se

²⁵¹ *Le transfert*, p. 63.

²⁵² *Le transfert*, p. 63.

manifeste comme quelque chose de très peu naturel. C'est à partir d'une certaine inadéquation que l'amour apparaît comme métaphore, comme changement subjectif. C'est aussi la raison pour laquelle Lacan pourra dire un jour que l'amour est un signe de changement de discours - et nous verrons pourquoi.

PAUSANIAS ET L'AMOUR A SENS UNIQUE

« Pensez à un jeune Athénien levant les yeux sur Périclès comme un homme d'une vertu remarquable, et qu'il puisse faire pour Périclès toutes sortes de choses qui ne seraient considérées comme convenables dans aucune autre relation humaine ». Leo Strauss.

Il est de bon usage, lorsque l'on commente l'un des discours du *Banquet*, de se référer au discours qui le précède : nous n'allons pas faillir à cette tradition. Phèdre avait décortiqué la relation de l'amant à l'aimé en y décelant une parfaite asymétrie entre les deux termes, due à la présence prépondérante d'Eros chez l'amoureux par rapport à l'aimé ; mais à l'inverse, et presque paradoxalement, il relevait que l'aimé, de par sa beauté et sa perfection idéalisée, a quelque chose d'un dieu : c'est son être qui éveille l'Eros chez l'amant. C'est d'ailleurs la définition du dieu Eros que tentera de donner Agathon, qui sera par ailleurs réfutée par Socrate, - aidé en cela par Diotime.

On pourrait ordonner la séquence qui va de Phèdre à Pausanias en fonction de leur « position énonciative » respective: le premier parle en tant qu'aimé et le second comme aimant. Voici ce que Strauss en déduit : « Je suggère cette explication : Phèdre regarde le phénomène de l'amour du point de vue de l'aimé, le bénéficiaire de l'amour des autres hommes »²⁵³, et on pourra procéder de manière analogue concernant Pausanias. Cette explication, toute pertinente qu'elle soit, présenterait comme seul désavantage de rabattre et de vouloir justifier chacun des discours en fonction de l'énonciation ou de la position subjective du personnage qui l'énonce (et donc en détriment des énoncés). Certes, il est important que chaque personnage ait une place précise et, comme nous le savons, l'ordre des places avait aux yeux de Platon toute son importance. Mais parallèlement, tout le secret de la lecture de Lacan est de soutenir que l'on peut changer de discours sans pour autant changer de place ou, ce qui revient au même, que l'on peut changer de discours tout en restant le même personnage, tout en portant le même masque : Achille, l'aimé, se comporte en aimant, de même qu'Alcibiade, le désirable, passe en position de « désirant » de Socrate, comme nous le verrons plus loin. Autant dire que ce que Lacan appelle « substitution » constitue la possibilité qu'on change de place sans changer de personnage. L'idée de Lacan selon laquelle aimer c'est changer de

²⁵³ Sur *Le Banquet*, p. 70.

discours²⁵⁴ prendra tout son sens lorsque nous analyserons les déclarations d'Alcibiade concernant son rapport à Socrate. Mais avant d'en arriver là, examinons de plus près le discours de Pausanias : ce dernier propose en quelque sorte d'échanger les places d'aimant et d'aimé, mais sans que cela implique un changement de position subjective : malgré les efforts de son argumentation pour instaurer une réciprocité, nous verrons que l'amour est toujours « à sens unique ». Oserons-nous contredire Lacan sur ce point, pour qui « l'amour est toujours réciproque »²⁵⁵ ? Pausanias se chargera de le faire à notre place.

Les deux Eros

Le discours de Pausanias (180c-185c) est le plus long du dialogue après celui de Socrate. Il commence par réfuter Phèdre sur un point très précis : on nous enjoint de faire l'éloge d'Eros, mais de quel Eros parle-t-on ? Pausanias part d'un constat : il y a deux Aphrodites différentes, il y a donc deux Eros différents aussi. Deux Aphrodites : l'une céleste, et l'autre populaire ou « pandémique ». La première, qui est probablement la plus ancienne, est la fille d'Ouranos, dont le fils, Cronos, avait mutilé les bourses, faisant écumer la semence dans la mer : de ce mélange naissait Aphrodite. La deuxième Aphrodite, populaire ou pandémienne, est celle de la tradition homérique, fille de Zeus et de Diomè²⁵⁶. La première est « noble » ou céleste, la deuxième, on l'appelle populaire ou vulgaire (180d-e). C'est ainsi que l'Eros né de la première sera noble, et engendrera l'amour entendu comme « vertu », alors que l'autre Eros, en rapport avec l'Aphrodite vulgaire, engendrera l'amour « des hommes de basse espèce » (181b). L'Eros vulgaire a ceci de particulier qu'il concerne indistinctement aussi bien les hommes que les femmes, et plus le corps que l'âme : « enfin, autant que faire se peut, à ceux qui ont le moins d'intelligence : ils ne regardent en effet qu'à la réalisation de l'acte » (181b).

Au contraire, l'homme habité par l'Eros qui se rattache à l'Aphrodite uranienne, premièrement ne s'intéresse pas aux femelles mais aux mâles, « aux jeunes garçons » et, deuxièmement, en tant qu'il se réclame de cette Aphrodite « plus vieille », il est « exempt d'emportement » (ἔπειτα πρεσβυτέρως, ὕβρεως μοίρου) - ce que Brisson traduit par « insolence » en référence à l'hubris (181c). Et Pausanias de conclure : « d'où vient

²⁵⁴ *Encore*, p. 20.

²⁵⁵ *Encore*, p. 11.

²⁵⁶ Robin, Notice, p. XLIII, n. 1.

précisément que le sexe mâle est l'objet vers lequel se tournent ceux qu'inspire cet Amour là, et qu'ils chérissent ainsi le sexe dont par nature la vigueur est plus grande et l'intelligence supérieure » (181c). Ainsi, contrairement à ce que Phèdre suggérait dans son discours, l'Eros attiré vers l'objet uniquement sexuel ne peut en aucun cas être à l'origine d'une vertu et encore moins suppléer le manque « naturel » de vertu.

Cette distinction entre les deux Eros, l'un noble et l'autre vil, permettra à Pausanias d'affirmer la préséance du premier, ainsi que la nécessité d'arriver à une sorte de « concordance » entre l'aimé et l'aimant au travers d'une « loi ». Plus précisément, Pausanias tente de résoudre la question de l'amour et des contingences qu'il implique à coups de lois. Il prétend ainsi promouvoir deux sortes de lois : la première visant l'éros vil, la deuxième afin de mieux rendre la dignité à l'Eros céleste, en inventant cette fois-ci une sorte de « symétrie » entre l'aimé et l'aimant, le non-initié et l'initié.

En effet, si nous admettons qu'à Athènes les rapports sexuels entre hommes et femmes visent surtout la reproduction, le maintien de la population, les intérêts de la *polis*, on pourrait supposer qu'avec l'amour garçonnier, qui vise autre chose que la reproduction, on surmonterait l'immédiateté du simple rapport sexuel. Mais il n'en est rien : car encore faudra-t-il différencier les deux types d'Eros. Et c'est la raison pour laquelle Pausanias fait appel à une sorte de « loi », de « règle » qu'il faudrait imposer à l'éros vil. « Règle », « loi », ce sont les traductions du mot « *nomos* » : en réalité il ne s'agit pas d'une loi écrite, mais d'une habitude, d'une coutume. Quelle est donc cette coutume ? Ce n'est pas pour rien que Pausanias commence son discours par la distinction entre les deux Eros, car il s'agira par la suite, et à la lumière de cette distinction, de décrire deux attitudes bien distinctes des Grecs envers l'homosexualité²⁵⁷. En effet, Pausanias plaide pour l'amour uranien, qui s'adresse aux jeunes et plus précisément à ceux qui font preuve d'intelligence, ce que l'on peut mesurer par la présence de la barbe. Il vaut mieux, pense Pausanias, détecter ce type d'amour, dirigé vers ces jeunes-là car il est plus vrai (181d). Il vaut mieux cette attitude que celle des hommes qui courent au devant du premier « mignon », et c'est ainsi qu'il faudrait établir une loi qui interdise d'aimer les enfants. Mais serait-ce pour les protéger ? Oui et non. On peut, pour l'instant, retenir l'idée que Pausanias défend plutôt les « amants », les *érastès* : nous verrons qu'il s'agit peut être d'autre chose. Pausanias affirme ainsi : « Et même une loi serait nécessaire,

²⁵⁷ Nous parlons d'homosexualité et non seulement d'homophilie, à la suite de l'ouvrage de K. Dover, *Homosexualité grecque*, La pensée sauvage, Grenoble, 1982.

défendant d'aimer les enfants, afin que la poursuite de l'incertain n'induisit pas à se dépenser en soins excessifs ; car avec les enfants, incertaine est l'issue finale de ce qu'ils promettent en mal ou en bien, tant pour l'âme que pour le corps » (181 d-e). On voit bien que c'est le « corporatisme » des érastès ; c'est ce qui le préoccupe le plus. Un homme, c'est-à-dire un homme libre, c'est-à-dire encore un « érastès », s'interdit en quelque sorte de perdre son temps avec des enfants dont l'issue est incertaine ! Et à Pausanias de poursuivre : « Les gens de bien, je ne l'ignore pas, s'imposent tout seuls et de leur plein gré cette règle à eux-mêmes ; mais il faudrait en outre sur ces amants populaires, sur ces *pandémiens*, faire peser une contrainte analogue à celle par laquelle nous les empêchons, dans la mesure où nous le pouvons, de faire l'amour avec des femmes libres » (181e). Autrement dit, cette première loi ne concerne pas les gens comme Pausanias ; elle concernerait les autres hommes, habités par l'Eros vil.

Les structures élémentaires de la parenté

Qu'est-ce que cela veut dire ? Que Pausanias veut éliminer tout rapport pédérastique inspiré par l'Eros vil. D'une certaine manière, cela ne ferait que confirmer la dissymétrie entre l'aimé et l'amant : si les amants « cherchent » les faveurs des aimés, ceux-là ne peuvent que fuir ou accepter cette « poursuite ». Interdire les amants signifie implicitement que les jeunes garçons sont passifs, des objets « passivés », dans tous les sens du terme. Il y a dans le discours de Pausanias le souhait d'instaurer, de par la comparaison avec les femmes, une sorte de dispositif qui ressemblerait par certains côtés aux *Structures élémentaires de la parenté*²⁵⁸, où les enfants (*pais*) constitueraient des objets d'échange entre les mâles, comme les femmes. Concernant le paragraphe cité (181e) où Pausanias prône l'interdiction de faire l'amour aux « femmes libres », Luc Brisson signale le fait que cette expression désigne les femmes ou les jeunes filles, autres que celles qui étaient en condition d'esclavage « et dont le père, le mari ou le parent mâle le plus proche est [le tuteur] et peut, de ce fait, les donner en mariage »²⁵⁹. Cette note nous est d'une grande utilité car elle montre combien le plaidoyer de Pausanias vise l'échange et, par là-même, l'initiation. Pour le dire autrement : le discours de Pausanias fait rentrer le rapport initiatique entre l'aimé et l'aimant au cœur même d'un

²⁵⁸ Lévi-Strauss, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton de Gruyter, 1967.

²⁵⁹ *Le Banquet*, p. 193, n. 146.

échange entre mâles, et c'est pourquoi nous nous sommes permis d'évoquer Lévi-Strauss. Pausanias propose (et il poussera très loin cette analogie) d'établir pour les jeunes garçons la même coutume que celle qui est déjà en vigueur pour les jeunes filles. Encore une fois : il s'agirait non d'une règle explicite mais d'un pacte tacite entre « tuteurs ». Pausanias veut ainsi se démarquer des hommes qui ne chercheraient que la satisfaction sexuelle : « De ce fait, ce sont eux encore qui ont fait naître et grandir la déconsidération au point que des gens ont le front de prétendre que c'est vilain d'accorder ses faveurs à un amant » (182).

On le voit bien : il ne s'agit pas tant de défendre l'amoureux que de démontrer comment c'est à lui que reviendra la fonction d'avoir l'initiative de séduire les jeunes (ou, au contraire, de se l'interdire), que ce soit dans l'amour hétérosexuel ou homosexuel. On pourrait même dire qu'au contraire, Pausanias est sans pitié avec les amoureux, quand ceux-là ne cherchent que le commerce sexuel. Pausanias précise que, puisque l'amant est toujours le désirant, et que, quand il s'agit des femmes, tout le monde est d'accord sur le fait que chacun fasse comme il l'entend, donc on n'a qu'à appliquer la même rigueur avec les jeunes garçons. Or, dans la réalité, dit Pausanias, il n'y a rien de tel : n'importe quel homme cherche à satisfaire ses désirs sexuels avec les pubères, sans avoir le minimum de tenue. Il faudrait écarter donc ceux pour qui l'Eros se réduit à la bassesse d'un simple acte sexuel. Pausanias veut montrer qu'avec les pubères il faudrait être aussi soucieux qu'avec les filles qu'on donne dans le circuit des échanges maritaux. De même qu'il faut savoir traiter les femmes comme des véritables objets d'échange - ce qui signifierait qu'elles sont prises dans des règles sociales où il faut donner pour recevoir et non seulement comme des simples objets érotiques -, de même, les jeunes garçons doivent accomplir ce rituel de passage de l'enfance à l'âge adulte - lequel passage, soit-dit en passant, leur permettra, à l'avenir, d'échanger des femmes à leur tour.

Pausanias pense que la pédérastie est une affaire d'hommes : « Au surplus il est possible, même dans le seul amour des jeunes garçons, de reconnaître ceux dont, en toute pureté, l'élan est dû à cet Amour [noble] : ils n'aiment en effet les garçons qu'après que ceux-ci ont déjà commencé à faire preuve d'intelligence, c'est-à-dire proche le temps où la barbe leur pousse au menton » (181d). Ce qui veut probablement dire, dans l'idée maintenant d'écarter la comparaison avec les femmes, qu'on ne cherche pas chez le

jeune un « substitut » de la femme, et que partant, on les préfère avec un peu de barbe au menton.

Il n'empêche que Pausanias fait fausse route. Strauss explique le processus de la façon suivante : « Cet amour est orienté vers le noble parce qu'il est orienté vers l'intelligence, vers le *noûs*. Ici nous avons déjà une difficulté, qui fait en dernière instance la ruine de Pausanias (...) Il tente de trouver un fondement à la pédérastie et c'est au [résultat] contraire qu'il aboutit »²⁶⁰. Quelles sont les raisons de cet échec ? Cela s'explique par le fait que Pausanias pousse trop loin le parallélisme entre homophilie et hétérosexualité. Il croit pouvoir ainsi rendre l'initiation aussi efficace que la parenté où l'on est contraint par des règles. Nous insistons sur cette position de Pausanias : il faudrait une loi défendant d'aimer les enfants « afin de ne pas perdre du temps avec eux », ce qui signifie aussi « afin de gagner du temps ailleurs ». Cela ne fait que confirmer l'asymétrie entre aimé et aimant, traduisant par là un désir « à sens unique » : l'érastès cherche l'éroménos – l'éroménos « fuit » l'érastès. C'est d'ailleurs cette idée de « ne pas perdre du temps », qui amènera Lacan à déceler chez Pausanias un souci comparable à celui d'un investisseur qui fait attention quand il place ses fonds d'investissements.

Mais cette « loi » qui régit l'amour entre hommes et garçons est opaque - comme toute loi, notamment les lois de la parenté : car présenter les alliances possibles en termes de « préférence » implique qu'il y ait toujours la possibilité d'un choix et donc d'une contingence²⁶¹. Pausanias compare cette « loi » à d'autres, équivalentes en vigueur dans d'autres « cités » : « Passons à la règle de conduite en matière d'amour : elle est dans certains Etats aisée à comprendre, parce que le principe qui la détermine est absolu, tandis que chez nous [à Athènes] cette règle comporte des nuances » (182a). Ce qui pose problème à Pausanias, c'est le fait qu'il y ait une sorte de « vide juridique » à propos du traitement réservé aux jeunes garçons issus de bonnes familles. Voyons donc ce qui se passe ailleurs : « D'une part en effet, dans l'Elide, à Lacédémone, chez les Béotiens, c'est-à-dire là où les gens ne sont pas de savants parleurs, on a posé en règle absolue qu'il est beau d'accorder aux amants ses faveurs (...) D'autre part, en beaucoup d'endroits de l'Ionie et ailleurs encore, la règle établie veut que ce soit laid : c'est partout où les habitants sont sous le joug des Barbares » (182b). On passe donc d'un extrême à l'autre, de telle sorte qu'aucun ne convient. Alors que chez Platon, comme l'a bien démontré

²⁶⁰ *Sur Le Banquet*, p. 83.

²⁶¹ Nous parlons, naturellement, du « mariage préférentiel ».

Simone Weil (parmi d'autres), ce qui compte c'est la « moyenne proportionnelle »²⁶², il n'est donc pas étonnant que ce soit le point central de cette moyenne qui reste difficile à définir, et qui par là-même pose problème. C'est tout du moins ainsi que le voit Strauss, quand il indique qu'« [I]l y a deux extrêmes et un moyen. Un extrême consiste à ne jamais accorder ses faveurs, c'est là la voie des barbares. L'autre est que les Grecs sauvages disent : accordez vos faveurs comme vous le voulez. Les Athéniens, eux, disent : accordez vos faveurs avec discernement »²⁶³. Oui, mais c'est là que les problèmes commencent, car comment savoir quel est le chemin le plus court entre les deux points d'une droite ? Comment déterminer sa conduite, quel critère nous fera agir de manière adéquate ? Pausanias, qui sait de quoi il parle, décrit finalement des choses qui se passent et qui sont admises, c'est la raison pour laquelle il parle du « *nomos* » comme d'une « coutume ». Nous considérons que toute une partie de son discours est plus une description qu'une prescription et nous ne pouvons que nous étonner du fait que certains commentateurs ne voient dans ses paroles qu'une intention de Platon de ridiculiser le personnage de Pausanias : nous n'excluons pas cette intention chez Platon, mais cela ne saurait épuiser toute la question soulevée par son discours. Comme le dit Lacan, Pausanias devient sociologue et ne fait que décrire l'état des faits : notre loi, concernant la pédérastie, « est bien difficile à comprendre » (182d). Qu'est-ce qui est donc admis à Athènes ? Quel devrait être le comportement d'un amant ? Pausanias affirme « Qu'on réfléchisse en effet à ces on-dit : qu'il est plus beau d'aimer ouvertement qu'en cachette, et qu'il l'est au plus haut point d'aimer ceux qui ont le plus de race et le plus de mérite, quand même ils seraient plus laids que d'autres ; puis encore à ces extraordinaires encouragements que tout le monde donne à celui qui aime, et non point comme à l'auteur d'une vilaine action (...) enfin, dans les entreprises conquérantes de l'amant, à cette liberté que notre coutume accorde à l'éloge des actes extravagants auxquels il se livre ! » (182d-e). Même s'il ne s'agissait peut-être pas des encouragements, comme Pausanias le prétend, il n'était pas interdit de courtiser les jeunes gens – et on peut supposer que ce qui n'est pas interdit est obligatoire.

Mais, nous l'avons dit, cet état de fait n'épuise pas la question soulevée par Pausanias. Si le discours de Pausanias touche à quelque chose d'essentiel dans les rapports entre l'aimé et l'aimant, ce n'est pas seulement parce qu'il fait office de sociologue ou qu'il

²⁶² Weil, S., *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 85-99.

²⁶³ *Sur Le Banquet*, p. 85.

présente un échantillon des coutumes athéniennes. Pausanias pousse à l'extrême la dissymétrie entre l'aimant et l'aimé et cette dissymétrie ne peut que faire apparaître le vide qui la caractérise, le non-rapport entre les deux termes ainsi que la « compensation » imaginaire proposée par Pausanias, et qui fera sa « ruine », selon l'expression de Leo Strauss. Mais nous devons nous demander : qu'est-ce qui est à l'origine de cette dissymétrie pour Pausanias ? Pourquoi l'amant serait-il défavorisé ? Son discours nous donne la clé de l'explication et c'est là que se situe le fondement de ce que nous appelons, non sans ironie, une sorte de « structure élémentaire de la parenté » au sens où, dans la circulation des jeunes initiés, ce qui est caractéristique, c'est qu'il s'agit d'une affaire de famille : ce sont les parents qui y sont les premiers impliqués. Mais ils le sont à double titre, ce qui explique que la « loi » soit quelque peu paradoxale. Voici l'explication de Pausanias : « Ainsi donc on pourrait penser que c'est une chose incomparablement belle d'après les principes qui font loi en cet Etat-ci, que d'être amant, et aussi de se montrer complaisant à l'égard de celui dont on est aimé. *Mais d'un autre côté*, quand on voit les bien-aimés placés par leurs pères sous la garde des pédagogues pour les empêcher de s'entretenir avec les amants, et les pédagogues soumis à cette consigne » (183c, nous soulignons) – on voit que les choses sont moins simples. Comment explique-t-on cette apparente contradiction ? Leo Strauss fait, à notre avis, un commentaire qui se rapproche de celui fait par Lacan dans son séminaire sur le transfert : la loi athénienne encourage l'amoureux, mais en même temps elle décourage les aimés, de telle sorte que le système est plutôt voué à une profonde discordance. Strauss souligne ceci : « Ce n'est pas si difficile à comprendre à ceux d'entre vous qui se rappellent un ordre social plus ancien antérieur au règne de la psychanalyse dans le monde occidental. Il existait alors ce que l'on appelait une morale du combat qui donnait une grande liberté aux amoureux hommes et très peu de liberté aux bien-aimées femmes. On a dit « tout est beau dans l'amour et dans la guerre ». Manifestement il y avait quelque chose de semblable à Athènes. En un sens, la loi est purement et simplement incohérente, mais ce n'est pas parce qu'elle dit tout simplement, comme dans les affaires, que « l'acheteur doit faire attention » - ici, c'est la fille qui doit faire attention. »²⁶⁴. La véritable raison de l'incohérence de la loi que nous livre Pausanias réside en ceci que d'une part, comme l'aimé n'est pas un amant, un désirant, il ne saurait y avoir une quelconque réciprocité (parce que c'est l'amant qui désire, c'est lui le seul

²⁶⁴ Sur *Le Banquet*, p. 97.

intéressé et le bien-aimé n'est qu'un objet). Mais d'autre part, l'objet désiré est « interdit » à l'amant, non en raison d'une loi ou coutume, mais bien plutôt du fait même que c'est un « objet » et que, comme tel, il n'a pas son mot à dire. Pour le dire autrement : une voiture a un prix et, d'une certaine manière, ce prix est forcément « prohibitif », ne serait-ce que pour tous ceux qui n'ont pas les moyens pour l'acheter. Le système est « incohérent » pour une seule et même raison : il est « à sens unique ».

Mais il reste encore une précision à faire : ici, c'est l'aimé « qui doit faire attention ». Pour quelle raison ? Parce qu'au contraire d'une transaction commerciale, on aurait affaire ici à un objet « qui parle » ? Peut-être, mais pas tout à fait. L'on pourrait soutenir une hypothèse semblable dans l'échange de femmes : tout en restant des objets d'échange, les femmes parlent. Elles sont des signes et, en même temps, elles sont productrices de signes ne serait-ce que du fait même de la reproduction et du fait d'engendrer des êtres parlants. C'est ici que nous trouvons une question clé, indiquée par Strauss : « Les législateurs d'Athènes sont à la fois des pères et des amoureux, et à ces deux titres les mêmes législateurs ont des intérêts différents, et ils établissent la loi en fonction de cette différence d'intérêts »²⁶⁵. On voit dans cette affirmation une tentative solide d'expliquer la loi et sa « contradiction ». Parce que lui-même sait de quoi il est capable, le père de famille met des limites à son fils, pour le pousser à être relativement « raisonnable » dans son comportement amoureux. Cette tendance explique pourquoi la coutume est « à sens unique » : il s'agit du comportement de l'amoureux, même quand il se comporte en père et met des restrictions.

Le client et la tromperie

A partir de ce constat, Pausanias propose une sorte de contre-loi - qui le rendra ridicule comme nous le verrons : il voudrait que la coutume soit « à double sens », que les rapports entre aimé et aimant soient plus réciproques. Et Pausanias d'ajouter : « Tels sont donc ceux dont notre coutume veut qu'on fasse l'épreuve, bien et selon la règle, pour accorder aux uns ses faveurs, pour fuir les autres et leur échapper. Voilà pourquoi aux uns elle recommande de pourchasser, aux autres de fuir : elle préside au concours, elle met à l'épreuve pour décider auquel de ces deux genres peut bien appartenir l'amant, et de quel côté se rangera l'aimé. Ainsi, c'est ce motif qui a dicté en premier lieu,

²⁶⁵ *Sur Le Banquet*, p. 97-98.

la maxime qu'il est vilain de se rendre vite : on veut qu'il s'écoule du temps (...) en second lieu, cette autre maxime qu'il est vilain de se rendre en cédant à l'argent ou à la puissance politique » (184 ab). On voit bien que ce n'est pas le client qui a raison, c'est l'objet qui a le dernier mot et qui peut se refuser, notamment quand c'est en échange d'argent ou d'autres intérêts moins nobles. Pour le dire avec Lacan, l'aimé pourrait demander que l'amoureux donne ce qu'il n'a pas, ce que Pausanias, apparemment, ne serait pas prêt à faire. Le bien-aimé pourrait ne rien vouloir de « matériel », il pourrait vouloir des « preuves d'amour » - comme nous l'avons vu dans le discours de Phèdre qui, parlant au nom des aimés, décrivait des amants prêts à faire n'importe quel sacrifice. Avec Pausanias, nous sommes à l'extrême opposé : avec son discours, il passe sous silence la question des sacrifices faits par l'aimant, et c'est l'aimé qui risquerait d'être trompé par l'acheteur, comme il le dit dans ses propos. Démonstrations, promesses, serments, Pausanias dresse la liste de tout ce qu'un amant est capable de faire pour parvenir à son but (182e) pour tromper le bien-aimé.

C'est parce que l'aimé peut faire perdre du temps à l'aimant, c'est parce qu'il peut décider à la dernière minute de ne pas accorder ses faveurs à l'adulte que Pausanias prône une sorte de contre-épreuve, une sorte de contrat : « Telle est en effet la règle chez nous : tout comme il n'y avait, dans le cas des amants, nulle flatterie de leur part à accepter d'être, en un unimaginable esclave, les esclaves de leurs bien-aimés et là rien non plus qui fût sujet à blâme, de même, de l'autre côté aussi, il reste un seul esclavage volontaire qu'on ne blâme pas, et c'est celui qui a le mérite pour objet. » (184bc). Pausanias veut donc être sûr qu'il ne passera pas la nuit sur le pas de la porte pour rien. Ce qui le trahit c'est que même ce « rien » (ce refus) serait déjà beaucoup pour un véritable amant, digne de l'aimé. Mais Pausanias est loin d'un quelconque « amour courtois ». Pausanias considère que c'est celui qui « a » le savoir (l'adulte) qui aura le dernier mot – c'est celui qui paie, celui qui achète, qui doit l'emporter. Mais la coutume ne semble pas considérer les choses de la même manière : cette coutume considère que c'est celui qui n'a pas qui incarne à lui tout seul une sorte de dieu, d'objet suprême du désir. L'objet précieux c'est l'aimé, non l'amant.

Nous avons comparé les aimés aux femmes et même aux femmes qui doivent « se donner » dans le cadre des règles de la parenté et de l'alliance. Quand nous disons qu'ici ce n'est pas le client qui a raison mais l'objet acheté, nous voulons indiquer combien la loi athénienne est à l'opposé à la fois de la circulation des marchandises et des règles de

l'échange. Dans les systèmes décrits par Lévi-Strauss, la femme, en principe, ne se refuse pas : elle est assujettie à tout un ensemble de règles de réciprocité entre les clans et les groupes. Le bien-aimé décrit par Pausanias se distingue des femmes du système lévi-straussien en ceci : il ne doit pas se donner, alors que la « loi », la règle de la parenté dit, au contraire, qu'« il faut se donner ». On peut aller plus loin: même si le jeune consent à l'initiation, il ne devrait pas se donner aux échanges sexuels. Par ailleurs, son rôle passif est attesté (Dover), même si d'aucuns réfutent cette idée et parlent d'une sorte de « contre-amour », d'activité de la part des bien-aimés (Halperin)²⁶⁶.

L'aimé n'est pas une femme, et cela est souligné par Pausanias, il n'a pas à se donner. Il n'est pas non plus un homme, il n'est pas censé désirer, être un aimant. Il n'est pas non plus une fille, il n'a pas à être choisi pour perpétuer la polis. En même temps, il n'y a pas d'interdiction explicite à courtiser les jeunes garçons pour des échanges sexuels en dehors des alliances entre les parents et l'époux. L'aimé doit par contre être initié : à ce titre, il occupe une place assez particulière et exceptionnelle. C'est cette place qui est interpellée par Lacan dans son séminaire, et nous constatons que le discours de Pausanias nous en apprend autant (sinon plus) sur l'aimé que sur l'amant. Nous savons que Lacan a pu avancer l'idée selon laquelle la femme est celle qui résiste à l'échange, celle qui peut se refuser – voire celle qui doit se refuser. Ainsi promue par le christianisme, elle occupe la place d'un « objet transcendant du désir »²⁶⁷, ce qui signifie qu'elle ne peut être simplement un objet du désir de l'homme. Sur ce point, il y aurait une analogie entre le statut du bien-aimé chez Pausanias et un certain statut de la femme chez Lacan (et qui n'a rien à voir avec le statut des femmes chez un Lévi-Strauss). Dans la Grèce classique, l'aimé était accepté comme tel, mais il lui manquait encore l'apprentissage, l'initiation. Il occupait cette place d'aimé à condition qu'il devienne un initié, donc un aimant.

Comment Lacan situe-t-il les choses dans son séminaire consacré au transfert? Il nous semble décisif de préciser qu'il conçoit les rapports entre l'aimant et l'aimé comme un « échange ». On sait l'importance qu'a ce mot sous la plume de Lacan, eu égard à l'influence que l'anthropologie de Lévi-Strauss a eue sur lui - et c'est la raison pour laquelle nous nous sommes permis d'évoquer l'œuvre de l'ethnologue. Pourquoi

²⁶⁶ Halperin, D., *Platon et la réciprocité érotique*, Cahiers de l'Unebévée, E.P.E.L., 2000. Citons à ce propos la position de C. Calame : « le désir amoureux de l'éromène n'est qu'un *anterôs*, non pas un amour réciproque ou un « contre-amour » (...) mais un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même. », *L'éros dans la Grèce Antique*, Paris, Belin, 1996, p. 260.

²⁶⁷ Lacan, « Intervention sur le transfert », *Ecrits*, p. 222.

s'agirait-il d'un échange ? L'aimant, plus âgé, est censé incarner l'intelligence, tout ce qui concerne l'esprit, le *noûs*. L'aimant possède une vertu. L'aimé, lui, a besoin de « gagner » du savoir, il a besoin de s'éduquer, de s'initier. Lacan met ainsi l'accent sur l'idée d'une acquisition du savoir : à ce propos, nous n'avons qu'à nous souvenir des premières échanges entre Agathon et Socrate où il est question du « passage » du savoir de l'un à l'autre par l'intermédiaire du contact, de la proximité corporelle (nous y reviendrons plus loin). Il s'agit de toute évidence d'un rapport amoureux d'ordre supérieur, qui n'a certes pas d'égal dans la vie humaine courante et qui persistera dans les années ultérieures « même quand nous en aurons changé les partenaires s'appellera pour la suite des siècles l'amour platonique »²⁶⁸. Que signifie cette dernière affirmation sinon le fait que le jeune homme gardera pour toujours la trace de ce « premier homme » de sa vie, de ce *protos érastès* ?

Et Lacan d'ajouter : « Tout le discours [de Pausanias] s'élabore en fonction d'une cotation des valeurs, d'une recherche des valeurs cotées. Il s'agit bel et bien de placer ses fonds d'investissements psychiques »²⁶⁹. Cette idée accentue le fait qu'on échange des valeurs : dans un système d'échange des femmes, la femme qu'on va acquérir, est estimée comme une valeur centrale à toute une économie, tout un réseau d'échanges, qui vont des prestations entre clans jusqu'à la « dot ». Evidemment, nous verrons les choses se renverser dans le discours de Pausanias, l'échange ne se produit pas comme dans le système lévi-straussien. C'est la raison pour laquelle la notion d'amour aura encore plus de poids : elle accentue la dissymétrie entre les partenaires, comme nous l'avons vu dans l'impossibilité de concilier les deux lois proposées par l'orateur. Autrement dit, Pausanias dégage d'abord une « loi » prohibitive qui montre qu'il y a, d'une part, les hommes adultes qui désirent et, d'autre part, les jeunes garçons désirés - cette loi est bel et bien « symbolique », et, à côté de cela, il conçoit une deuxième loi, cette fois-ci « imaginaire », où l'on obligerait le bien-aimé à être consentant, donc à contredire en quelque sorte la première loi.

²⁶⁸ *Le transfert*, p. 73.

²⁶⁹ *Le transfert*, p. 73.

En pure perte

Lacan, quant à lui, introduit ce qu'il appelle « la psychologie du riche » : le premier devoir du riche dans une société est de dépenser dans le luxe, de dépenser à pure perte, de sacrifier ce qu'il a. Il donne comme exemple un homme très riche qui fait une rencontre amoureuse singulière. Le point important est que dans l'exemple donné par Lacan, le riche paie mais, en raison de cela même, il échoue : ayant renversé avec sa grosse voiture une belle femme, pauvre mais jolie, il fera tout pour se racheter. L'homme en question voulait se racheter en achetant la beauté de cette femme, fille d'une concierge, mais également pour se faire pardonner. Cette femme est une sorte de Pénia, la mère d'Eros selon l'histoire mythologique racontée par Diotime. Elle est belle mais pauvre : ce qui signifie qu'elle vaut par ce qu'elle est, et non par ce qu'elle a. Nous pourrions être proches du système lévi-straussien (une femme est prise en échange d'une dot), mais cette femme ne se donnera plus, elle se refusera au riche. Si nous reprenons notre exemple des « lois », dans la ligne de ce que propose Pausanias, nous constatons à nouveau que la structure est « à sens unique », c'est le riche qui paie, sauf que contrairement aux transactions commerciales, l'objet peut se refuser. C'est en quelque sorte le système décrit par Lévi-Strauss mais pris à l'envers, et c'est ce que Lacan objecterait à l'ethnologue : la femme est un objet, mais elle peut aussi (et surtout) devenir un obstacle à sa « commercialisation », à l'échange. Pausanias déplore cet état de choses en raison du fait que le jeune homme peut se refuser ou, plus précisément, que le système, tel qu'il est pratiqué, va plutôt dans le sens du refus de la part de l'aimé. En principe, on ne fait que « perdre son temps » (181e). Donc le système semble fermé sur lui-même en ce sens : l'asymétrie apparaît du fait de la passivité même de l'aimé – et c'est grâce à cette « passivité » même qu'il peut éventuellement fonctionner. En même temps, le paradoxe se produit en raison de la passivité des aimés et de l'activité des aimants qui se trouvent être aussi des pères de familles qui veulent protéger leurs rejetons : la même force qui désire ne peut qu'interdire, c'est ainsi que l'on peut comprendre le passage où il est dit « Les gens de bien, je ne l'ignore pas, s'imposent tout seuls et de leur plein gré cette règle à eux-mêmes » (181e). Or, Pausanias fait l'éloge de la pédérastie. Il n'est en principe pas un père de famille : il est l'amant d'Agathon, leur

liaison, qui dura 30 ans, est violemment attaquée par Aristophane dans les *Thesmophories*.

Rappelons par ailleurs un point qui n'échappe pas à Lacan et qui est bel et bien développé par Pausanias dans son discours : l'amour participe nécessairement d'un certain type de tromperie. Plus précisément, il y a deux aspects qui semblent être en rapport dans les propos de Pausanias : l'esclavage et la tromperie. Dans l'esclavage, l'amoureux se fait objet pour tromper l'autre. Ce qui peut apparaître comme une simple stratégie « consciente » de la part de l'adulte aimant, se trouve en réalité faire partie de la plupart des phénomènes amoureux. C'est Lacan qui nous rappelle que « nous savons par expérience que toute l'éthique de l'amour éducateur, de l'amour pédagogique, en matière d'amour homosexuel et même de l'autre, participe toujours en soi de quelque leurre »²⁷⁰. Autrement dit, dans tout processus amoureux il y a du leurre, aussi bien chez pervers que chez le névrosé²⁷¹.

Il est difficile de ne pas voir dans le point précédemment évoqué une certaine anticipation de ce qui est dénoncé par Alcibiade quand il accuse Socrate de tromper ses aimés en leur faisant croire qu'il est épris d'eux. A nouveau, la tromperie est du côté de l'amant, à ceci près qu'il n'est pas certain qu'il manque quelque chose à cet amant (Socrate) et donc qu'il aime vraiment. Il ferait semblant de manquer de quelque chose ou, en tout cas, de manquer de ce que l'aimé possède. Ainsi, la tromperie pourrait être de structure - même si elle peut être aussi calculée -, faire partie de la stratégie de l'aimant. On sait que Lacan donnera beaucoup d'importance à cette tromperie, au point qu'il admettra une sorte d'hypnose dans le processus analytique, où c'est l'analyste qui risque d'être trompé par l'analysant – celui donc à qui il manquerait quelque chose et qui est en position d'être « aimable »²⁷².

²⁷⁰ *Le transfert*, p. 77.

²⁷¹ Nous renvoyons, sur ce point, à notre ouvrage *Le malentendu des sexes*, P.U.R., 2011.

²⁷² *Les quatre concepts fondamentaux*, op. cit.

ERYXIMAQUE ET L'AMOUR HYDRAULIQUE

Le hoquet

Après les discours de Phèdre et Pausanias, a lieu un intermède. Celui-ci commence par un *Witz*, un mot d'esprit : Παισανίου δὲ παυσσάμενου²⁷³. On peut se demander lequel des protagonistes est l'auteur de ce mot d'esprit : s'agit-il d'Apollodore lui-même ou s'agit-il plutôt d'Aristodème relayé par Apollodore ? Le fait que tout de suite après ce *Witz*, le texte continue par un « ἔφη ὁ Ἀριστόδημος » -raconte Aristodème-, prouverait-il qu'il soit du cru d'Apollodore ? Quoi qu'il en soit, on sait très peu de choses sur cet interlude, sur le jeu de mots cité, ainsi que sur la répétition des mots déclinés à partir du verbe παύω, qui parsèment le dialogue (sept occurrences en tout, sur quinze lignes).

Nous nous permettons d'avancer l'hypothèse suivante : si c'est Aristodème qui prononce ce *Witz*, puisqu'il était présent, cela nous prouverait que l'ambiance était plutôt à la dérision et qu'après le discours de Pausanias, on ne pouvait que se moquer de ses propos ; cela nous conforterait en retour dans l'idée qu'Aristophane hoquette de rire suite au discours de Pausanias : le premier des débauchés qui vient leur donner des leçons de morale.

Si nous considérons cette hypothèse, il nous faudrait imaginer la séquence qui suit : discours désopilant de Pausanias selon lequel il faudrait contraindre les jeunes imberbes à prodiguer des faveurs aux hommes mûrs (comme c'est le cas de Pausanias lui-même), rire contenu d'Aristophane qui provoque en lui un hoquet et, devant ce petit spectacle, cette ambiance ludique qui n'est pas dépourvue d'une certaine agressivité, Aristodème introduit son *Witz* et décrit une scène dans laquelle, tout en étant inclus lui-même, il ne fait qu'occuper une place marginale.

Si, par contre, c'est Apollodore qui émet ce *Witz* (nous sommes conscients de nous êtres lancé, d'emblée, tout comme les autres commentateurs, dans des hypothèses hardies et fantaisistes), cela ne ferait que prouver que Pausanias devait se taire, faire une pause, et que le dialogue devait changer de ton. Le fait qu'il avoue « j'ai appris des Maîtres [les sophistes] à parler ainsi par isologie » (185c), et que tout de suite après, il nomme Aristodème comme l'auteur du récit qui suit, irait dans le sens que c'est

²⁷³ « Après la pause de Pausanias » (185c), trad. Robin.

Apollodore qui glisse ce *Witz*, mais sans que l'on puisse expliquer d'avantage le hoquet d'Aristophane.

Le hoquet d'Aristophane est à la fois le signe de l'irruption du corps dans le cours du logos et le prétexte à une infraction dans l'ordre des prises de parole. Tout comme l'arrivée d'Alcibiade, vers la fin du texte, fera dire à Lacan que c'est l'irruption de la vie dans le dialogue, le hoquet d'Aristophane pourrait être compris comme l'irruption du corps dans le dialogue, ne serait-ce que sous la forme d'un trouble. En effet, Alcibiade parle de son amour pour Socrate, mais c'est aussi son corps qui se fait présent tant par sa beauté que par son trouble physique : il est alcoolisé et prend la parole quand il en a envie, sans respecter l'ordre établi. A son tour, le hoquet d'Aristophane court-circuite le logos en même temps qu'il sert de prétexte pour ne pas respecter l'ordre des prises de parole : Eryximaque parlera à sa place, de telle sorte que le discours du médecin durera « le temps d'un hoquet »²⁷⁴. On est en droit de supposer que le discours d'Eryximaque devait avoir lieu après celui d'Aristophane, mais voilà que leurs places semblent interchangeable, comme si son discours et celui d'Aristophane s'équivalaient quant à leur place et à leur importance. Or, tout nous indique que cette dernière hypothèse est contradictoire : le discours d'Aristophane a une importance capitale dans le dialogue. Pourtant, le médecin se charge de reprendre Pausanias sur ses propos, et même d'être d'accord avec lui sur l'existence d'un amour « céleste », comme nous le verrons plus loin. Bref : après la pause de Pausanias il fallait se prononcer sur son discours. Le discours d'Aristophane, tragique et hautement élaboré, si l'on suit l'idée de Lacan, ne pouvait s'arrêter sur des petites bricoles. Pour cela, rien de mieux qu'un médecin.

Mais revenons sur l'hypothèse de Lacan concernant la cause du hoquet d'Aristophane. Il raconte s'être entretenu avec Alexandre Kojève à propos du *Banquet* de Platon. Nous risquons l'hypothèse qu'il l'a sans doute rencontré dans le seul but de le faire parler du dialogue de Platon. Aux yeux de Lacan, Kojève reste une autorité, même en matière de philosophie platonicienne. Une chose est pour nous sûre : Kojève pouvait prendre la philosophie comme un objet de dérision. Ce serait son anti-philosophie à lui. Que dit Kojève à propos du *Banquet* ? Selon Lacan, il dit ne pas trop se souvenir du dialogue « car il ne l'avait pas relu »²⁷⁵. Nous ne voyons pas d'obstacle à appliquer à cette réponse les mêmes précautions que nous prenons à la lecture du *Banquet*. Il ne l'a pas relu, mais

²⁷⁴ Queval, S., « Le hoquet d'Aristophane », *Politique dans l'Antiquité*, P.U.L., 1986, p. 49.

²⁷⁵ *Le Transfert*, p. 79.

il arrive à glisser ce propos à dessein énigmatique « En tous les cas, vous n'interprétez jamais *Le Banquet* si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet »²⁷⁶. Kojève semble très lacanien dans sa réponse à Lacan. Cela a-t-il eu pour ce dernier l'effet d'une séance brève ? Quoi qu'il en soit, Lacan reprend l'hypothèse selon laquelle si Aristophane a le hoquet, c'est qu'il se tord de rire. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que cette explication est très connue chez les érudits de Platon. R.G. Bury, par exemple, dans son introduction au *Banquet*, publiée en 1909, recense plusieurs interprétations du hoquet d'Aristophane²⁷⁷. Pour Bury, le hoquet a pour but de se moquer de Pausanias. Cet intermède et le hoquet qui lui est inhérent, « porterait jugement sur le discours précédent »²⁷⁸.

L'hypothèse selon laquelle Aristophane plaisante sur Pausanias (d'aucuns diront qu'il se moque d'Eryximaque ou même de Phèdre) est plus que plausible, surtout qu'après la pause (d'Eryximaque cette fois-ci), Aristophane, enfin libéré de son hoquet, reprend la parole, et commence son discours par un mot d'esprit. Comme il lui a fallu éternuer, Aristophane se demande si l'harmonie du corps a besoin de ce genre de bruit pour s'accomplir. A travers cette question, l'objet de la farce semblerait être Eryximaque, qui postule l'harmonie des contraires.

Avant de passer au discours d'Eryximaque, ajoutons encore ceci : Lacan dit dans son séminaire qu'il avait questionné Kojève à propos du *Banquet* à la fois dans le souci d'aller plus loin dans sa recherche, et dans le souci de son public²⁷⁹. De cette rencontre avec le Russe, il ne lui est resté qu'une énigme : Kojève se conduit avec lui comme l'un des personnages du *Banquet*. Mais au lieu de faire le Socrate, il adopte plutôt le ton du comédien. . . On peut supposer une autre explication : l'objet de la farce de Kojève, c'est peut être Lacan lui-même. Kojève-Aristophane, comme à l'époque de son séminaire à l'Ecole Pratique d'Hautes Etudes, semble avoir eu le dernier mot face à un Lacan épaté.

²⁷⁶ *Le Transfert*, p. 79.

²⁷⁷ Bury, R.G., *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and sons, 1909, pp. XXII-XXIII.

²⁷⁸ Queval, S., « Le hoquet d'Aristophane », p. 52.

²⁷⁹ « Puisque je pense toujours à vous » précise-t-il.

Le médecin

Eryximaque prendra donc la parole à la place d'Aristophane. En attendant, il prescrit à ce dernier quelques remèdes contre le hoquet, parmi lesquels l'éternuement (185e). Après quoi, il s'apprête, dit-il, à finir le discours, sous-entendu inachevé, de Pausanias. Remarquons à ce propos ceci : comme nous l'avons déjà relevé, les personnages parlent selon la place qu'ils occupent. Le discours de Pausanias prétendait améliorer celui de Phèdre, il doit donc lui succéder, conservant ainsi un ordre logique des places dont les prises de paroles vont de gauche à droite. Pausanias pourra ainsi reprocher à Phèdre le fait même d'avoir choisi comme sujet de l'éloge éros. On peut appliquer la même règle aux autres discours (l'ordre des prises de parole détermine, en partie, le contenu) à une exception près : Eryximaque qui, lui, peut parler à la place d'Aristophane. Ils sont « interchangeables »²⁸⁰. A croire que pour Platon, l'ordre des places ne change rien à l'ordre des discours : nous pensons, au contraire, que par cette « substitution », Platon nous montre qu'Aristophane ne parlera pas au nom du « vrai » Aristophane.

Plusieurs commentateurs sont d'accord pour soutenir qu'aussi bien Eryximaque que Socrate sont censés conclure les deux discours qui les précèdent : chacun clôt les première et deuxième parties des discours qui composent le *Banquet*. Il y a ainsi quelque chose de Socrate en Eryximaque, de même qu'il y a quelque chose du médecin chez Socrate : celui-ci serait même le meilleur médecin, comme nous le verrons plus loin.

Mais en attendant, c'est Eryximaque le médecin. On sait plus ou moins ce que c'est qu'un médecin : quelqu'un qui a une technique, qui sait opérer (au sens large du terme), qui a donc une maîtrise ainsi qu'une version matérialiste du corps et qui, en règle générale, possède un « esprit de qualité inférieure, bien au-dessous de Pausanias »²⁸¹. Nous savons que la dimension du corps est loin d'être absente dans ce dialogue de Platon : il s'agit en permanence de la beauté des jeunes garçons, les bien-aimés, mais aussi de la manière dont l'éros vient aux corps. Il s'agit de la pédagogie qui s'appuie sur la transmission d'un savoir, mais aussi sur une certaine éducation corporelle. Pausanias avait relégué quelque peu les corps, on les subsumant à des lois, mais voici Aristophane qui, de manière accidentelle présente une manifestation inattendue du corps : son hoquet. Notre médecin prescrira un traitement au « malade » et s'adonnera à la tâche de

²⁸⁰ Sur le *Banquet*, p. 115.

²⁸¹ Robin, Notice, p. LI.

recentrer l'éros au niveau du physique: il donnera une version cosmique et naturelle d'éros.

Comme le signale Stanley Rosen, le décalage est complet entre ces deux derniers discours : en juxtaposant les discours de Pausanias et d'Eryximaque, Platon consacre l'opposition entre, « nature et convention », entre « nécessité et hasard »²⁸². Nous avons vu que Pausanias, dans une perspective morale, postule deux types d'amour différents, l'un vil et l'autre noble: l'amour noble est le seul qui devrait avoir droit de cité. C'est celui qui est adressé au savoir, transmis par la pédagogie, dirigé vers les jeunes garçons d'un certain âge. Quant à l'amour vil, il peut à peine être considéré comme un amour dans la mesure où il s'agit d'un éros rabaissé, réduit à la copulation et mis en rapport avec un type de rapport « hétérosexuel ». Mais la distinction est également d'ordre « psychique » - ou « idéale » au sens platonicien - car ces différents types d'éros ne relèvent pas de la matière : ils sont cadrés par des « lois »²⁸³.

Sa technè

Au premier abord, la conception d'Eryximaque semble reprendre la distinction qu'opère Pausanias entre deux types d'amour différents, mais il défend un principe cosmique – le double éros existe partout. Ainsi il commence par rappeler que le corps est essentiellement double: « la constitution naturelle des corps comporte ce double amour: pour le corps en effet l'état sain et l'état de maladie sont, tout le monde en convient, deux états distincts et qui ne se ressemblent pas » (186b)²⁸⁴. Mais si en accord avec Pausanias, il garde l'idée d'un éros noble, un éros céleste, cet éros noble « ne l'est pas par nature »²⁸⁵. Alors que chez Pausanias cet éros était conçu par une loi, chez Eryximaque, il est produit par son art, l'art médical, c'est-à-dire qu'il est conçu « artificiellement ». Ainsi, avec le discours d'Eryximaque, ce sera la nature même du corps qui contient l'amour, et non des lois.

²⁸² Rosen, S., *Plato's Symposium*, 1967, Yale University Press. Nous citons la réédition St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 1999, p. 98.

²⁸³ « Voici en effet ce qui en est de toute activité : en elle-même, la manifestation de cette activité n'est ni belle, ni laide » (180e).

²⁸⁴ Ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν ἔρωτα τοῦτον ἔχει : notons que le mot « φυσισ » n'a pas nécessairement le même sens que « natura », traduction latine. Il renvoie à ce que la chose « est » depuis sa création jusqu'à son développement ultime.

²⁸⁵ *Sur le Banquet*, p. 117.

Eryximaque part de cette dualité apparemment évidente : le corps est habité par un amour double, comme le montrent l'état de santé, qui est bon, et l'état de maladie, qui représente l'éros mauvais (« Autre est donc l'amour inhérent à l'état sain, autre l'amour inhérent à l'état morbide », 186b). Ces deux états ne se ressemblent pas, νόμοιον ἔστι. Il est d'accord avec Pausanias sur le fait qu'il est noble de satisfaire les bons (ceux qui ont un éros noble) et « déshonorant » de satisfaire les « débauchés » : il se positionne donc quant à la nécessité d'une certaine réciprocité, car on se doit de « satisfaire » l'homme noble. Jusqu'à ce point précis, Eryximaque suit Pausanias : il est beau de donner ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux. Rien ne nous étonne jusqu'à maintenant. Etre un bon médecin, c'est être favorable aux bonnes choses de son corps : « c'est cela qu'on appelle faire de la médecine ».

Quand Eryximaque définit la santé et la maladie comme des termes « dissemblables », il glisse une phrase qui peut sembler déroutante : « les dissemblables ont désir et amour de choses dissemblables » (186b)²⁸⁶. Ce point est signalé par Lacan et il a toute son importance. Cette formulation fait obstacle à la position d'Eryximaque : il veut défendre la pédérastie mais, en même temps, fait remarquer que le différent aime le différent. Le problème saute aux yeux : la pédérastie nécessite l'éloge d'une certaine forme d'homophilie, de ressemblance. Le semblable devrait donc aimer le semblable. C'est d'ailleurs ce qui est dit dans le *Phèdre*²⁸⁷, même si dans ce dialogue-là, on fait référence aux groupes d'âges (vieux/jeunes) plutôt qu'à la différence sexuelle. Les différents commentateurs se réfèrent aux propos d'Eryximaque comme étant en contradiction avec ce qu'il prétend démontrer. D'autre part, s'il met l'accent sur le fait que le dissemblable aime le dissemblable, c'est qu'une partie différente a une tendance à aller vers l'autre : la suite du paragraphe, qui évoque les termes « vide » et « plein », iront dans ce sens. Le dissemblable (le plein) aime, va vers, est physiquement attiré, par le dissemblable (le vide).

Résumons les assertions d'Eryximaque :

- a) l'amour est présent dans tous les corps ;
- b) Il y a des parties du corps qui sont différentes entre elles ;
- c) Ces parties s'aiment entre elles.

²⁸⁶ Le texte grec dit τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ (186b).

²⁸⁷ Comme le signale Brisson, *Le Banquet*, op. cit., p. 195, n. 184 : « Oui, comme le dit le vieux proverbe, on se plaît avec ceux de son âge », traduction de Luc Brisson, *Phèdre*, 240c.

Notons à ce propos une phrase signalée par Lacan concernant une certaine définition de la médecine : « la médecine est la science des érotiques du corps »²⁸⁸. Il cite la phrase en grec, mais tronquée « ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν ». Il considère qu'on ne saurait donner une meilleure définition de la psychanalyse et il ajoute « πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν » : que Robin traduit par « qui sont propres au corps par rapport à la réplétion et à la vacuité » (186c). Nous sommes en droit de penser que Lacan sait de quoi il parle : s'agissant de l'opposition plein/vide, il rappelle dans son séminaire l'importance de ces deux termes²⁸⁹, et souligne qu'il faudrait mettre en valeur leur incidence dans l'étude du discours socratique. En effet, on ne peut que s'étonner du fait que les commentateurs les plus réputés ne se soient pas arrêtés sur ce fait. De quoi s'agit-il ? Nous l'avons déjà évoqué : quand Socrate arrive chez Agathon, celui-ci lui demande de s'asseoir à ses côtés, de telle sorte que « à ton contact, je fasse aussi mon profit de la savante découverte qui s'est dans le vestibule présentée à ton esprit » (175d). La « savante découverte » fait référence à ces moments d'« extase » où Socrate reste en silence, debout sur un pied, son esprit occupé par quelque méditation ou révélation. Agathon interpelle Socrate sur le savoir acquis dans le vestibule de la maison voisine : comme le dit Lacan, il s'agit d'une vraie « convoitise fondamentale [dans] tous ces échanges philosophiques ». Ils visent le savoir, un savoir supposé à l'autre, un savoir qu'on décèle chez l'autre. C'est là, entre le savoir et le non-savoir, que se situe l'écart entre le vide et le plein, ce qui constitue en même temps une allusion à la pédérastie, en tant que forme de transmission. Par ailleurs, cette question des places où doit s'asseoir Socrate, sera reprise à la fin du dialogue, quand Alcibiade s'assoit entre Agathon et Socrate.

Au bon mot d'Agathon, Socrate répond par l'ironie « Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est plus vide, pourvu que nous fussions, nous, en contact l'un avec l'autre ; comme quand un brin de laine fait passer l'eau de la coupe la plus pleine dans celle qui est plus vide ! » (175d). Mais, comme le savoir ne se transmet pas ainsi, ce n'est pas un bonheur que de s'asseoir à côté d'Agathon ! Socrate va encore plus loin, quand il ajoute « Si c'est ainsi en effet que se comporte pareillement le savoir, j'apprécie hautement le fait d'être auprès

²⁸⁸ *Le transfert*, p. 91.

²⁸⁹ *Le transfert*, p. 92.

de toi sur ce lit ; car j'imagine que, partant de toi, beaucoup de beau savoir viendra m'emplir ! » (175e)²⁹⁰.

On est en droit de supposer que l'opposition plein/vide correspond à l'opposition cruciale de ce dialogue : celle de l'aimant et de l'aimé, et l'asymétrie que ces deux termes supposent. Dans ce cas, il nous faudra reprendre de manière complète la phrase du *Banquet* citée par Lacan : « Car la médecine, pour la définir en raccourci, est la science des phénomènes d'amour qui sont propres au corps par rapport à la réplétion et à la vacuité » (186c). Il s'agit selon Lacan de la meilleure définition de la psychanalyse, celle-ci pouvant être définie, selon lui, comme la science des choses érotiques du corps du point de vue de la réplétion et de la vacuité, - c'est-à-dire, selon nous, du point de vue de l'aimant et de l'aimé. Et en quoi le couple aimant/aimé concerne-t-il la psychanalyse ? Le fait qu'elle implique surtout un renversement de positions : non seulement parce que le patient, l'analysant, s'allonge à côté de l'analyste, comme au *Banquet*, mais surtout parce qu'il lui suppose un savoir. Socrate, celui qui sait, ironise quant à son savoir, et renvoie la balle à Agathon : c'est toi qui pourrais m'apprendre quelque chose, me remplir²⁹¹.

Le plein et le vide

A quoi sert donc la médecine-psychanalyse ? Voilà ce qui nous dit Eryximaque : « et celui qui, dans ces phénomènes [d'amour], sait diagnostiquer aussi bien le bon amour que le mauvais, c'est lui qui a le plus de valeur médicale. De même celui qui opère des transformations, telles qu'au lieu de l'un fasse acquérir l'autre ; qui, dans le corps où n'existe point d'amour et où il faudrait qu'il y en eût, sait l'y faire naître, aussi bien qu'extirper celui qui y existe : celui-là sans doute est un professionnel habile. » (186c-d). Difficile de ne pas mettre en rapport le bon et le mauvais amour avec le plein et le vide, avec l'érastès et l'éroménos : on vient de voir en effet que c'est là l'essentiel de l'art médical, cette « science des phénomènes d'amour qui sont propres au corps par rapport à la réplétion et à la vacuité ». Si l'art médical est celui qui s'occupe des choses érotiques au sens du plein et du vide et s'il fait ainsi naître le bon amour là où il n'est pas, alors,

²⁹⁰ On peut se demander si cette ironie ne préfigure pas la réponse que Socrate donnera plus loin à Alcibiade : « tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté et qui ne ressemble nullement à la grâce de formes qu'il y a chez toi. Cette beauté, tu l'as découverte : tu te mets dès lors en devoir de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté [et de] troquer du cuivre contre de l'or, tel est ton dessein » (218e-219a), qui renvoie à son tour à l'*Iliade* (VI, 236).

²⁹¹ Notons également qu'il fait une manœuvre similaire quand il « interprète » certains propos d'Alcibiade, vers la fin du dialogue.

s'occuper du vide et du plein pourrait équivaloir à faire naître l'amour là où il n'est pas : faire que l'aimé (érôménos) devienne aimant (érastès) serait en rapport avec la dialectique du plein et du vide. Il y a probablement un rapport entre la vacuité et l'ignorance, le plein et la connaissance. On ne peut naturellement pas exclure que l'idée de faire naître l'amour là où il n'est pas fasse écho à la « deuxième loi », la loi de la réciprocité que réclamait Pausanias dans son discours. Sauf que, dans le discours d'Eryximaque, savoir « faire naître Eros dans le corps où il ne se trouve pas » (selon la traduction de Brisson), n'a pas le caractère contraignant d'une loi ou d'une habitude, même s'il faut pour cela la technique du médecin.

S'il faut « faire naître » l'éros noble (« noble » renvoie à l'amour céleste et, par là, à la pédérastie), c'est qu'il y faut une certaine activité, de telle sorte que la passivité du simple contact entre érastès et érôménos ne suffit pas. Il faut revenir au passage du texte où Eryximaque est en accord avec Pausanias : « Dès lors, exactement comme tout à l'heure Pausanias disait qu'il est beau de donner ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux, et laid de le faire pour des hommes dérégés, ainsi dans le cas même des corps : aux bons éléments de chacun d'eux, aux éléments sains, il est beau, il est obligatoire, de se montrer favorable (et c'est cela qu'on appelle faire de la médecine) » (186b-c). Nous voyons que le médecin prescrit l'amour noble, à l'instar de Pausanias. Mais il ajoute : « Il faut en effet que les éléments corporels entre lesquels il y a le plus d'inimitié, il soit capable de les rendre amis et de faire qu'ils s'aiment mutuellement. Or ce sont les éléments les plus contraires qui sont les plus ennemis : le froid du chaud, l'amer du doux, le sec et l'humide, et toutes les choses analogues » (186d). Cela est résumé par ce que Rosen appelle les deux principes d'Eryximaque²⁹² : le premier est que le sain aime ce qui est sain, et le deuxième principe dit qu'il faut rétablir une harmonie dans le corps, une harmonie entre les contraires.

Aussi bien Rosen que Strauss font remarquer l'absence notable de la différence sexuelle dans le discours d'Eryximaque à l'heure de traiter de l'harmonie entre les contraires. Rien n'est dit sur l'amour « hétérosexuel ». Il serait aisé d'arguer que seul l'amour homosexuel intéresse Eryximaque. Lorsqu'il parle des « contraires », il ne parle pas de l'homme et de la femme. Comme il a été signalé par plusieurs auteurs, les opposés ne sont pas l'homme et la femme mais plutôt l'actif et le passif : le premier terme regrouperait les hommes libres, le deuxième terme ferait de même avec les femmes, les

²⁹² *Plato's Symposium*, pp. 104-105.

enfants et les esclaves²⁹³. Autrement dit, Eryximaque n'est pas obligé pour l'instant de penser à la différence sexuelle²⁹⁴. L'opposition est tout autre : elle concerne plus l'asymétrie propre à l'éroménos et l'éraстès - qui, à son tour, distingue deux rapports différents au savoir et à la sexualité, à la vertu et au plaisir -, que la différence entre les hommes et les femmes. Strauss signale à ce propos : « L'amour est universel ; tout ce qui existe éprouve de l'amour. L'attraction et la répulsion ne sont que des formes différentes d'amour, l'amour des semblables ou l'amour des contraires selon les cas (...) *les contraires* [que l'art médical doit concilier entre eux] *ne sont pas les deux sexes, mais la vertu et le plaisir* »²⁹⁵.

En effet, qu'advient-il de la différence entre un éros vil et un éros noble, dès lors qu'on assimilerait le premier au plaisir, à la bassesse du plaisir, et le deuxième à la vertu, à entendre par là un rapport différent au plaisir ? L'éros noble est le plaisir accordé à l'amant en échange de la vertu, du savoir, et c'est ainsi que nous retrouverions un écho de l'échange initial entre Agathon et Socrate. On peut donc en conclure que le discours d'Eryximaque lui aussi plaide pour une réciprocité entre l'aimé et l'aimant. Le thème de son discours est l'amour mutuel et, à la différence de Pausanias, il postulerait une sorte d'harmonie possible. Lacan évoque ainsi « l'harmonie médicale » promue par Eryximaque, laquelle harmonie tendrait à annuler l'asymétrie entre l'aimé et l'éroménos. Mais peut-on dire pour autant que les discours de Pausanias et d'Eryximaque annulent cette asymétrie ? Rien n'est moins sûr. Nous postulons que dans le *Banquet*, à aucun moment l'asymétrie entre l'aimé et l'aimant n'est complètement aplatée. Tout le dialogue tourne autour de ce décalage et on pourrait postuler que Platon tient à ce qu'il en soit ainsi jusqu'à la fin, notamment lors de l'intervention d'Alcibiade où cette dissymétrie est poussée à l'extrême. Autrement dit le fait même qu'il puisse y avoir renversement des positions, de telle sorte que l'aimé devienne l'aimant, prouve qu'à aucun moment Platon ne conçoit une égalité entre les deux parties. Et quant à l'amour « mutuel » prôné par Eryximaque, il ne fait qu'indiquer la nature « non naturelle » d'éros.

Nous voudrions insister sur le fait que cette harmonie, il faut bel et bien la fabriquer. Il faut une mutation de cet objet passif, le jeune bien-aimé, pour que naisse en lui un besoin de savoir, un désir qui ne constitue pas un besoin naturel. L'harmonie ne serait ainsi qu'une conséquence de cette opération, de ce désir « d'être rempli ». Strauss

²⁹³ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, tome 1, La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

²⁹⁴ Pour l'instant, puisque cela changera après le discours de Diotime.

²⁹⁵ *Sur le Banquet*, p. 133 (nous soulignons).

signale que « [l]e verbe grec dont le mot réplétion est tiré est employé également pour la grossesse des femmes. Vous voyez donc le lien avec le phénomène érotique »²⁹⁶ ; cela aura toute sa portée quand nous traiterons du discours de Diotime, mais nous constatons d'ores et déjà l'impact que produit cette manœuvre, qui remet les corps au milieu de la scène.

Eryximaque parle du corps, là où Pausanias l'avait oublié comme tel, et là où Aristophane ne peut le faire car c'est son propre corps qui fait des bruits à la place de la prise de parole. En effet, nous devons imaginer qu'au fur et à mesure qu'Eryximaque progresse dans son discours, discours qui est bien organisé avec des sections différentes selon les sous-thèmes traités, nous entendons le bruit saccadé de fond du hoquet d'Aristophane. Hoquet qui trouvera son point d'arrêt à un moment donné, de toute évidence avant qu'Eryximaque termine son discours. Pouvons-nous faire l'hypothèse que le discours du médecin fonctionne aussi comme une sorte d'hypnose qui guérit le malade ? Ou bien devons-nous songer au fait que le rythme imposé par le trouble corporel d'Aristophane façonne la réflexion d'Eryximaque ?

²⁹⁶ *Sur le Banquet*, p. 119.

ARISTOPHANE OU LA LAMELLE

« A casser l'œuf se fait l'Homme mais aussi l'Hommelette »²⁹⁷

« Par l'effet de la parole, le sujet se réalise toujours plus dans l'Autre, mais il ne poursuit déjà plus là qu'une moitié de lui-même »²⁹⁸.

Nous abordons maintenant l'un des discours les plus importants du *Banquet*, pour ne pas dire le discours central du dialogue, celui d'Aristophane. Le contenu de son propos est au fond assez simple: l'amour est un désir nostalgique pour une moitié de notre être dont les dieux nous ont séparés. Un tel énoncé met en avant une nouvelle approche de l'amour : alors que les orateurs du *Banquet* tentent de faire l'éloge de l'amour, Aristophane se détourne de cette voie en s'attachant à expliquer ce qui « cause » l'amour, à savoir cette autre moitié qui nous permet de nous retrouver. Le peuple lacanien a développé une sorte de réflexe conditionné qui consiste à rejeter en bloc une telle conception, sous prétexte qu'elle amène à penser le rapport sexuel comme allant de soi : pourtant, ce qui peut se donner de prime abord comme une réponse toute faite, -et donc trop facile à ce qui se présente en réalité comme une énigme, fait d'Aristophane l'un des orateurs les plus légitimes du *Banquet*. Il est le premier à s'intéresser à l'éros en tant que tel, au point de chercher à définir la cause même de l'amour au lieu de référer celui-ci à des intérêts personnels, comme l'ont fait les orateurs précédents. Et selon lui, l'autre moitié que l'être cherche dans l'amour serait à même de le compléter parfaitement, lui apportant son seul et vrai complément. Cela pourrait s'entendre de deux manières opposées : soit comme une réponse « facile », une sorte de jugement « synthétique à priori » où l'autre moitié satisfait « divinement » aux conditions de l'amour - et nous serions ainsi renvoyés à l'harmonie postulée par Eryximaque ; soit au contraire comme une réponse aporétique par laquelle Aristophane se démarque de cette harmonie supposée et frappe l'amour du sceau de l'impossible, dans la mesure où l'autre moitié, qui pourrait nous compléter, serait perdue à jamais. La question est donc double : « quels sont les critères pour trouver la bonne moitié qui nous complète ? » – ce qui sous-entend que cette autre moitié existe comme telle, ou alors, « quel objet amoureux nous correspondrait le mieux, une fois admis que l'autre moitié nous serait perdue à

²⁹⁷ Lacan, *Ecrits*, p. 845.

²⁹⁸ Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux*, p. 172.

jamais ? ». Ainsi, Aristophane pourrait être le premier des orateurs du *Banquet* à introduire l'impossible dans l'amour sans qu'apparemment rien dans son discours ne célèbre une supposée harmonie. Cette idée se trouve renforcée par Jacques-Alain Miller, qui en établissant le texte de Lacan, intitule le chapitre consacré à Aristophane « la dérision de la sphère » : par contraste avec la sphère parfaite du *Timée*, celle d'Aristophane semble quelque peu « imparfaite », mais, par là même, plus appropriée à illustrer l'amour, puisque très éloignée d'une quelconque harmonie.

Les deux foyers de l'ellipse

Lacan utilise une métaphore astronomique pour aborder cette partie particulièrement complexe du dialogue : « Notre propos, je l'espère, va aujourd'hui, devant la conjoncture céleste, passer par son solstice d'hiver. Entraînés par l'orbe qu'il comporte, il a pu vous sembler que nous nous éloignons toujours plus de notre sujet du transfert. Soyez donc rassurés, nous atteignons aujourd'hui le point le plus bas de cette ellipse »²⁹⁹. Que la référence soit céleste ne doit pas nous étonner, car le poète comique utilise dans son « mythe » des images cosmiques, notamment sous la forme de corps « sphériques » et d'êtres ronds ; mais que dire de cette métaphore elliptique à propos du transfert ? Pourquoi introduire l'ellipse là où il est question de sphère, et même de cercle ? Cet éloignement elliptique ne nous approche-t-il pas, précisément, d'un deuxième foyer, celui à partir duquel le concept de transfert, tel que Freud le définit dans ses écrits techniques, devrait être réexaminé ? Il semblerait que le « détour » impliqué par le discours d'Aristophane soit au contraire *un moment où le récit sur l'Eros s'accélère* – et nous pensons que c'est probablement, malgré la phrase citée, l'idée de Lacan : quand on s'éloigne du transfert, on s'approche d'une certaine forme méconnue d'éros. En effet, si nous admettons de manière provisoire que le récit s'éloigne du thème du transfert, ce sera, en réalité, pour aller vers la pulsion, cette partie de nous-mêmes que nous allons chercher chez l'autre dans l'amour, notre pseudo-moitié, que Lacan nomme dans le séminaire sur le transfert l'« être de l'autre »³⁰⁰. C'est précisément là que réside la « cause » du désir³⁰¹. Ainsi, ce « solstice d'hiver » semble bel et bien être un passage

²⁹⁹ *Le transfert*, p. 99.

³⁰⁰ *Le Transfert*, p. 50.

³⁰¹ Il faudra, bien entendu, attendre les développements sur l'objet « a », conçu comme « cause du désir », dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964).

obligé dans l'étude lacanienne du transfert, transfert mieux compris par Platon dans son dialogue que par n'importe qui d'autre, au point que Lacan fait du Socrate de Platon l'antécédent historique du psychanalyste.

Lacan et Aristophane

Quand, dans son séminaire sur le transfert, Lacan aborde le discours d'Aristophane, il ne mâche pas ses mots : « Je vous montrerai la prochaine fois que le formidable gag que constitue le discours d'Aristophane, manifestement présenté comme une entrée de clown sur une scène de la comédie athénienne, se réfère expressément (...) à la conception cosmologique de l'homme »³⁰². Le propos est formulé de telle sorte que l'on entrevoit une co-appartenance entre la comédie clouesque et la conception cosmologique de l'homme : le clown sans la cosmologie manquerait de pertinence, la cosmologie sans le clown pourrait nous faire croire qu'il faut prendre celle-là au sérieux. Ainsi, la conception « cosmologique » de l'homme serait elle-même dérisoire, mais pour quelle raison ?

Nous proposons de séparer ces deux composantes du discours d'Aristophane : le clown et l'explication cosmologique de la nature humaine. D'emblée, Lacan place le personnage d'Aristophane sous le signe du clown, ce qui est loin d'être faux ; mais si Aristophane fait le clown, c'est parce qu'il refuse ce qu'il y a de prétendument sérieux dans les discours des orateurs précédents. Que cela soit présenté par Lacan en termes d'« entrée », nous montre bien que le personnage d'Aristophane cherche à se démarquer des autres : son entrée demande la « sortie » (la fin) d'un certain type de discours.

En même temps, le mot « entrée » ne peut que nous rappeler l'entrée d'Alcibiade, non moins clouesque, à laquelle Lacan se réfère plus loin dans son séminaire, et qu'il caractérise comme « l'entrée de la vie » dans ce dialogue. Ces deux personnages, Alcibiade et Aristophane, ont ce trait commun : leur entrée est clouesque, mais leurs propos sont sérieux et radicaux. Dans le cas d'Alcibiade, il est surprenant qu'il « entre » par le désordre, par le trouble, par la transgression, mais il est d'autant plus surprenant que ce soit aussi par cette modalité-là qu'il situe l'essentiel du personnage de Socrate. On dirait qu'il est le seul à saisir, à ses propres frais certes, ce qu'il y a de singulier dans le désir de Socrate et, par là même, ce qui rend le mieux compte de ce qui se passe dans

³⁰² *Le Transfert*, p. 97.

l'amour. A ce propos, on pourrait soutenir que cette surprise dans le dialogue, cette interruption du ton monocorde des discours précédents que constitue l'entrée d'Aristophane, est en partie une sorte de « préambule » à une autre surprise : l'entrée d'Alcibiade. Si l'entrée d'Alcibiade (E2) est déterminante dans le dialogue au point que, sans elle, tout le dialogue se résumerait à une sorte d'élucubration, proche de la logorrhée sur l'amour, on est en droit de supposer que la première entrée, celle d'Aristophane (E1) est tout aussi importante. Elle marque une scansion, introduit une coupure, qui fait qu'avant et après elle, rien ne saurait être équivalent. Ainsi, on peut arguer que les discours de Phèdre et de Pausanias s'équivalent : le premier est à l'aimé ce que le deuxième est à l'aimant – l'équilibre est ainsi préservé. De même, il y aurait à l'intérieur même du changement de place entre Eryximaque et Aristophane une sorte d'équivalence : dans un dialogue où l'on prend la parole en fonction des places, avec les précisions techniques qui accompagnent cette sorte de rituel, un des invités prendra la parole avant son tour, en attendant que l'autre soigne son hoquet. Mais si l'on considère que l'entrée d'Aristophane, « E1 », s'éclaire à partir de l'entrée d'Alcibiade, « E2 », on est en droit de supposer qu'il y a aussi mutation, changement de ton, « coupure ». Si Lacan a pu stipuler que l'arrivée d'Alcibiade devient « l'entrée de la vie » dans le logos, nous nous aventurerons à supposer que la coupure aristophanesque constitue, à plusieurs égards, l'entrée de la mort comme ce qui précède la possibilité d'une nouvelle vie, l'introduction du logos, l'entrée de la loi, forme symbolique de la castration.

Sur cette coupure, et à la lumière du mythe d'Aristophane, écoutons donc Lacan -même s'il s'agit des propos déjà cités : « Cet être auquel soudain vous pouvez être rappelé par quelque accident dont la mort est bien celui qui nous fait entendre le plus loin sa résonance [précisons : la mort, cette coupure, fait rejaillir quelque chose de l'être que vous avez l'habitude d'aimer] cet être véritable, pour autant que vous l'évoquez, déjà s'éloigne [précisons encore : il suffit de l'évoquer pour qu'il ne soit plus le même, pour qu'il devienne autre du fait même de l'évoquer, de le considérer comme votre objet d'amour, bien avant que la mort l'emporte, il s'éloigne déjà] cet être « est déjà éternellement perdu » [parce que la mort physique, à savoir ce que Lacan appelle la « deuxième mort », ne fait que rappeler que la mort est déjà en nous, introduite par le symbolique, seule et vraie « première mort »]. On pourrait soutenir qu'Aristophane ne dit rien d'autre. Si nous avons encore des doutes, écoutons la suite du propos de Lacan :

« Or cet être [éternellement perdu], c'est tout de même lui que vous tentez de joindre par les chemins de votre désir [première mort, incidence de la castration sur le vivant]. Seulement, cet être-là, c'est le vôtre [celui que vous avez perdu avec la première mort] »³⁰³. Là encore, à notre sens, Aristophane ne dit rien d'autre, et Lacan construit sa lecture du *Banquet* sur les deux piliers que sont cette première version de l'*Entwurf*³⁰⁴ - le discours d'Aristophane- et la « métaphore de l'amour » que constitue le passage de l'aimé à l'aimant.

Lacan reste ambivalent à l'égard de l'Aristophane de Platon, tantôt mettant le doigt sur l'illusion de la complétude dans l'amour, tantôt et surtout relevant qu'il serait le seul à parler de l'amour comme il convient : « Je vais tout de suite vous illustrer ce que je veux dire en soulignant que c'est à lui que Platon fait dire les choses les meilleures sur l'amour »³⁰⁵. Pourtant, nous pensons que Lacan garde une dette envers Aristophane, dans la mesure où son « mythe » lui servira à élaborer le mythe lacanien de la lamelle : c'est tout au moins l'avis de Jacques-Alain Miller³⁰⁶. Lisons également les *Ecrits*, où Lacan met en rapport la « lamelle », à savoir sa théorie de la libido, et le *Banquet* de Platon, par l'intermédiaire du mythe d'Aristophane³⁰⁷. Que dit le mythe de la « lamelle » ? Que la libido est un organe. Ou, pour le dire autrement, que la libido est le seul organe sexuel qui vaille. Ou, pour le dire encore autrement, que chez l'être parlant il n'y a pas d'organe sexuel³⁰⁸. Ce qui signifie réciproquement que n'importe quelle partie du corps peut devenir un organe sexuel. Il n'en reste pas moins que le mythe d'Aristophane nous paraît discutable dans la mesure où il conclut au rapport sexuel là où il ne saurait y en avoir : le message du mythe -« faire un avec l'autre »- ne peut être qu'un fantasme – tout comme l'était la deuxième loi de Pausanias.

Après le discours de Pausanias, qui prétend cadrer Eros à partir des lois, et suite au discours d'Eryximaque, qui réintroduit Eros dans le corps en distinguant deux formes « contraires » mais harmonieuses d'éros, le discours d'Aristophane rendra compte d'une scission déterminante dans l'amour : deux lois chez Pausanias, deux « contraires » chez

³⁰³ *Le Transfert*, p. 50.

³⁰⁴ Freud, S., *L'Esquisse*, Paris, P.U.F.

³⁰⁵ *Le Transfert*, p. 109 (c'est d'ailleurs la thèse de Robin « ce qu'on peut exprimer de plus pénétrant sur l'amour, quand on le fait sans être soutenu par la philosophie », Notice, p. LX).

³⁰⁶ Miller, J.-A., « Introduction à l'angoisse », revue *La cause Freudienne*, n° 58, octobre 2004, page 82.

³⁰⁷ Lacan, J., *Ecrits*, p. 845, mais aussi *Les quatre concepts fondamentaux*, p. 179.

³⁰⁸ Milner, J.-C., *Clartés de tout*, Paris, Verdier, 2011, p. 109.

Eryximaque, deux moitiés chez Aristophane. Pour parvenir à l'idée de deux moitiés qui se cherchent afin de se compléter, Aristophane fait appel à ce qu'on a bien voulu nommer un « mythe », une histoire, qui surgit à un moment précis du dialogue, une fois que les discours « épistémiques » ont atteint une limite, une fois qu'ils ont épuisé certaines ressources du logos – et c'est probablement dû à cette limite que Lacan évoque le point le plus éloigné de l'ellipse : là où l'épistémè commence à faire défaut, c'est le mythe qui prendra le relais³⁰⁹.

Le comique et le sérieux

Revenons donc à notre dialogue : Eryximaque prévient Aristophane de ne rien dire de « comique » à propos d'Eros, car il s'agit d'un sujet sérieux. Mais Aristophane prend la parole et commence par une provocation à l'endroit d'Eryximaque précisément. En effet, Aristophane commence par remercier le médecin de lui avoir prescrit l'éternuement afin de le soulager de son hoquet, mais il lui dit également : « Aussi est-ce une chose dont je m'émerveille, que le bon ordre du corps éprouve le besoin de tout ce vacarme et chatouillis que comporte l'éternuement » (189a). Si nous acceptons l'explication selon laquelle Aristophane avait le hoquet parce qu'il riait des propos de Pausanias, on peut vérifier que maintenant il se moque d'Eryximaque et de son remède (alors qu'il a été efficace). Ce *Witz* vise la littérature d'Aristophane : en effet, c'est dans ses pièces que les corps se mettent à faire de bruits et que les propos sexuels sont souvent obscènes. Réciproquement, le *Witz* d'Aristophane pourrait confirmer le fait que son hoquet aurait été provoqué par le rire et la moquerie³¹⁰. Leo Strauss s'intéresse à ces « bruits corporels » dont nous parle Aristophane, et pointe l'idée articulée par la phrase « bon ordre du corps » qui traduirait le mot « cosmos » (τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ). Qu'est-ce que cela suggère ? Que le bon fonctionnement du corps a besoin des choses ingrates, laides, et non seulement des belles choses et des beaux discours. Bref : l'amour peut-être laid. Ou, pour le dire autrement, la libido a besoin des bruits et nous éloigne ainsi de la prétendue « harmonie » des contraires présentée par Eryximaque dans son éloge. C'est tout le discours du médecin qui s'en trouve visé.

³⁰⁹ Notons à ce propos qu'il arrive quelque chose de similaire à Socrate quand, après avoir questionné un Agathon qui n'a plus de réponses à lui donner, il fait intervenir le récit de Diotime (201d), se référant à un mythe, celui de la naissance d'Eros. Dans cette « limite » où l'épistémè semble faire défaut, Lacan suggère que c'est plus Socrate lui-même qui est « en panne », plutôt qu'Agathon.

³¹⁰ Voir chapitre précédent.

Pourtant, après la mise en garde d'Eryximaque (il lui dit qu'il veillera sur lui afin de l'empêcher de prononcer des propos dérisoires sur l'amour), on dirait qu'Aristophane change de ton du tout au tout. Voici la réponse d'Aristophane : « Mon opinion est en effet que les hommes n'ont absolument pas conscience de ce qu'est le pouvoir de l'Amour : si vraiment ils en étaient conscients, ce sont les temples les plus magnifiques qu'ils lui auraient élevés, et des autels, et ils lui offriraient les plus magnifiques sacrifices. Au contraire, rien de tout cela n'existe aujourd'hui à sa gloire, et il faudrait absolument que tout cela existât » (189c).

Partons donc de ce constat : Eros n'a jamais fait partie des douze dieux olympiens. C'est bel et bien le point de départ du discours « sérieux » d'Aristophane. Nous l'avons déjà remarqué : il est sérieux en ce sens qu'il est le premier à parler d'Eros en tant que tel et non, comme l'ont fait les précédents orateurs, en fonction d'autres termes ou d'intérêts personnels. Concernant le dieu Eros, et comme le signale Mattéi, citant Pausanias³¹¹, « on l'adorait depuis la plus haute antiquité (...) sous la forme archaïque d'une pierre non taillée à côté des statues récentes de Praxitèle et de Lysippe »³¹², mais en aucun cas il n'atteignait la dignité d'un dieu olympien. Une pierre non taillée, une forme informe.

Ainsi, Aristophane énonce deux propos : d'une part, il suggère que le corps a besoin de bruits laids, voire vulgaires et, d'autre part, il affirme qu'Eros n'est pas moins négligé, qu'il n'est pas traité comme d'habitude on traite un dieu. Ainsi d'un côté il met en avant le côté grossier et viril d'Eros, et de l'autre, il souligne le manque de piété des hommes envers ce dieu : on passe du ridicule au sublime. A suggérer ainsi qu'Eros n'est pas traité comme un dieu, anticipe-t-il Diotime sur ce point, qui fait d'Eros un démon plutôt qu'un dieu ? On peut supposer qu'en faisant intervenir Zeus dans l'histoire qu'il raconte, Aristophane entendrait suppléer ce défaut, ce manque de piété. Mais si l'on est freudien, on ne peut écarter l'un sans l'autre, ni affirmer l'un sans la cohabitation de l'autre : le laid cohabiterait avec la divinité, le « rabaissement érotique »³¹³ serait le compagnon de route de l'idéalisation amoureuse. La grossièreté des comédies d'Aristophane indique que, pour lui, Eros a trait à quelque chose de vil et non de noble. Le sexuel y est présent, mais sous une forme rabaissée. Pourquoi donc donner la parole

³¹¹ Pausanias, *Itinéraire*, IX, 27,1.

³¹² Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, P.U.F., 1996, p. 284.

³¹³ Freud, S., Contributions à la psychologie de la vie amoureuse, *La Vie Sexuelle*, Paris, P.U.F., 1953.

à quelqu'un qui utilise des mots aussi crus pour parler de l'amour et d'une divinité ? A cette question on doit répondre par ce constant surprenant : le discours tenu par Aristophane n'est absolument pas grossier et n'a rien à voir avec le langage employé dans ses comédies. C'est comme si Aristophane lui-même devenait, au début de ces échanges avec Eryximaque, une sorte de personnage de ses propres comédies mais, tout de suite après s'être manifesté comme tel, proférait un discours construit sous l'égide de la piété et de l'exaltation d'une sorte d'amour façonné par les divinités.

Remarquons le fait suivant : quand, au début de l'échange verbal entre Aristophane et Eryximaque, celui-ci oblige Aristophane à arrêter la dérision, une phrase scande cet échange et marque un avant et un après dans le discours du poète comique. Eryximaque menace d'utiliser la force contre l'« arme du rire »³¹⁴ : « Aristophane, mon bon, gare à toi ! » repartit Eryximaque. Tu fais le plaisant au moment où tu as à parler, et c'est moi que tu obliges à monter la garde autour de tes paroles, pour le cas où tu dirais quelque chose de risible, tandis que rien de t'empêchait de parler en paix ! » (189ab). La réponse à cette injonction du médecin est un changement de ton dans le discours du poète comique : « Eryximaque, dit-il, tu as raison ; mettons que je n'ai rien dit ! » (ε λέγεις, ὦ Ἐρυξίμαχε, καί μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημμένα) (189b). Il y a ainsi une sorte de « rectification » qui est sans doute plus significative pour Aristophane lui-même que pour son interlocuteur. Aristophane demande « Mais de grâce, pas de garde autour de moi ! », ce qui peut bel et bien signifier « tu n'auras plus besoin », comme le suggère la phrase suivante : « Car ce qui m'effraie pour les propos que je dois tenir, non, ce n'est pas qu'ils ne soient point risibles (...) mais bien qu'ils ne soient ridicules » (189b6). On voit bien qu'il s'agit d'une phrase qu'Aristophane prononce comme une réflexion qu'il se fait à lui-même : à partir de là, il changera de discours ou, pour le dire autrement, à partir de ce moment-là, la prise de parole qui avait été retardée à cause du hoquet, implique, en réalité, qu'il ne parlera pas en tant qu'Aristophane, l'Aristophane réel, le poète comique, mais depuis une autre place³¹⁵. Signalons en dernier lieu que ce moment d'inflexion, de « rectification subjective », ressemble à cet autre moment, signalé par Lacan, où Agathon, face au questionnement dialectique de Socrate, face à son *élenkhos*, reconnaît

³¹⁴ Rosen, *Plato's Symposium*, p. 133.

³¹⁵ Nous suivons ici une idée de J.-C. Milner (communication personnelle).

ne pas avoir compris ce que lui-même disait à l'instant³¹⁶. La différence c'est qu'Aristophane semble savoir ce qu'il va dire et qu'il ne fera, au moins pour le moment, l'objet d'aucune critique. Sur cet aspect on peut penser qu'Eryximaque a le même rôle qu'aura Socrate face à Agathon, non en raison de la manière dont il interroge les autres, mais en tant qu'agent d'une scansion dans un discours et en tant qu'opérateur d'un changement conceptuel dans le dialogue.

Aristophane : réel ou fictif ?

Leo Strauss pose la question suivante : y a-t-il une correspondance entre la doctrine d'un orateur et le personnage qui l'expose ? La question est difficile, mais Strauss considère que « Le discours d'Aristophane (...) nous permet de répondre à cette question »³¹⁷ à quoi il ajoute qu'il y a un rapprochement explicite entre la théorie exposée et le personnage qui l'expose : « Les hommes et les dieux olympiens, pouvons-nous dire, et j'emploie une expression crue que je ne crois pas inappropriée quand il s'agit d'Aristophane, sont les seuls êtres sexués »³¹⁸. Ainsi, Strauss considère que la doctrine exposée par Aristophane, celle qui a trait aux organes sexuels, correspond bel et bien à l'Aristophane réel, l'auteur des comédies, qui a l'habitude d'utiliser des expressions crues et de s'intéresser au sexe comme tel. Signalons en passant que Lacan ne serait pas en désaccord avec cette interprétation³¹⁹.

Pour mieux comprendre le tour de passe-passe opéré par Platon entre les deux personnages, Eryximaque et Aristophane, reprenons le fil du dialogue : c'est à Aristophane de parler, mais celui-ci est privé de parole, en raison de son hoquet. Eryximaque prendra la parole à sa place. Lacan interprète le hoquet d'Aristophane dans le sens suivant : il se tordait de rire après les propos absurdes de Pausanias sur la nécessité d'une loi obligeant les jeunes *érôménos* à aller vers les *érastès*. Sans rentrer ici dans les détails, comme nous l'avons déjà indiqué, il y a beaucoup d'interprétations qui ont été consacrées au hoquet d'Aristophane. Différents auteurs, depuis le XIX^e siècle, ont

³¹⁶ Même si les deux phrases sont bien différentes dans le texte grec : « Il est fort probable (...) que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là » : κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὅν τότε εἶπον. (201b6-7).

³¹⁷ Sur *Le Banquet*, p. 151.

³¹⁸ Sur *Le Banquet*, p. 156.

³¹⁹ « C'est unique et stupéfiant sous la plume de Platon – la possibilité que l'apaisement amoureux se trouve référé à quelque chose qui a incontestablement rapport (...) avec une opération sur le sujet des génitoires », *Le transfert*, p. 118.

proposé l'explication rappelée par Lacan, tandis que d'autres pensent qu'il était alcoolisé, qu'il avait trop mangé, ou alors qu'il se moque d'Eryximaque. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas oublier que le *Banquet* est aussi une sorte de vengeance de Platon : il venge Socrate, à cause des *Nuées* d'Aristophane, pièce comique où Socrate, considéré comme un sophiste, est ridiculisé. Dans cette pièce, Socrate et ses disciples sont présentés comme vivant dans une saleté psychotique, dans des conditions de vie « incuriques » : des fous qui ne se lavent jamais, des gens qui vivent en dehors des lois de la cité.

Jean-Claude Milner nous a communiqué son hypothèse concernant l'épisode du hoquet d'Aristophane ainsi que le contraste avec la nature de son discours : de toute évidence, c'est au travers du hoquet et du discours qu'il fait tenir à Aristophane que Platon venge Socrate. Mais comment ? Il faut relire les *Nuées*. D'une part, il réduit Aristophane à être une sorte d'animal, privé de logos, en l'assimilant ainsi au personnage nommé « Strepsiade », dans les *Nuées*. D'autre part, nous savons que cette parodie présente Socrate comme un être pédant qui donne des explications naturelles sur tout et n'importe quoi. A ce propos, il est intéressant de lire Ghérard Krüger, auteur allemand et catholique, qui en 1939, a publié un livre qui n'a toujours pas été traduit en français, intitulé « *Einsicht und Leidenschaft* » (« Raison et passion »)³²⁰. Il évoque l'hypothèse selon laquelle dans le *Banquet* il y a « deux Aristophanes » : l'hébété (le Strepsiade-Aristophane blagueur, hoquetant, si l'on suit l'hypothèse de Milner) et le « sage », à savoir celui qui tient un discours physiologique sur l'origine de l'amour. Autrement dit, dans le *Banquet*, Platon fait tenir à Aristophane, le même type de discours qu'Aristophane fait tenir à Socrate dans *Les Nuées*. Ainsi, selon Milner, la vengeance serait « double » : « quand Aristophane parle par lui-même, il a le hoquet; quand finalement il parvient à parler, il parle comme ceux dont il s'est moqué »³²¹.

Eryximaque parlera ainsi à la place d'Aristophane : cela veut dire qu'Aristophane ne parlera pas à la place qui devrait être la sienne. Mais alors que pour Strauss leurs places sont « interchangeables », selon Milner, elles ne le sont pas, car le changement de places s'accompagne d'un changement d'énonciation : « La prise de parole d'Aristophane sera

³²⁰ *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Klostermann, Frankfurt 1939, 2e éd. 1948, 3e éd. 1961. Nous avons consulté la traduction italienne : Krüger, G., *Ragione et Passione, L'essenza del pensiero platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 121-122.

³²¹ Milner, J.-C. (communication personnelle).

donc déplacée, exactement comme avait été déplacé le discours qu'il faisait tenir à Socrate, en le suspendant dans les airs : l'inversion « horizontale » de la succession des prises de parole entre Eryximaque et Aristophane en raison du hoquet, répète l'inversion du haut et du bas dans les *Nuées* (Socrate voit le monde depuis en haut, pour mieux contempler le cosmos). Les deux inversions répondent à l'inversion du point d'énonciation chez Aristophane, celui-ci faisant tenir à Socrate un discours de physiologue, qui est à l'inverse du sien propre ». ³²² Au risque de nous répéter : dans le *Banquet*, Aristophane parlera en physiologue, comme parlerait le Socrate des *Nuées*, mais en même temps l'Aristophane hoquetant rappelle également le Strepsiade des *Nuées*. Si nous considérons, par exemple, les vers 385-394 des *Nuées*, qui portent sur le pet, on voit bien que le hoquet serait une sorte de « pet inversé » : Milner suppose volontiers que le hoquet en est une reprise, là encore inversée, entre haut et bas³²³. L'Aristophane de Platon commence par être Strepsiade et finit par être Socrate : le Socrate des *Nuées*³²⁴.

Selon cette hypothèse, ce deuxième Aristophane savant « imite » le Socrate des *Nuées*, qui donne des explications « naturelles » sur Eros à partir de la *phusis*, de la nature des êtres vivants. Ainsi, la thèse « Krüger-Milner » va dans le sens d'une ironie sur les *Nuées* d'Aristophane³²⁵. Quoi qu'il en soit, un problème reste à notre sens insoluble : si la description de l'histoire racontée par Aristophane dans le *Banquet* est une description physiologique, peut-on considérer que les discours de l'Aristophane réel sont eux aussi « physiologiques » ? Rien n'est moins sûr. On évoque volontiers un Aristophane (réel) imprégné par l'orphisme³²⁶, mais il reste à comprendre si cette analyse épuise la conception de la nature comme d'un tout, idée qui est plus proche des Physiciens³²⁷.

³²² Milner, J.-C. (communication personnelle).

³²³ Concernant l'inversion des termes en fonction du tube digestif et leur place dans les mythes, nous renvoyons également à Lévi-Strauss, C., *La potière Jalouse*, Paris, Plon, 1985.

³²⁴ Stanley Rosen, quant à lui, n'hésite pas à mettre en rapport l'Aristophane du *Banquet* avec le personnage Strepsiade des *Nuées*, cf. Rosen, *Plato's Symposium*, chapitre V.

³²⁵ On considère que l'auteur comique a contribué au procès contre Socrate et sa mise à mort ; cf. *Apologie de Socrate* (19bd).

³²⁶ Guthrie, W.K.C., *Orphée et la religion grecque*, Paris, Payot, 1956, notamment concernant *Les Oiseaux*, pp. 108-121.

³²⁷ Sur la distance qui sépare le Socrate historique de celui aristophanesque, voir aussi Dover, K.J., *Aristophanic Comedy*, University of California Press, 1972, pp. 116-120.

Dérisions

Une autre question, qui a été posée à maintes reprises, surgit : le mythe raconté par Aristophane, est-il proche de la pensée platonicienne ? Certains répondent par l'affirmative, d'autres penchent pour la négative³²⁸. D'autres commentateurs encore trouvent une parenté entre l'Aristophane du *Banquet* et l'Aristophane réel. C'est le cas de Luc Brisson dans *Le sexe Incertain*, mais aussi de F. Flahault dans *L'extrême existence*³²⁹. En effet, c'est dans la pièce *Les oiseaux*, qu'Aristophane évoque un mythe, une cosmogonie orphique, à travers laquelle les animaux prouvent l'antériorité matérielle de leur espèce par rapport aux hommes. C'est dans ce cadre qu'une explication mythique est évoquée où Eros naît d'un œuf. On voit bien qu'il y a une similitude avec les êtres ronds dont parle Aristophane dans le *Banquet*. Voici ce qu'on peut lire dans les *Oiseaux* : « Au commencement était le Chaos et la Nuit et le noir Erèbe et le vaste Tartare, mais ni la terre, ni l'air, ni le ciel n'existaient. Dans le sein infini de l'Erèbe, tout d'abord la nuit aux ailes noires produisit un œuf sans germe, d'où, dans le cours des saisons, naquit Eros le désiré »³³⁰. Luc Brisson met en rapport cette explication mythique que l'on trouve dans le texte d'Aristophane avec les cosmogonies orphiques. De quoi s'agit-il ? Elles font naître un dieu, Phanès -qui est aussi appelé Eros-, d'un œuf, à telle enseigne que cet Eros (Phanès) ressemble, dans sa description, aux êtres ronds dont on parle dans le *Banquet*. Nous comprenons pourquoi Brisson stipule que la version du mythe d'Aristophane que l'on peut lire dans le *Banquet* est compatible avec ce que le poète comique évoque déjà dans ses pièces. Elles semblent obéir à une même logique. Lisons à ce propos le texte que Mattéi consacre aux mythes : « Le fragment 57 d'Orphée, dû à Athénagore, précise que l'œuf cosmique originel se sépara en deux, la partie supérieure formant le ciel et la partie inférieure la Terre (...) Peut-être Platon a-t-il trouvé ici le modèle du mythe des androgynes qu'il attribue à Aristophane dans le *Banquet* ; Proclus en tout cas émettra l'hypothèse que Platon a emprunté à Orphée le dieu qu'il nomme « Eros et puissant démon ». »³³¹. Mais si Lacan a pu évoquer

³²⁸ Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, pp. 288-9 : « Quelle que soit la séduction du mythe orphique d'Aristophane, que bien des lecteurs retiendront de préférence au discours de Diotime, la thèse de l'unité originelle perdue ne révèle pas l'enseignement essentiel de Platon ».

³²⁹ Flahault, F., *L'extrême existence*, Paris, François Maspero, 1972.

³³⁰ Cité par Brisson, L., *Le sexe incertain*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 79 (*Oiseaux* 693-702).

³³¹ *Platon et le miroir du mythe*, p. 285.

une « dérision de la sphère »³³², c'est plus en rapport avec les textes de Platon que par une supposée parenté (que nous ne nions pas) avec de sources extra-platoniciennes : dans le *Timée*, il est aussi question de la sphère, à ceci près qu'elle semble être bien moins irrégulière dans son relief que les hommes ronds d'Aristophane. C'est ce qui nous permet de relativiser, au moins en partie, les références à l'œuf, dans la mesure où on lui suppose une entièresité qui n'a pas besoin des autres et surtout qui n'est pas exposée à quelque « coupure » que ce soit. Il y a ainsi une dimension monadique voire autistique de la sphère présentée dans le *Timée* : « Elle est ronde, elle est pleine, elle est contente, elle s'aime elle-même, et surtout elle n'a pas besoin d'œil ni d'oreille puisqu'elle est par définition l'enveloppe de tout ce qui peut être vivant »³³³. La sphère du *Timée* deviendrait une sorte de *Verwerfung* de la castration, si nous la comparons aux êtres ronds du *Banquet* exposés, comme ils le sont, à la coupure.

Résumons : le mythe raconté par Aristophane trouve des antécédents dans l'œuvre du poète comique (*Les Oiseaux*), mais il semble en réalité être une sorte de reprise d'un autre « mythe » platonicien, la sphère du *Timée*, reprise qui constitue une réfutation de la conception harmonique de ladite sphère. L'histoire racontée par Aristophane serait incompatible avec la pensée platonicienne, si l'on pense au *Timée*, mais s'éloigne tout autant des comédies de l'Aristophane réel, si l'on considère que cet auteur n'est pas spécialement connu pour ses explications cosmologiques, comme nous l'avons déjà suggéré.

F/F, M/M, F/M, M/F

Citons ici l'histoire racontée par Aristophane dans le *Banquet* : « Mais ce que vous devez apprendre en premier, c'est quelle est la nature de l'homme et quelles ont été ses épreuves ; c'est qu'en effet, au temps jadis, notre nature n'était point identique à ce que nous voyons qu'elle est maintenant, mais d'autre sorte. Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent ; non, il en existait en outre un troisième, tenant des deux autres réunis et dont le nom subsiste encore aujourd'hui, quoique la chose est disparue : en ce temps-là l'androgynie était un genre distinct et qui, pour la forme comme pour le nom, tenait des deux autres, à la fois

³³² *Le transfert*, p. 117 (« Le discours d'Aristophane, c'est la dérision du *sphairos* platonicien, tel qu'il est articulé dans le *Timée* »).

³³³ *Le transfert*, p. 116.

du mâle et de la femelle (...) En second lieu, elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos rond et des flancs circulaires ; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attenant à ces deux visages placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique ; leurs oreilles étaient au nombre de quatre ; leurs parties honteuses, en double ; tout le reste, enfin, à l'avenant de ce que ceci permet de se figurer. » (189d-190a). Les trois types d'êtres doubles évoqués par Aristophane étaient « ronds », ce qui veut dire qu'ils formaient un « tout ». Ils étaient « d'une seule pièce », malgré le fait qu'ils étaient doubles. En tout état de cause, ces êtres n'ont pas besoin d'éros, ils n'ont pas besoin de se chercher parce qu'ils ont tout à leur portée, la reproduction s'assurant à travers la terre, d'où ils naissaient. Autrement dit : « l'union sexuelle indissociable d'une disjonction des sexes ne deviendra possible qu'après la bisection de ces êtres doubles par Zeus. »³³⁴. Mais s'ils étaient doubles, les termes mâle/femelle étaient double aussi, ce qui entraînerait, toujours selon Brisson, un mode de distribution du type « M/M, F/F, M/F ou F/M ». Les deux premiers couples correspondent aux mâles et femelles originaires, les deux derniers aux androgynes. Il en ressort donc que ces êtres, avant d'être « doubles » étaient un tout, une seule pièce, et qu'ils ne deviennent « doubles » qu'à partir du moment où ils sont susceptibles d'être coupés, séparés. Citons le propos de Brisson : « Ces êtres doubles sont dotés de deux organes sexuels du même type que ceux que possèdent maintenant les êtres humains : mâle (M) / femelle (F), mais groupés en couple où ces éléments de base M et F sont ainsi distribués : mâle originel (M, M), femelle originelle (F, F), et androgyne (M, F) ou (F, M) »³³⁵. Nous citons in extenso le propos de Luc Brisson parce que l'auteur, nous semble-t-il, passe trop vite sur un détail qui mériterait d'être développé. En effet, dans le mythe raconté par Aristophane, il est dit que nous avons deux termes et trois combinatoires : les deux termes étant M et F et les trois combinatoires sont M/M, F/F, M/F. Autrement dit, puisqu'il s'agit des êtres ronds, il est inutile de préciser quand il s'agit de l'androgyne « (M, F) ou (F, M) », comme le fait Brisson dans sa distribution. Quelle différence trouverions-nous entre M/F et F/M puisqu'il s'agit d'êtres circulaires ? Pour le dire autrement : dans le texte de Brisson,

³³⁴ *Le sexe incertain*, p. 71.

³³⁵ *Le sexe incertain*, p. 71 (nous soulignons).

quelle alternative désigne la conjonction « ou » ? L'avant et l'arrière, alors qu'il est précisé que ce sont des êtres sphériques qui peuvent « rouler » dans tous les sens ?

Entendons-nous provisoirement sur ce point : la conjonction « ou » dans la paire « (M, F) ou (F, M) » évoquée par Brisson n'a pas de sens. Par contre, la distribution « (M, F) ou (F, M) » aurait tout son sens si nous placions l'être androgyne « M/F » devant une glace, ou, pour le dire autrement, si nous faisons tourner « M/F » autour de son axe de symétrie orthogonale. Dans ce cas il faudrait différencier deux types d'alternatives symétriques et inversement opposées : « M/F ou F/M », même si l'objet réel reflété est le même, à savoir un être androgyne. Par cette précision, nous voulons accentuer le fait que le résultat n'est pas identique, que la symétrie introduite par l'artifice de la glace montre bien que M/F n'est pas identique à F/M. Et cette précision n'a de sens que si nous éliminons, par exemple, un des termes : si nous éliminons le premier terme dans F/M, on garde un « M » et inversement.

Nous ne faisons que prendre au sérieux la « distribution » proposée par Brisson (« M/M, F/F, M/F ou F/M ») : pour les deux derniers termes, elle nous oblige à concevoir une dissymétrie foncière pour chaque être rond, là où on serait prêt à leur supposer une symétrie (de même que l'envers et l'endroit d'un gant ne sauraient constituer une surface identique)³³⁶. Ainsi, la symétrie ne fait que cacher une dissymétrie : celle qui correspond à un être avec deux sexes différents, car il n'y a que dans la glace que ces êtres ronds androgynes apparaissent comme symétriques (c'est-à-dire qu'on les voit M/F ou F/M selon qu'on va de gauche à droite ou inversement). Mais cet artifice dévoile encore autre chose : une différence qui passe inaperçue sous la forme ronde originale quand il s'agit des êtres *du même sexe*. Nous avons l'impression qu'ils sont pareils, puisqu'ils possèdent le même organe sexuel, alors que, dès qu'ils seront sectionnés ou susceptibles de l'être, ils ne seront pas plus « symétriques » qu'un être rond androgyne. Ce n'est pas pour rien que c'est sous sa forme « androgyne » que ces êtres ronds frappent le plus notre imagination : les êtres ronds deux fois homme ou deux fois femme ne sont pas « identiques » ni symétriques puisqu'ils contiennent, en réalité, deux êtres différents. En ce sens, les êtres ronds d'Aristophane pourraient dire « nous sommes tous des androgynes » !

³³⁶ Lacan rappelle l'expression « ça lui va comme un gant », à condition de savoir que l'envers et l'endroit d'un gant ne constituent pas la même surface, Le séminaire XXIII, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, pp. 84-86.

Bref : l'androgynie se caractérise par sa disparité, laquelle nous oblige à préciser (M/F ou F/M), mais cette disparité est inhérente à tous les êtres ronds, peu importe la distribution des genres, homogène ou hétérogène. Pour le dire encore autrement, si nous suivons la distribution proposée par Brisson, si nous gardons l'option « M/F ou F/M », il faudra également écrire « F/F ou F/F, M/M ou M/M » quand il s'agit des êtres avec un même sexe, car il s'agira à chaque fois d'êtres différents. Précisons d'ailleurs que ce n'est pas pour rien que dans le récit d'Aristophane, Zeus menace de couper à nouveau les êtres déjà coupés en deux, avec comme résultat encore une autre moitié, de telle sorte qu'il y aurait huit êtres qui n'auraient d'autre choix que de marcher à cloche-pied. Si nous restons proches du récit d'Aristophane, on peut en effet se contenter de : F/F, M/M, F/M. Mais nous tenons à l'écriture de Brisson, à sa formulation « F/M ou F/M » pour la simple raison que là où elle prétend montrer une symétrie, elle fait apparaître une disparité. Cette disparité devient patente à l'heure de choisir un des deux termes : si l'on suit l'idée de Strauss, celle de la probable mort d'une des moitiés au moment de la séparation et sur laquelle nous reviendrons plus loin, ce choix ne relèverait pas que de la métaphore. C'est là où Oscar Wilde voit le mieux quand, implicitement, il évoque le mythe d'Aristophane et préfère le résoudre par le *Witz*, « Aimer c'est faire que deux corps deviennent un – toute la question est de savoir lequel des deux ». C'est-à-dire qu'il y a un choix à faire et que, dans ce choix, nous perdrons une des moitiés.

C'est devant la glace, où paradoxalement l'image est symétrique, que l'être double rond s'aperçoit de sa propre altérité, de sa propre asymétrie, de son « androgynéité » essentielle, si l'on peut s'exprimer ainsi. En réalité, l'artifice de la glace ne sert qu'à mettre en évidence la torsion autour d'un axe de symétrie orthogonale. C'est ainsi que l'on peut justifier la distribution dont parle Brisson dans son texte : grâce à l'androgynie, on sait que nous avons affaire, dans les trois cas (M/M, F/F, M/F), à une autre moitié dissemblable. L'apparente symétrie cache, en réalité, une dissemblance foncière. Il arrive à l'être androgynie (mais aussi à M/M et F/F !) la même chose qu'à une molécule dextrogyre quand elle possède des hydroxyles « à droite » au lieu de les avoir à gauche : cela a des conséquences sur son profil dynamique et sur les effets de ladite molécule. C'est ainsi (nous insistons : et seulement ainsi) que les quatre combinaisons de Brisson deviennent non seulement pertinentes, mais nécessaires : elles mettent en évidence ce dont il est question dans la division des êtres ronds, à savoir qu'ils sont profondément

asymétriques. L'artifice de la glace sert à comprendre le fait que face à l'androgynie, il y aura un choix à faire entre deux options : F ou M. Réaffirmons donc maintenant avec Luc Brisson : si les deux termes sont masculin et féminin (M et F), les quatre combinatoires possibles seront M/M, F/F, M/F ou F/M³³⁷.

Autrement dit, si ces êtres sont doubles, et si le fait d'être double introduit une disparité, alors, cela entraînera un mode de distribution dont la séquence serait la suivante : M/M, F/F, M/F et F/M. Ce type de structure est appelée en mathématiques « groupe de Klein » et comporte deux termes et quatre (et non trois) combinatoires possibles³³⁸. L'artifice de la glace, qui dédouble les être doubles, nous montre bien que la seule possibilité que nous ayons d'obtenir les quatre combinatoires, est de concevoir que les êtres ronds non seulement puissent être séparés, mais doivent être séparés. Comme le souligne Brisson, le fait que la bisexualité implique une « asexualité » - des êtres non concernés par Eros - , nous oblige à un artifice pour qu'ils deviennent sexuels : « Pour se perpétuer, l'être androgynie doit, dans un premier temps, se dédoubler »³³⁹, c'est-à-dire que l'autre moitié sera perdue, ou tout au moins séparée. C'est d'ailleurs le message du mythe raconté par Aristophane. Autant dire que la mise en « groupe de Klein » introduite par Brisson n'a de sens que dans un deuxième temps : au moment où l'on décide de les séparer et non quand ils constituent des êtres « à part entière ». Mais, comme chacun le sait, Zeus ne se soucie pas de l'avenir de ces êtres : il se limite à les couper, ce qui fait dire à Aristophane, « ironiquement », qu'une fois coupés, ils seront plus nombreux à rendre hommage aux dieux. Il faut donc l'intervention d'Apollon, dieu médecin, guérisseur, chargé par Zeus de finir la tâche qu'il avait commencée : après la coupure, il faudra ajouter quelque « torsion ». C'est ainsi qu'Apollon s'occupe de « retourner le visage, avec la moitié du cou, du côté de la coupure » (190e). Considérons un point très important, souligné par la plupart des commentateurs, à savoir le soin que prend Aristophane à décrire le procédé digne d'un cordonnier ou d'un chirurgien esthétique (ou des deux), à savoir le *lifting* nécessaire à étirer et lisser la peau, de telle sorte que la « suture » et le point de fermeture de la peau laissée ouverte suite à la bissection, corresponde bel et bien à ce que nous appelons le nombril. Voilà l'opération

³³⁷ Ou, pour être exhaustifs : M/M ou M/M, F/F ou F/F, M/F ou F/M.

³³⁸ Nous évoquons le « groupe de Klein », bien que, en réalité, pour engendrer la base d'un groupe de Klein, il suffit de croiser un ensemble avec lui-même, comme le fait souvent Lévi-Strauss quand il utilise l'ensemble $\{0, 1\}$, soit $\{M, F\}$. On peut faire la même chose avec $\{0, 1\}$, M, F , etc.

³³⁹ *Le sexe incertain*, p. 67.

produite par Apollon après la coupure, à savoir une torsion et ensuite une suture. On pourrait supposer que la tâche est terminée, mais non : cette première torsion de visage et d'une partie du cou n'est pas viable, la technè des médecins ne suffit pas à traiter Eros. Aristophane pointe l'aspect imparfait du « groupe de Klein » ainsi constitué : « Alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoignait ; s'empoignant à bras le corps, l'une à l'autre enlacées, convoitant de ne faire qu'un seul être, elles finissaient par succomber à l'inanition et, d'une manière générale, à l'incapacité d'agir, parce qu'elles ne voulaient rien faire l'une sans l'autre » (191 ab).

Il fallait donc une nouvelle torsion. Nous avons trois temps : l'instant de voir, qui conduit à la dissymétrie, à la coupure ; le temps pour comprendre, à savoir la constitution du groupe de Klein décrit supra (M/M, F/F, M/F, F/M) qui se trouve être sans issue après la première torsion d'Apollon et, finalement, le moment de conclure, soit la deuxième torsion opérée par Zeus.

Nous avons dit que le groupe de Klein avec ses quatre combinatoires n'avait de sens que si les couples allaient être coupés (sans quoi, on aurait pu se contenter de trois combinatoires : F/F, M/M, F/M, puisqu'ils pourraient continuer ensemble). Ces êtres ronds, nous l'avons déjà souligné, n'ont besoin de personne. Plus précisément, ils n'ont pas besoin des dieux, ni les dieux d'eux. Quand les dieux s'occupent d'eux, c'est pour les couper : aussitôt qu'un tiers se mêle de leur vie, c'est pour le pire.

Reprenons l'exemple de la glace : dans le cas de l'androgynie – et, nous l'avons déjà dit, sans doute dans ce seul cas – ils parviennent à se percevoir comme des êtres différents (M/F) et donc susceptibles d'êtres séparés, en M/F ou en F/M. Pourquoi ? Parce que la survie de l'un des deux implique la mort de l'autre. Cela semble être la déduction qui s'impose à Leo Strauss, quand il relève qu'il y a trop de peau (« *We see there was much skin* ») quand il s'agit de lisser les parties superflues. Il y en a trop pour une des moitiés, mais pas assez pour l'autre. De ce fait, qu'advient-il de la peau correspondante à l'autre moitié ? Strauss souligne : « Nous voyons qu'il y avait beaucoup de peau. Il y avait des plis et il lui a fallu utiliser un outil de cordonnier afin de les faire disparaître. Mais où Apollon a-t-il trouvé la peau supplémentaire nécessaire pour qu'il y ait encore des plis supplémentaires qu'il fallût lisser ensuite ? Il fait comme si la peau de l'homme entier était désormais disponible pour la moitié, ce qui était bien sûr erroné. A-t-il dans chaque

cas abandonné une moitié, *en la laissant périr sans peau ?* »³⁴⁰. Qu'advient-il donc de l'autre moitié ? Voilà la question posée par Strauss. Meurt-elle ? Autant dire que, d'emblée, les deux moitiés ne sont pas égales, que la dissymétrie est poussée jusqu'au bout, jusqu'à la mort probablement, de l'une des moitiés. L'autre moitié n'est pas une vraie moitié, elle restera à jamais privée de peau, de nombril, elle est condamnée. Le passage du discours d'Aristophane où il est dit qu'une des moitiés n'est qu'un « symbole » de l'autre moitié, nous indique que la perte sera définitive: « Chacun de nous est donc le « symbole » d'un être humain, attendu qu'il a été coupé à la façon d'un carrel ; d'un être unique, deux êtres ont été tirés. Voilà pourquoi chacun est toujours à la recherche de son « symbole » » (191 d-e, trad. L. Brisson). Brisson rappelle ainsi que le mot *symbolon*, désigne en grec ancien un objet coupé en deux morceaux, « dont la réunion constitue un signe de reconnaissance »³⁴¹. Mais, nous l'avons déjà dit, on ne peut écarter la possibilité que l'une des deux moitiés meure, de sorte que le « symbole » serait la seule chose qui nous reste d'elle : nous mesurons ainsi combien cette « union » des moitiés est, même pour Aristophane, une chose simplement impossible³⁴².

Un tien vaud mieux que deux tu l'auras

Quel est le sens de notre propos ? C'est d'indiquer que considérer les êtres à partir de leur homogénéité sexuelle est trompeur. Que dans l'alternative F/F, par exemple, il y a deux êtres et non pas un, et que la coupure le fera redevenir un seul être, puisque l'autre disparaîtra. A partir de là, la moitié survivante, devenue un être à part entière, aura besoin de la « double torsion », en raison de la coupure. Après la bissection, Zeus charge Apollon de leur retourner le visage de telle sorte que « l'homme, ayant toujours sous les yeux le sectionnement qu'il avait subi, aurait plus de retenue » (190e). On peut ainsi constater que le facteur « visuel » est déterminant en ce qui concerne cette première torsion, ce qui nous encourage à retenir l'artifice de la glace que nous avons introduit. La vision de la blessure, de la cicatrice, n'est que la trace de ce que cet être androgyne pouvait déjà percevoir avant la bissection, confronté à une autre moitié différente de lui.

³⁴⁰ *Sur Le Banquet*, p. 153 (nous soulignons).

³⁴¹ *Le sexe incertain*, p. 154, n. 13.

³⁴² Ainsi, Strauss affirme « La recherche est de toujours, on ne parvient pas au but. Car chaque être humain recherche, non pas purement et simplement un autre être humain quelconque, mais l'être humain individuel qui est par nature son autre moitié. Pour montrer l'impossibilité de cette situation, il nous faut nous rappeler de la possibilité que, du fait de l'erreur d'Apollon, l'autre moitié a pu avoir été abandonnée écorchée et ainsi avoir péri. Les hommes ne trouveront alors jamais leur autre moitié », *Sur Le Banquet*, p. 158.

La première torsion a comme seul but de rappeler visuellement l'asymétrie présente depuis toujours. Cette première torsion est fonctionnellement inutile : on aurait mieux fait de laisser la tête à l'endroit, sans la tordre. Cette première torsion n'est faite que pour rappeler au vivant le poids du « *nomos* », de la loi, en ne lui montrant ainsi que l'« incidence négative du désir »³⁴³, ce qui revient à dire une loi sans désir. On peut affirmer qu'à partir du moment où les êtres se perçoivent comme étant deux en un, ils deviennent susceptibles d'être séparés. Plus précisément : il devient impératif qu'ils le soient. Mais une question demeure : cette première « torsion » n'implique-t-elle que la vision de la cicatrice ? N'implique-t-elle pas aussi le fait qu'entre deux alternatives (M ou F) on a choisi l'une des deux ? Quoi qu'il en soit, quand nous avons l'être rond M/F, il va falloir choisir entre M et F, autrement dit, il va falloir choisir un terme qui implique le contraire de l'autre. Ainsi, si l'être survivant est « M », cela indique qu'il a fallu sacrifier un « F » et réciproquement. Ainsi, « M » signifiera le contraire de « F », ce que l'on peut écrire ainsi : « $M = F-1$ », son inverse mathématique.

Passons maintenant à la deuxième « torsion », devenue nécessaire après l'inutilité fonctionnelle de la première : « Pris de pitié, Zeus cependant s'avise d'un nouvel artifice : il transporte sur le devant leurs parties honteuses ; jusque-là en effet c'est sur la face extérieure qu'elles se trouvaient » (191b). Les organes génitaux se trouvaient sur la partie extérieure, et c'est la raison pour laquelle ils sont été déplacés vers la partie ventrale. Cela déterminait de manière achevée le genre masculin ou féminin, sans quoi l'être savait qu'il avait été châtié par Zeus, preuve de cela la blessure qu'il avait maintenant sous les yeux, mais ne savait pas à quel genre sexuel il appartenait. Autant dire que l'équation « $M = F-1$ » n'était sue que par les dieux ou, éventuellement, par des tierces personnes, mais nullement par l'être lui-même, qui portait ses organes génitaux sur son dos³⁴⁴. Il a fallu cette deuxième torsion qui confirmait non la première torsion, mais bien plutôt la bissection et le choix (de genre sexuel) qu'elle impliquait.

³⁴³ Lacan, *Écrits*, La Jeunesse de Gide, p. 754 (« Le désir n'a laissé ici que son incidence négative »).

³⁴⁴ A la manière des prisonniers du « nouveau sophisme » produit par Lacan, où aucun d'eux ne savait la couleur du disque qu'il portait sur son dos, cf. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, pp. 197-213.

L'échec de la technè

Nous avons eu affaire à la technè du médecin Eryximaque. Le discours d'Aristophane ne pouvait être qu'une tentative de surmonter, voire de démontrer l'inadéquation d'une telle technè, lorsqu'il s'agit d'Eros. Remarquons que dans le discours d'Aristophane nous avons une technè qui s'avère aussi inappropriée que celle d'Eryximaque. L'intervention d'Apollon, le chirurgien, est vouée à l'échec, comme nous l'avons remarqué. Mais une deuxième technè intervient, exactement inverse à celle d'Apollon : on suppose que Héphaïstos pourrait intervenir pour ressouder, dans l'acte amoureux, les deux parties séparées (192d). Même si le texte est équivoque face à une telle « solution », ce ne sera pas trop s'avancer que de dire que le remède est insuffisant, pour la simple raison qu'il considère l'amour sous son seul aspect « sexuel ». S'il s'agissait d'être ensemble, on n'aurait qu'à vous souder : mais cette alternative n'est pas vraiment envisagée, ce qui conduira un Strauss à affirmer que la leçon centrale du discours d'Aristophane est qu'« Eros n'est pas la sexualité ». L'impossibilité de la soudure ou, plus précisément, l'insatisfaction de la soudure qui rendrait la sexualité perpétuelle, n'est en aucun cas un remède à la coupure que la loi introduit chez le vivant.

Eros, le boire et le manger

Dans son échange avec Socrate, Diotime prononcera ces mots concernant les aimants dans leur rapports avec leurs aimés : « Si un jour tu parviens à cette contemplation [pour laquelle il faut être initié, car c'est la contemplation de la philosophie], tu reconnaîtras que cette beauté est sans rapport avec l'or, les atours, les beaux enfants et les beaux adolescents dont la vue te bouleverse à présent. Oui, toi et beaucoup d'autres, qui souhaiteriez toujours contempler vos bien-aimés et toujours profiter de leur présence si la chose était possible, vous êtes prêts à vous priver de manger et de boire, en vous contentant de contempler vos bien-aimés et de jouir de leur compagnie » (211d). Luc Brisson ajoute une note énigmatique à ce paragraphe en le qualifiant de « critique de la position exprimée dans le mythe d'Aristophane »³⁴⁵. En quoi s'agirait-il d'une critique de la position d'Aristophane ? Flahault soulève également le fait que ce passage exprime la pensée de Platon, en même temps qu'il constitue, pour lui également,

³⁴⁵ Brisson, *Le Banquet*, p. 215, n. 481.

une critique implicite à Aristophane : « pas plus qu'il n'y a de commune mesure entre les valeurs alimentaires et celles de la vie amoureuse, il ne saurait y en avoir entre celles-ci et l'amour de la beauté en soi »³⁴⁶. Ainsi, cet auteur construit une analogie entre ces quatre termes : le manger est à la vie amoureuse, ce que cette dernière est à l'amour de la beauté en soi. Remarquons cependant que cette analogie ne présente pas une structure de type $A/B = C/D$, pour la simple raison que « B » et « C » se trouvent être les mêmes termes (la « valeur alimentaire »). Autant dire que le terme « alimentaire » vaut plus comme « intermédiaire », pour reprendre un concept cher à Platon, que comme un des termes d'une analogie³⁴⁷. Mais gardons à l'esprit le propos de Flahault : le manger est mis en rapport avec l'amour dans le but de montrer leur incommensurabilité, leur non-rapport. En même temps, c'est comme si le but du *Banquet* était de montrer qu'entre aimant et aimé il n'y a pas de rapport : l'un n'est pas fait pour satisfaire l'autre (ce qui traduirait la *pensée* de Platon).

Quelle serait donc la « critique » de la position d'Aristophane dans les paroles de Diotime que nous avons citées ? Pour bien comprendre ce point, revenons sur ce paragraphe du discours d'Aristophane : « Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoignait ; s'empoignant à bras le corps, l'une à l'autre enlacées, convoitant de ne faire qu'un même être, elles finissaient par succomber à l'inanition » (191a). Brisson traduit « ils finissaient par mourir de faim ». On peut ainsi interpréter : de même que les deux moitiés risqueraient de mourir de faim s'ils s'entrelaçaient, de même, les hommes sont prêts à mourir d'inanition, puisque la seule vue des beaux garçons leur servirait de « nourriture ». On voit que l'étalon qui met en relief l'inadéquation des deux partenaires, à savoir les deux parties une fois séparées, - mais également les aimés et les aimants, et qui fait que « la vie amoureuse » est moins vraie que la contemplation de la beauté en soi, c'est le manger ainsi que son manque : la faim. Le discours de Diotime met en évidence le défaut fondamental de l'amour : la seule vue des beaux garçons suffit à nourrir l'amant, de telle sorte qu'il n'aurait pas besoin de manger -, d'où aussi son *inadéquation*. Autrement dit, si les deux moitiés se trouvaient, elles mourraient de faim –

³⁴⁶ *L'extrême existence*, p. 32.

³⁴⁷ On serait prêt à soutenir que la formulation de Flahault ne vaut pas en tant qu'analogie, pour la simple raison qu'il répète un des termes (l'alimentation) dans les deux parties de l'équation, de telle sorte que sa comparaison ressemblerait plutôt à une structure de type : $A/B = B/C$. Autrement dit, en sens strict du concept d'analogie, il s'agit plus d'une opération « transitive » que d'une analogie cf. Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. I, Paris, P.U.F., 1926 (5^e édition 1999).

et si l'on se limite à l'immédiateté de l'amour garçonnier, on risque de mourir de faim également, pour la simple raison qu'il s'agit d'un faux rapport. Ainsi, l'horizon du plaisir dans l'Antiquité pourrait être l'incorporation comme telle, comme le formule Jean-Claude Milner dans *Le Triple du plaisir*³⁴⁸. Mais pourquoi y a-t-il inadéquation entre l'aimant et l'aimé ? Parce que, si le rapport s'accomplissait, l'amant n'aurait comme nourriture que l'objet aimé. Inversement, Diotime évoque la « vue » comme seule nourriture, mais cela mettrait en abyme l'incorporation comme telle : si on ne le touche pas et qu'on se limite à le regarder, on meurt de faim – ce qui sous-entend que si l'amant avait un accès à l'aimé, ce serait de toute manière un échec, car l'incorporation comme telle est impossible³⁴⁹. Que l'aimé soit une « nourriture », cela peut passer pour une métaphore, sauf que dans le cas d'Aristophane, cette métaphore est prise au sens littéral. Par ailleurs, Platon n'écrit pas que l'amant est à l'aimé ce que le loup est à l'agneau ?³⁵⁰

Par ailleurs, l'inceste est présent dans les comédies d'Aristophane, et ce qui vaut pour l'inceste vaut aussi pour le cannibalisme³⁵¹. On peut ainsi risquer l'hypothèse suivante : pour Platon, Aristophane est l'auteur des pièces qui traitent de l'inceste et, par là-même, du cannibalisme, en tant que l'horizon du plaisir dans le monde antique serait l'incorporation, le boire et le manger³⁵². Dans la tentative de « coller » à l'autre moitié, il ne resterait, selon notre hypothèse, qu'un seul survivant. La conséquence de cela, c'est que la moitié survivante tentera d'incorporer l'aimé, une fois devenu « sexué », par le coït. A la lumière de ce qui vient d'être dit, précisons ceci : tantôt métaphoriquement, tantôt réellement, une des moitiés « mange » l'autre. On pourrait nous objecter que l'autre moitié n'est pas mangée, qu'elle est plutôt éliminée. Fort bien, mais la référence à la faim devrait nous mettre sur cette piste : une fois que l'autre moitié est perdue et que

³⁴⁸ Milner, J.-C., *Le triple du plaisir*, Paris, Verdier, 1997.

³⁴⁹ Plus précisément : « Le plaisir sexuel est le plaisir que peut causer un corps à un autre corps. S'il existe, le plaisir sexuel consiste donc en ceci : qu'un corps en incorpore un autre. Or cela est impossible (...) le cannibalisme est interdit ; il est l'interdit par excellence. Nul remède n'en peut donc venir quant à l'échec de la pénétration », *Le triple du plaisir*, pp. 36-7.

³⁵⁰ *Phèdre*, 241d.

³⁵¹ *Sur Le Banquet*, p. 157. A ce propos, Strauss conçoit que l'explication naturelle proposée par Aristophane fait l'économie de la loi (*nomos*), avec l'inconvénient que l'homme sans loi, comme le dit Aristote, est le pire des animaux « en ce qui concerne les choses du sexe et la nourriture » (*Politique*, 1253a). Strauss précise « Les choses du sexe : l'inceste ; la nourriture : le cannibalisme ».

³⁵² A la différence du monde moderne, où ce qui prévaut est l'usage et la « marchandisation » des plaisirs (cf. *Le triple du plaisir*).

l'union s'avère impossible, la moitié survivante ne rêve qu'à l'incorporer, ne serait-ce que par les voies sexuelles³⁵³.

A ce propos, il y aurait une différence entre l'amour tel que le conçoit Platon et l'idée de possession élucubrée par Aristophane : « Il ne suffit pas de dire que l'amour se rapporte à la possession perpétuelle de ce qui est bon : on risquerait ainsi de glisser vers (...) le sens qu'Aristophane donne à l'amour »³⁵⁴, à savoir celui d'un contact (incorporation, possession) immédiat. Que l'exhortation à ne pas boire, donnée au début du *Banquet*, concerne avant tout les effets du vin sur la parole n'empêche pas de penser que c'est le plaisir lié au boire qui se trouve ainsi visé, et avec lui toute satisfaction en rapport avec l'incorporation. Bref : pour laisser une place à l'amour, il faut avoir l'estomac vide³⁵⁵. On voit aussi que, sur ce point, le *Banquet* de Platon est à l'opposé de celui de Xénophon où il est permis de manger avec modération³⁵⁶.

Freud et Aristophane

Si le mythe d'Aristophane a quelque chose à nous apprendre sur la pulsion, c'est que son propre est de se « satisfaire elle-même », et de négliger en quelque sorte son « objet ». Autrement dit, on cherche chez l'autre la satisfaction d'une zone érogène propre, de telle sorte que l'objet érotique devient secondaire. Rappelons l'importance que Freud donne à la peau : « Pour la succion, l'enfant ne se sert pas d'un objet étranger, mais de préférence d'un endroit de son propre épiderme, parce que celui-ci est d'un accès plus commode, parce qu'il se rend ainsi indépendant du monde extérieur qu'il est encore incapable de dominer et parce qu'il se crée de cette façon une seconde zone érogène, même si elle est de valeur inférieure. L'infériorité de ce deuxième endroit sera une des raisons qui le conduiront plus tard à rechercher une partie de valeur équivalente : les lèvres d'une autre personne »³⁵⁷. Autrement dit, c'est déjà faire un pas de trop que de parler d'objet « érotique » car, à la limite, l'objet pourrait ne pas exister si

³⁵³ Milner, en se tenant au plus près de Lacan, rappelait que souvent, le langage amoureux utilise des termes qui évoquent l'incorporation : « mon rat », « mon chat », comme des animaux qui mangent, qui rongent, « mon chou », « mon petit bonhomme en sucre », comme des objets à incorporer (communication personnelle).

³⁵⁴ *L'extrême existence*, p. 36-7.

³⁵⁵ Notons à ce propos la différence importante qui existe entre le festin et le banquet : le premier est au ventre, ce que le deuxième est à l'âme, *Le plaisir et la loi*, p. 73. Evoquons également l'ouvrage remarquable de L. Romeri, *Philosophes entre mots et mets*, Grenoble, éd. J. Million, 2002, où sont interrogés les rapports, aussi bien inclusifs qu'exclusifs, entre la parole et la nourriture.

³⁵⁶ Xénophon, *Banquet*, trad. F. Ollier, 2002, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2002.

³⁵⁷ Freud, S., *Trois essais pour une théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, coll Folio Essais, 1989, p. 106.

la bouche pouvait se satisfaire de son propre épiderme. A ce propos, la référence freudienne de la bouche s'embrassant elle-même³⁵⁸ est sans doute une référence implicite au mythe d'Aristophane, d'autant plus que c'est dans les *Trois Essais* que Freud évoque, dès la première page, le savoir « populaire » de l'amour comme deux moitiés se rejoignant. Cette référence, explicite cette fois-ci, dans le même texte doit nous inciter à voir dans l'image de la bouche, « double » en puissance, une allusion au *Banquet* de Platon. Voici le texte de Freud : « La plus belle illustration de la théorie populaire de la pulsion sexuelle est celle de la fable poétique de la séparation de l'être humain en deux moitiés – homme et femme – qui aspirent à s'unir à nouveau dans l'amour »³⁵⁹. Freud veut accentuer l'aspect traditionnel et « normal » de l'amour hétérosexuel mais c'est en réalité pour mieux aborder la déviation sexuelle quant à l'objet dans l'homosexualité. Pour mieux préciser son propos, il aurait dû rappeler non seulement les êtres ronds androgynes, mais bien plutôt les êtres constitués de deux sexes identiques, afin de faire sentir que la « déviation » homosexuelle fait aussi partie des « théories populaires ».

Eros n'est pas la sexualité

Arrivés à ce stade de notre raisonnement, on ne peut qu'être d'accord avec l'idée selon laquelle « la sexualité n'est pas Eros »³⁶⁰, ce qui résume sans doute la thèse cruciale défendue par Aristophane. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Nous avons dit au début de ce chapitre, que non seulement Aristophane suggère que le corps a besoin de bruits laids, mais qu'il énonce aussi le statut précaire accordé à Eros : il lui semblait qu'il avait été pour le moins négligé et par les précédents orateurs du *Banquet* et par la cité. Nous pouvons maintenant préciser ce point : Aristophane conteste la réduction d'Eros à la sexualité. La sexualité serait, en effet, le trait commun qui relierait les dieux olympiens et les hommes : ils partageraient non seulement la station debout, mais surtout la sexualité. Mais une précision s'impose : les animaux aussi sont capables de sexualité, comment donc caractériser ce point sur lequel hommes et dieux se ressemblent ? Les dieux étaient capables de s'adonner à la débauche, les êtres doubles aussi. Avec la coupure introduite par Zeus, les hommes coupés ne peuvent être engendrés par la terre,

³⁵⁸ *Trois essais pour une théorie sexuelle*, p. 106 (« Dommage que je ne puisse m'embrasser moi-même »).

³⁵⁹ *Trois essais pour une théorie sexuelle*, p. 38.

³⁶⁰ *Sur Le Banquet*, p. 155.

ce qui signifie qu'ils doivent aussi se reproduire pour servir les intérêts de la cité. En ce sens, Eros traduit plus la castration de la loi que la pure satisfaction.

C'est cet aspect de l'Eros d'Aristophane qui inspire sans doute Lacan quand il élabore sa théorie de la libido et de la pulsion. Lacan a pu dire que la pulsion freudienne était structurée comme une phrase grammaticale, plus proche du *nomos* que de la *phusis*. Les hommes et les dieux, à différence des animaux, ont une sexualité qui n'est pas régulée par la nature, mais les premiers, contrairement aux deuxièmes, sont contraints par la barrière de l'inceste. Autrement dit, les hommes non seulement subissent le poids de la loi par laquelle ils sont soumis au désir, mais ils sont forcés de surcroît à aimer un partenaire à la place d'un autre (à savoir tous ceux qui tombent sous l'interdiction de l'inceste).

« La sexualité n'est pas Eros » est une autre manière de dire qu'« il n'y pas de rapport sexuel »³⁶¹, car ce qui prime est Eros, la poussée qui lance l'amant à la recherche de son être dans l'autre. De là ne découle pas la nécessité de la sexualité : on pourrait se contenter, par exemple, d'avalier cet être ou de vouloir « fusionner » avec lui, avec cet être de l'autre qui n'est rien d'autre que l'être de l'amant. Mais pour les mortels, le cannibalisme est aussi impossible que la fusion. Comme le signale Brisson dans un texte déjà cité, le mythe d'Aristophane marque la sexualité du sceau de l'impossible : « L'union sexuelle intermittente ne trouve pas sa satisfaction ultime dans le plaisir. Aux moments les plus intenses de sa réalisation, se manifeste toujours une déception, un échec, car elle ne peut assouvir le désir qui la suscite, celui de réaliser la fusion des corps pour reconstituer un être double originel »³⁶². C'est en cela que le plaisir comme tel peut être disjoint des rapports sexuels : la recherche d'Eros implique l'être, qui n'est rien d'autre que l'être de l'aimant, et non la possession de l'autre, de l'*erômenos*.

Anatomie et destin

On connaît la sentence de Freud « *Die Anatomie ist das Schicksal* »³⁶³ - l'anatomie est le destin-, qui reprend un propos de Napoléon rapporté par Goethe, après leur rencontre à Erfurt. Si nous considérons la phrase qu'aurait prononcée Napoléon, « Que nous importe aujourd'hui le destin ? Le destin, c'est la politique » : elle affirme que la politique

³⁶¹ Lacan, J., L'étourdit, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 455.

³⁶² Brisson, L., *Le sexe incertain*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 75.

³⁶³ Freud, S., « La disparition du complexe d'Édipe », *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., p. 121.

(contrairement au destin tragique) tranche et modifie un destin qui semble inéluctable. Si Freud avait paraphrasé l'entier du propos de Napoléon, il aurait écrit « Que nous importe le destin, le destin c'est l'anatomie ». Si l'on met en rapport ces deux termes (anatomie et destin), c'est parce qu'ils sont différents voire parce qu'ils s'opposent : la structure de la phrase étant « Que nous importe A, A est B ». Or, B nous importe, mais B « est » A : donc A nous importe. B a pris la place de A. B est A, car sans A on ne peut saisir B. Un déplacement s'est opéré : Napoléon « rectifie » le sens que Goethe veut donner à la tragédie³⁶⁴. Pour imiter Lacan, on pourrait nommer cela « la métaphore du destin », par où le destin est à l'aimé ce que la politique est à l'aimant : c'est ce dernier qui peut renverser la passivité de l'aimé, passif face au destin – ainsi, l'aimant nous importe, parce que sans lui on ne connaîtrait pas la nature de l'amour. Comme pour la métaphore de l'amour, il y a donc une coupure. Si Freud songe à une telle coupure, il ne peut qu'opposer le destin (inéluctable) à l'anatomie (contingente)³⁶⁵. Bref : ou bien la formule « l'anatomie est le destin » est une contradiction dans les termes (puisqu'un destin tragique est arrêté avant une naissance, indépendamment du genre sexuel), ou bien Freud choisit par cette formulation une superposition entre l'être désirant (le destin d'éros) et un organe qui lui est imposé, fabriqué de toutes pièces (la contingence de la sexualité)³⁶⁶. Affirmer que l'anatomie est le destin traduit le fait qu'il n'y a en réalité pas de destin dans la mesure où il peut être transformé par la contingence anatomique³⁶⁷ : comme nous l'enseigne Aristophane, la monade autistique d'éros condescend à la prime du plaisir apportée par l'organe sexuel. Pour l'Aristophane de Platon, c'est la tragédie du sexuel qui se substitue à l'éros comique primordial : inversement, le vrai Aristophane, aurait pu paraphraser Napoléon, car c'est la comédie qui l'emporte sur la tragédie.

L'organe sexuel introduit la contingence dans le destin. Il est construit artificiellement, par les dieux, mais aussi et surtout par l'intermédiaire d'une technè. Ainsi, quand il évoque le mythe d'Aristophane dans *l'Au-delà du principe du plaisir*, Freud n'hésite pas à le formuler en termes de variation entre la pulsion et son objet : « Il s'agit, bien sûr, de la théorie que Platon, dans *Le Banquet*, fait développer par Aristophane et qui ne traite pas

³⁶⁴ Cf. Milner, J.-C., *Pour une politique des êtres parlants*, Paris, Verdier, 2011, p. 51.

³⁶⁵ Notons que le mot allemand *Schicksal* garde un rapport avec la contingence et non seulement avec l'inéluctable : la phrase de Napoléon a été prononcée en français, mais Freud l'a écrit en allemand.

³⁶⁶ De manière similaire, Lacan relativise la portée tragique de l'Œdipe : « L'Œdipe pourtant ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de sociétés où se perd de plus en plus le sens de la tragédie », in *Écrits*, p. 813.

³⁶⁷ Ou, comme s'exprime Carl Schmitt, « un destin inventé n'est pas un destin », in *Hamlet ou Hécube*, Paris, L'Arche, p. 74.

seulement de l'origine de la pulsion sexuelle mais aussi de la plus importante de ses variations quant à l'objet »³⁶⁸. On s'aperçoit que le mythe d'Aristophane permet à Freud de corréler l'éros (« origine de la pulsion sexuelle ») au destin (« la plus importante de ses variations quant à l'objet ») : l'anatomie n'est pas le destin, puisque le mythe démontre une « variation quant à l'objet », puisqu'on peut aimer quelqu'un de son propre sexe. Le mythe d'Aristophane permet de comprendre et la pulsion qui nous pousse vers l'autre (appelons-la « Eros ») et le choix d'objet (appelons-le « sexualité »). L'un et l'autre ne se confondent pas puisqu'ils sont essentiellement disjoints.

Un mythe en cache un autre

Une dernière question s'impose : y a-t-il lieu de rapprocher les deux « mythes » présents dans le dialogue, à savoir celui raconté par Aristophane et celui rapporté par Socrate mais conçu en réalité par Diotime ? Flahault, quant à lui, met l'accent sur le rapport existant entre le discours d'Aristophane et la pensée de Platon. Si le mythe d'Aristophane (avec la figure de l'androgynie) doit sans doute beaucoup aux cosmogonies orphiques, n'en va-t-il pas de même du mythe raconté par Diotime où Eros apparaît comme un « intermédiaire » entre une série de contraires (homme/femme, Poros/Pénia, immortel/mortel, dieux/Homme) ? Cet être intermédiaire, ambigu, qu'est Eros, correspond également à la figure du philosophe – et c'est probablement là que réside le propre de la pensée de Platon dans le *Banquet*. Le portrait d'Eros dépeint par Diotime ressemble à Socrate : l'éloge de Socrate fait par Alcibiade ressemble à Eros.

Revenons à notre question de départ : y a-t-il oui ou non parenté entre les deux mythes exposés dans ce dialogue à savoir celui de Diotime et celui d'Aristophane ? Dans un paragraphe, Diotime fait une courte (mais suffisante) allusion au discours d'Aristophane. C'est l'unique moment où, de la bouche de Socrate, sort une référence aux propos de l'auteur comique, même si l'on peut déceler d'autres propos plus implicites qui visent aussi Aristophane. Dès la fin du discours de Socrate-Diotime, Aristophane, on le sait, réagit, car il est naturellement visé par ces mots. Mais à nouveau il sera privé de parole, interrompu par l'arrivée des fêtards parmi lesquels se trouve Alcibiade. Même si l'arrivée d'Alcibiade coupe la parole à Aristophane, il n'en reste pas moins qu'elle pourrait bel et bien constituer une réponse « indirecte » à celui-ci.

³⁶⁸ Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot 1968, p. 106.

Flahault est sans doute le premier à évoquer la dette de Lacan envers le mythe d'Aristophane³⁶⁹. Dire qu'on cherche l'autre moitié c'est dire, pour Lacan, qu'on n'a pas d'accès direct à la jouissance corporelle. L'autre moitié correspondrait à cette partie du corps qui n'appartient plus à l'être parlant et qui, le cas échéant, peut correspondre à ce que nous connaissons sous le mot de « sexualité » : le corps appartient à l'Autre. Cette partie du corps qui devient autonome par rapport au sujet, tel ce petit bout de chair qui inquiète le petit Hans, à savoir son pénis qui subit des érections, est celle qui l'oblige à inventer, dans un deuxième temps, une sorte de « mythe », afin de donner un sens à ce phénomène naturel inexpliqué, et ce sens, la psychanalyse l'appelle « castration ». Dire que le corps appartient à l'Autre veut dire, précisément, que pour l'expliquer il faut passer par le mythe (à savoir qu'un plombier vient revisser un robinet, dans le cas du petit Hans³⁷⁰). Le sexuel n'est rien d'autre qu'une version plus imagée de cette dette. C'est pourquoi dans le discours d'Aristophane on parle des « symbola », cette partie qui porte la trace de l'autre et qui le rend, par là même, « introuvable ». Ainsi, l'incompatibilité entre la thèse d'Aristophane et la pensée de Platon « se manifeste à travers l'antagonisme qui oppose la conduite de Socrate à celle d'Alcibiade »³⁷¹. En effet, Diotime fait référence au discours d'Aristophane, et c'est avec l'arrivée bruyante d'Alcibiade et sa mésaventure avec Socrate qu'apparaît une incompatibilité entre le discours d'Aristophane et la pensée de Platon.

Intéressons-nous à la manière dont cela est présenté par Diotime qui critique au passage la conception de l'amour comme un « tout » : « Les autres au contraire qui suivent la voie d'une forme particulière d'amour et qui s'y appliquent, ce sont ceux-là qui accaparent le nom d'amour, le nom de tout, ceux-là dont on dit qu'ils aiment et qu'on appelle amoureux – Il peut y avoir du vrai dans ce que tu dis, remarquai-je – Ah ! je le sais bien, il existe, dit-elle, une théorie d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-mêmes, ce sont ceux-là qui aiment. Mais ce que prétend ma théorie à moi, c'est que l'objet de l'amour n'est ni la moitié, ni l'entier, à moins justement, mon camarade, que d'aventure ils ne soient en quelque manière une chose bonne » (205 d-e). On voit qu'il y a incompatibilité entre la théorie d'Aristophane, la théorie de l'amour comme un tout qui cherche à se compléter, et l'explication (platonicienne) exposée par

³⁶⁹ *L'extrême existence*, p. 40.

³⁷⁰ Freud, S. , *Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (le Petit Hans)*, in *Cinq Psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1970.

³⁷¹ *L'extrême existence*, p. 32.

Diotime. Le comportement de Socrate à l'égard d'Alcibiade, à qui il se refuse, le prouve : cela montrerait bien que ce qui nous manque n'est pas ce que l'autre possède, d'où le refus et même la tromperie qui s'y rattache, comme tentera de le démontrer Lacan dans son enseignement sur le transfert.

Concluons

Depuis Lacan, le mythe raconté par Aristophane s'offre alternativement à une lecture positive ou à une lecture négative. Si, à l'opposé de l'expérience analytique, nous considérons que le discours prononcé par Aristophane consiste à soutenir que c'est l'autre moitié qui peut nous compléter, alors notre lecture sera « négative ». Si, par contre, nous retenons que le propos d'Aristophane vise l'impossibilité même de cette « union » avec l'autre moitié, car elle est définitivement perdue, alors le discours d'Aristophane est l'antécédent de l'*Entwurf* freudien, dans la mesure où il introduit l'impossible de la pulsion dans l'amour, « cet être véritable » qu'est l'objet essentiellement perdu de la pulsion, cause de tout transfert et de tout amour.

AGATHON OU AGALMA

L'homme : importance d'Agathon

Si c'est bien autour d'Agathon que tourne le dialogue de Platon, il est légitime de s'interroger sur l'homme derrière le personnage. Or que savons-nous de lui? Agathon est connu pour ses tragédies autant que pour sa beauté éclatante. Ce dernier détail est évoqué surtout dans le *Protagoras*, où il est en compagnie de Pausanias, son amant : «... et, avec Pausanias, un jeune garçon, encore adolescent, d'une belle et bonne nature, à mon sens, et, pour l'apparence, d'une grande beauté. Je crus entendre qu'il avait pour nom Agathon » (315 de)³⁷². Mais c'est par cet éclat même que quelque chose d'Agathon passe inaperçu pour le lecteur du *Banquet* ainsi que pour une bonne partie des commentateurs. Nous osons penser que, concernant Agathon, il y a un effet « lettre volée » (référence à la fameuse nouvelle d'Edgar Allan Poe, que Lacan commente par ailleurs), où la lettre égarée, et recherchée par tous, est à la vue de tous sans que personne ne s'en aperçoive.

Nous serions tenté d'aller plus loin : concernant l'homme lui-même, il faudrait « chercher la femme », formule qui n'est pas sans conséquences si l'on songe au fait que Socrate, embarrassé par la légèreté des propos d'Agathon, doit introduire une femme pour suppléer à un certain flottement du signifiant. Socrate cherche l'éros dans la louange d'Agathon et trouve un flottement du signifiant, une certaine *atopia* de l'éros pour reprendre la formule de Miller³⁷³. Socrate tombe dans son propre piège en quelque sorte : en voulant interroger Agathon, en suivant les lois de sa « méthode », il se trouve sur une voie sans issue. Dans une certaine mesure, la méthode d'Agathon et celle de Socrate se rejoignent.

L'intermède

Après l'exposé d'Aristophane, Platon insère en guise d'intermède un court échange entre Agathon et Socrate (193d-194e) au cours duquel ce dernier fait par avance l'éloge de ce qu'Agathon dira quelques instants plus tard. Sur ce point, Robin s'adonne à une

³⁷² *Protagoras*, trad. Frédérique Ildefonse, Paris, GF, Flammarion, 1997.

³⁷³ J.-A. Miller a intitulé le chapitre que Lacan consacre à Agathon dans le séminaire sur le transfert « L'atopie d'Eros ».

explication strictement littéraire qui ne saurait nous convaincre : cet intermède selon lui est là pour fournir « un repos de l'attention »³⁷⁴. D'aucuns avaient tenté la même interprétation pour le hoquet d'Aristophane³⁷⁵. Ce qui nous permet de considérer avec prudence ces interprétations n'est rien de moins que la présence dans ces échanges d'un personnage comme Socrate. Si Platon introduit Socrate dans cet « intermède », c'est qu'il y a anguille sous roche : il n'est jamais intervenu après les quatre discours précédents, pourquoi le faire maintenant et, qui plus est, avant que le discours ne commence ? Nous verrons que son intervention est loin d'être anodine et qu'elle nous rappelle que le centre gravitationnel de ce dialogue touche au rapport entre l'aimé et l'aimant, et le manque qui lui est inhérent. Par ailleurs, on explique traditionnellement cet intermède par la volonté de Platon de bien distinguer le discours d'Aristophane de celui d'Agathon, autrement dit, la comédie de la tragédie³⁷⁶. Il est fréquent aussi de séparer la profondeur du discours d'Aristophane de la superficialité de l'éloge prononcé par Agathon³⁷⁷. Mais en regardant de près ces commentaires, on ne peut qu'être surpris par un paradoxe: la comédie serait-elle devenue « profonde » et la tragédie « superficielle » ? Ce seul « chiasme » devrait à nouveau nous mettre sur nos gardes : de même qu'Aristophane ne parle pas à son tour à cause du hoquet, de même nous assistons à un échange inattendu où le comique tient un discours tragique alors que le tragédien devient comique par sa superficialité. Gerhard Krüger est sans doute l'un des premiers à avoir relevé ce paradoxe : quand il s'agit d'Aristophane il évoque une « comédie tragique », alors qu'au sujet d'Agathon il note un style qui ressemble à une « tragédie comique »³⁷⁸. Il y a pourtant bel et bien un « intermède », une pause est nécessaire. Mais qu'est-elle censée nous indiquer ? Robin nous donne une piste : face à un Éryximaque impressionné par la grandeur du discours physiologique d'Aristophane, « Socrate fait chorus, couvrant de louanges anticipées le discours d'Agathon ». Mais est-ce tout ? Certainement pas.

Si Socrate intervient, c'est aussi pour rappeler la direction que doit reprendre le dialogue, afin de ne pas s'égarer dans des considérations cosmologiques. Si tel est le cas, peut-on affirmer qu'il y est parvenu ? Après l'immensité du discours d'Aristophane, il fallait redescendre. Mais comment faire ? Par la voie des sophistes, la même à laquelle

³⁷⁴ Robin, « Notice », p. LXIII.

³⁷⁵ Friedländer, *Plato, an Introduction*, Harper & Row, 1964, p. 161.

³⁷⁶ Robin, « Notice », p. LXIII.

³⁷⁷ Robin, « Notice », p. LXIII.

³⁷⁸ *Ragione et Passione*, chapitres VII et VIII.

Socrate lui-même est assimilé dans *Les Nuées*, par l'Aristophane réel. Et quelle est la voie des sophistes ? Celle du signifiant.

Sur Socrate et les sophistes, il nous semble que Robin voit clair quand il affirme : « En résumé, cet intermède [...] est utilisé pour rappeler quel est l'objet général du débat, et spécialement entre Socrate et Agathon : il s'agit de comparer entre elles deux sortes de savoir, celui des sophistes ou rhéteurs, et celui du philosophe ; le premier s'attache aux apparences et aux circonstances extérieures, le second vise à connaître ce que valent réellement les choses »³⁷⁹. Il ne nous semble pas exagéré de supposer que Socrate pousse Agathon dans cette voie, celle du langage et, par là même, il l'amène vers un certain flottement langagier.

En effet, comme le relève Thierry Ménissier, le dialogue subit avec Agathon une modification dans l'emploi du langage: alors que pour les orateurs précédents, parler d'éros équivaut à être au plus près de l'être de l'objet dont on traite (traduisant par là une « disposition » du corps et de l'esprit qui tente de toucher au vrai dans ce qui est dit), le discours d'Agathon tourne dans le vide, et court le risque de « mal parler de l'amour ». Cela suppose donc un bien-dire, dont Agathon s'éloigne. En ce sens il trahit aussi sa tâche de poète : « Agathon le poète est donc paradoxalement celui qui trahit l'idée d'une parole poétique efficace, si, comme l'indique l'étymologie, et comme aime le rappeler Platon, le dire poétique retrouve les liens mystérieux qui unissent la parole, l'action et le faire »³⁸⁰. C'est un tout autre Agathon que nous allons rencontrer dans le *Banquet*, un Agathon en quelque sorte ensorcelé par Socrate.

Agathon ensorcelé

Il y a quelque chose qui semble échapper à Lacan au moment de traiter d'Agathon dans son séminaire sur le transfert : c'est le fait que c'est lui « la belle » du banquet. C'est lui l'homme à qui on rend hommage, c'est surtout vers lui que sont tournés tous les projecteurs. Il faut, à notre avis, partir de cette évidence. C'est ainsi que l'on peut comprendre le début de l'interrogatoire auquel Socrate soumet Agathon, avant même que celui-ci ne commence son discours. Mais pourquoi Socrate se tourne-t-il vers Agathon alors que c'est à Aristophane qu'il aurait pu s'en prendre ? Le discours

³⁷⁹ Robin, « Notice », p. LXIV.

³⁸⁰ Ménissier, T., *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Kimé, 1996, p. 107-108.

d'Aristophane ne prête, pour l'instant, à aucune critique. C'est précisément Aristophane qui nous introduit dans cette sorte d'intermède quand il nous rappelle que Socrate et Agathon seront les derniers orateurs. Après son discours inspiré, il redevient l'Aristophane réel quand il rappelle à Éryximaque qu'il n'a pas parlé sur le ton de la comédie : « Je te l'ai demandé, n'en fais pas un sujet de comédie : n'avons-nous pas encore à entendre chacun de ceux qui restent ? Chacun des deux plutôt, puisqu'il ne reste plus qu'Agathon et Socrate » (193e). Cette indication ne saurait être anodine et semble nous annoncer que l'essentiel du dialogue se passera dorénavant entre ces deux personnages. Il ne faut pas oublier que le *Banquet* commence par une allusion amoureuse entre Agathon et Socrate (175de) – alors qu'il finira par une déclaration d'amour d'Alcibiade à Socrate, dont le véritable « objet », selon Lacan, serait Agathon : l'« intermède » se place ainsi entre ces deux extrêmes. Socrate désirait-il Agathon ? Comme le remarque P. Lévêque, « Socrate lui-même se reconnaissait indigne de paraître devant Agathon dans son négligé habituel et il avait cru nécessaire de se laver soigneusement et de chausser des sandales, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω »³⁸¹. Ce détail n'échappe pas non plus à ce fin commentateur du *Banquet* qu'est Victor Brochard, quand il écrit : « Au moment où Socrate va s'asseoir à côté d'Agathon, Alcibiade lui reproche plaisamment de préférer le voisinage de ce beau jeune homme à celui d'Aristophane ou de quelque autre bon plaisant ou qui s'applique à l'être (213c) »³⁸².

Ainsi, Socrate prend la parole pour faire l'éloge de ce qu'Agathon dira, mais celui-ci le suspecte d'emblée de vouloir le tromper : « C'est un sort que tu veux me jeter, Socrate ! » (194a). L'expression Φαρμάττειν βούλει με veut dire : « tu veux m'ensorceler, me droguer, me tromper »³⁸³. Robin rappelle à juste titre qu'à plusieurs reprises, dans les dialogues de Platon, Socrate est assimilé à un enchanteur ou à un magicien. Vers la fin du dialogue, Alcibiade évoquera cette dimension de tromperie, en référence précisément à l'amour de Socrate (215cd). Ensorceler quelqu'un signifie lui faire tenir des propos qu'il ne veut pas tenir ou agir contre sa volonté. Après tout, Alcibiade n'est-il pas alcoolisé quand il fait l'éloge de Socrate ? Et n'est-ce pas le même Alcibiade qui déclare : « Si, tandis que je rappelle mes souvenirs, il m'arrive de battre la campagne dans mon discours, tu ne devras pas t'en étonner le moins du monde ; car il n'est pas du tout facile,

³⁸¹ Lévêque, P., *Agathon*, Les Belles lettres, Paris, 1955, p. 36.

³⁸² Brochard, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974, p. 89-90.

³⁸³ « Troubler la raison au moyen d'un breuvage ou par des pratiques de sorcellerie », *Dictionnaire Grec-français*.

avec une nature déroutante comme la tienne, et quand on est dans l'état où je suis, de ne pas m'embrouiller et d'énumérer les choses avec suite ! » (215a) ? Brisson traduit l'expression « battre la campagne » par « passer du coq à l'âne » - mais cette expression ne nous évoque-t-elle pas aussi l'« association libre » telle que Freud l'a formulée aux commencements de sa « méthode psychanalytique », époque dans laquelle elle risquait encore de se confondre avec la méthode hypnotique ? Alcibiade nous prévient qu'il sera sans doute confus, alors qu'il a été assez lucide, et attribue cette confusion à la « nature déroutante » de Socrate, plus qu'à l'alcool. Si Alcibiade compare Socrate aux Silènes et au satyre Marsyas, c'est pour montrer à quel point il trompe les autres. Dans le *Ménon*, il est comparé à une « raie torpille » (80a), paralysant les autres avec son questionnement. Mais, toujours dans le *Ménon*, Socrate va encore plus loin, en avouant que s'il paralyse les autres, c'est parce qu'il est lui-même dans un état de torpeur. Ce type de propos revient dans le *Banquet*, une fois l'éloge d'Agathon prononcé, quand Socrate reconnaît l'influence du sophiste Gorgias sur les paroles d'Agathon, au point qu'il en aurait presque été pétrifié : « C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias (...) j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fit de moi, proprement, une pierre ! » (198c). Une sorte de torpeur donc, mais n'est-ce pas l'effet que lui-même produit chez les autres ?

Dans cet intermède, Agathon échange d'abord quelques mots avec Socrate, mais Phèdre intervient pour lui conseiller de faire son éloge plutôt que de continuer à discuter avec Socrate. Robin traduit : « Cher Agathon, dit-il, tu n'as qu'à répondre à Socrate, et désormais la marche, le sort final de ce qui nous occupe ici lui deviendront complètement indifférents : à seule condition qu'il tienne un interlocuteur, et particulièrement si celui-ci est un beau garçon ! » (194d). Socrate est hypnotiseur en même temps qu'hypnotisé : la vue d'un beau garçon l'éblouit, comme le rappellera Diotime par la suite (211d). Agathon croit être libéré de Socrate, même si la suite prouve le contraire : « Parbleu ! tu as raison, Phèdre, dit Agathon, et il n'y a rien qui m'empêche de parler, puisque par la suite il me sera encore permis, bien des fois, de converser avec Socrate » (194e).

Agathon laisse de côté le charme de son interlocuteur, pour s'adonner à sa louange, et surtout pour ne pas être ensorcelé par lui, mais le style de son discours ne démontre-t-il pas que, comme le craint Alcibiade, il passe « du coq à l'âne » en raison précisément

d'une certaine « paralysie » produite par l'intervention de Socrate ? Socrate produit sur Agathon l'effet que l'alcool aurait dû produire chez Alcibiade, si celui-ci n'avait déjà été aussi hypnotisé, drogué par le philosophe.

La louange d'Agathon

On est en droit de supposer, comme le souligne Lévêque³⁸⁴ dans son remarquable ouvrage sur Agathon, et comme on peut le déduire du *Protagoras*, que derrière chacun des personnages nous avons l'influence d'un grand sophiste : derrière Phèdre se cache le sophiste Lysias, derrière Pausanias, Prodicos, et derrière Éryximaque on aperçoit l'influence de Hippias ; Agathon, quant à lui, parle sous l'influence de Gorgias. Et c'est précisément face à Gorgias que Socrate risquerait d'être « pétrifié », de présenter un état de « torpeur ». C'est face à lui qu'il serait effrayé : mais pour avouer ceci, il ne peut que parler dans le style d'Agathon (et donc de Gorgias lui-même) : « C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère » (198c). Brisson, à l'instar de Robin, voit dans cette allusion un jeu de mots. Par ce calembour³⁸⁵, Socrate adopte le style d'Agathon. On verra qu'à la suite d'Agathon, c'est sur la tête de Socrate que marchera Atè, même si cela ne durera pas longtemps. Même s'il s'agissait d'un *Witz* de Socrate destiné à faire écho et à ridiculiser Agathon, cela ne changerait rien à la nature arbitraire du signifiant dont il devient lui-même, Socrate, une victime : au contraire, comme le pense Lacan, le *Witz* est un lapsus calculé. La suite de l'interrogatoire de Socrate ne fera que confirmer que lui non plus n'est pas maître de sa « méthode ».

Avant de commencer sa louange, Agathon dit suivre une méthode, afin de savoir comment on doit s'y prendre. Comme le remarque Rosen, Agathon est le premier à prendre la parole en distinguant la méthode du contenu, nous dirions : l'énoncé de l'énonciation. Il déclare « Je tiens d'abord [Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον] à dire comment il faut que je *parle*, ensuite je *parlerai* [εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν] » (194e, nous soulignons). Il veut formuler la méthode avec laquelle il louera Éros. Fort bien, mais quand Agathon veut s'expliquer, il commence par une redondance, par la répétition de mots, par la mise en

³⁸⁴ Agathon, p. 45.

³⁸⁵ Il s'agit donc d'un « Calembour qui associe le nom de Gorgone à celui de Gorgias, le maître d'Agathon ». Brisson, *Le Banquet*, n. 343, p. 206. Il s'agit d'un passage de l'*Odyssée*, XI, v. 633-635.

rapport des mots par assonance : ainsi, ce qu'il « explique » est gouverné par les mêmes lois que l'objet de l'explication, ce qui annule d'entrée de jeu tout métalangage, et réduit du coup à néant sa tentative de fonder sa méthode... Il nous rappelle cet humoriste qui commençait ses monologues par cette phrase : « Avant de parler, je voudrais dire quelque chose ». Même s'il arrive à s'expliquer, ce moment « performatif-énonciatif » - qui le met en avant, lui, Agathon- ne peut se formuler que sous la forme d'un paradoxe. D'une part, l'ordre des termes de la phrase nous rappelle les sophistes : « d'abord... ensuite » ; d'autre part, entre ces deux opérateurs nous n'avons que la simple répétition du mot *eipeîn* – dire, par trois fois. Voici donc ce premier échantillon de discours qui fera dire à Lacan que nous sommes sous l'effet de la dérision.

La méthode du signifiant

Citons, à propos de cette méthode, l'argumentation de Pierre Lévêque, cet érudit qui s'est penché longuement sur le « dossier Agathon » : « Mais venons-en à la nature même du raisonnement dont se sert Agathon dans son éloge de l'Amour [...]. Partout, dans cet éloge, le sens est sacrifié à la recherche de l'harmonie verbale ou de l'effet musical ». On peut ainsi affirmer qu'Agathon se sert de sa technè pour atteindre l'harmonie, pour en quelque sorte mettre au point les propositions d'Éryximaque, à qui il fait allusion dans son discours (196e). Reprenons les propos de Lévêque : « partout la liaison des idées est flottante, sinon arbitraire, à tel point qu'on a parfois cru à une altération du texte, par un souci de logique bien étranger à Agathon ». Lévêque n'aurait pu choisir terme plus juste : l'arbitraire. Cet arbitraire du signifiant, de la langue, comme a pu le définir Saussure, prépare sans doute le terrain à Socrate, qui pourra ainsi questionner Agathon (*élenkhos*) au nom du signifiant. Cela est détecté par Lacan : l'*élenkhos* auquel Socrate soumet Agathon est l'exercice du signifiant. Et le signifiant se caractérise par le fait de dire plus que ce qu'on a l'intention de dire ; c'est de cette manière que nous sommes dans l'arbitraire et, par là même, dans la dérision. Dire plus que ce qu'on a l'intention de dire, c'est aussi ce qui se produit quand nous sommes sous l'emprise d'Éros, ou sous l'emprise d'Atè qui, dans le discours d'Agathon, se substitue à Éros : Atè – à savoir l'« égarement de l'esprit » –, tout comme Éros, marche « sur la tête des hommes » (195d) et rend leur parole arbitraire. Robin est en désaccord avec l'interprétation selon laquelle certains propos d'Agathon seraient illogiques, comme par

exemple la phrase ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης (197de). « Passage dont on voudrait, en le corrigeant, rendre la pensée plus logique. Mais la logique importe-t-elle beaucoup à Agathon ? »³⁸⁶. Agathon met entre parenthèses la logique, la « référence » réelle du discours. Comme le signifiant, il marche sur la tête des hommes. Pour le dire autrement, l'Atè, égarement de l'esprit, folie tragique, finit par produire un effet comique.

Lévêque termine son propos sur le style d'Agathon par ces mots : « partout on retrouve donc les mêmes procédés de raisonnement chers à la sophistique, plus soucieuse de séduire par le caractère brillant et paradoxal de sa dialectique que de convaincre par la logique et la cohérence de sa pensée »³⁸⁷. Brochard est du même avis : « Tout le discours [d'Agathon] n'est qu'une suite de jeux de mots et de *concetti*. Les raisonnements d'Agathon présentent aussi les caractères de la pure sophistique »³⁸⁸. On ne comprend que Socrate s'en prenne à l'Agathon sophiste que si l'on prend la mesure de la parenté du discours d'Agathon avec les sophistes. Mais, chose curieuse, Socrate partage quelque chose des assonances, de ce flottement rhétorique des sophistes, où prime le signifiant (et non la *Bedeutung*, la référence³⁸⁹). Nous l'avons déjà rappelé, le *Banquet* est une sorte de vengeance de Platon contre Aristophane qui, dans *Les Nuées*, fait passer Socrate pour un sophiste.

Lacan voit dans le discours d'Agathon la dérision, l'amusement : « Manifestement, on s'amuse. » Mais il est suffisamment averti pour ne pas croire qu'il s'agisse tout simplement de se moquer d'un personnage : Platon est plus intelligent que cela. Le *Banquet* ressemble plutôt à un mécanisme d'horlogerie où chaque pièce s'insère dans un ensemble fort précis. Donc « on s'amuse », mais, comme le demande Lacan, « Qui s'amuse ? Est-ce seulement nous, les lecteurs ? Nous aurions tort de croire que nous soyons les seuls [...]. Contrairement à ce que les commentateurs ont dit, il est tout à fait hors de question que celui qui parle, à savoir Agathon, ne sache pas très bien lui-même ce qu'il fait »³⁹⁰. Nous pouvons d'ores et déjà devancer le raisonnement de Lacan et dire de quoi il s'agit : quand il s'agit de parler de l'amour, Agathon introduit un flottement dans le discours.

³⁸⁶ Robin, *Le Banquet*, n. 4, p. 44.

³⁸⁷ *Agathon*, p. 120.

³⁸⁸ *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 74.

³⁸⁹ Au sens de Frege, G., « Sens et dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, Folio Essais, 1971.

³⁹⁰ *Le Transfert*, p. 132.

Lacan affirme qu'Agathon sait ce qu'il fait, ce qui semble contraster avec l'idée selon laquelle il ne sait pas ce qu'il disait : « je t'en prie, je ne savais même pas ce que je disais, mon discours est ailleurs »³⁹¹. C'est suite à cette phrase que Lacan peut continuer par ces mots : « Mais ce n'est pas tant Agathon qui est en difficulté, que Socrate lui-même ». Si cette affirmation est pertinente, alors il n'y a pas de différence entre le discours coloré d'Agathon et l'*élenkhos* auquel le soumet Socrate : ils semblent gouvernés par les mêmes lois, celles du signifiant. C'est pourquoi Lacan parle de la « limite » de la méthode socratique : la limite d'Agathon est la même que celle de Socrate. Pour introduire la notion du manque, Socrate n'a qu'à suivre le chemin tracé par son prédécesseur. Pourquoi ? Parce que c'est un circuit signifiant qui ne peut qu'aboutir à une sorte d'impasse, d'inconsistance du sens où un signifiant ne peut que renvoyer à un autre, un autre qui ne saurait être un métalangage du premier, qui ne saurait le dépasser. Si l'on questionne Agathon en suivant ses propres lois, on ne pourra que tourner en rond.

Le style d'Agathon peut être défini, avec Lévêque, comme une « tragédie rhétorique »³⁹², où l'on décèle différentes figures. Prenons comme exemple les « chiasmes »³⁹³, mais aussi et surtout les « antithèses »³⁹⁴, que Robin définit ainsi : « c'est le procédé suivant lequel la pensée, en se décomposant, se développe à vide et sur un plan tout formel »³⁹⁵. Nous insistons : quelle meilleure définition pourrions-nous donner du signifiant tel que le conçoit un Saussure ? Luc Brisson insiste aussi sur la filiation existante avec Gorgias, qui impose un rythme particulier au discours d'Agathon³⁹⁶. Si nous avons encore des doutes, voici l'avis de Lévêque : « Platon [...] s'est amusé à parodier ce procédé du tragique, et l'éloge de l'Amour qu'Agathon prononce dans *Le Banquet* est plein de *petites phrases binaires* où la longueur des *deux termes* se balance »³⁹⁷. C'est dans cette eau que baigne tout le discours d'Agathon et c'est dans cette même eau qu'il sera facilement noyé par l'interrogatoire de Socrate. À propos des

³⁹¹ *Le Transfert*, p. 142.

³⁹² *Agathon*, p. 125.

³⁹³ *Agathon*, p. 129.

³⁹⁴ Dans les *Thesmophories*, un serviteur d'Agathon dépeint son maître comme celui qui *αυτονομάζει*, comme celui qui, au travail, « oppose des mots » (Lévêque, p. 130).

³⁹⁵ Cité par Lévêque, *Agathon*, p. 130.

³⁹⁶ Brisson, L., « Agathon, Pausanias and Diotime in Plato's *Symposium* : Paidierastia and Philosophia », *Plato's Symposium, Issues in Interpretation and Reception*, edited by J.H. Leshner, Center for Hellenic Studies, Washington, 2006, p. 229-251.

³⁹⁷ *Agathon*, p. 132 (nous soulignons).

antithèses, Lévêque est formel « le discours du *Banquet* est plein d'oppositions antithétiques [...] on n'aurait que l'embarras du choix pour en citer »³⁹⁸.

Le flottement signifiant

Voici quelques exemples de « flottement » recensés par Lévêque :

1. Éros est ambigu : tantôt « affection mentale » (Atè), tantôt « incarnation divine » (196 et 197b).

2. « Ne pouvant pas passer directement de l'idée d'ondoyant [ὄντος] à celle de gracieux [εὐσχημοσύνη], il les réunit en introduisant arbitrairement la notion de flexibilité [συμμέτρου] »³⁹⁹.

3. « Mais le plus bel exemple de ce constat de sacrifice de la cohérence interne aux faciles satisfactions des antithèses ou de l'allitération est sans conteste fourni par ces litanies de l'Amour (197de) qui terminent le morceau et où les différents versets s'appellent l'un l'autre *suivant les lois de l'association des idées* bien plus qu'ils ne sont reliés l'un à l'autre par une dépendance logique et rationnelle »⁴⁰⁰.

4. Lévêque reconnaît qu'il serait audacieux d'en inférer que cette manière flottante de jouer sur les mots, qui nous rappelle l'association d'idées, nous montre le style du « vrai Agathon ». Selon lui, il faut plutôt y voir une forme de parodie, qui, par un tout autre biais, rapproche Agathon des sophistes : « pour un autre mode de pensée sophistique, nous pouvons confirmer la parodie par une référence précise à un fragment d'Agathon lui-même : nous voulons parler du raisonnement fondé sur la vraisemblance (το εἰκοστός) »⁴⁰¹. Il évoque à ce propos un passage du *Phèdre* où Socrate différencie le vraisemblable du vrai :

Socrate : C'est au vraisemblable que doit s'attacher quiconque se propose de parler avec art... C'est le vraisemblable qu'il faut poursuivre, tandis qu'au vrai on donnera tous les bonsoirs du monde. C'est le vraisemblable en effet qui, traversant d'un bout à l'autre le discours, constitue la totalité de l'art.

³⁹⁸ Agathon, p. 131.

³⁹⁹ Agathon, p. 121.

⁴⁰⁰ Agathon, p. 121 (nous soulignons).

⁴⁰¹ Agathon, p. 122.

Phèdre : Tu viens littéralement de rapporter la thèse soutenue par ceux qui se donnent pour des techniciens de l'art oratoire (*Phèdre*, 272 cd).

Autrement dit, le vraisemblable s'oppose au vrai. Et réciproquement, le vrai peut ne pas être vraisemblable. Mais qu'est-ce que cela veut dire sinon que, quand nous sommes dans l'art qui s'exerce à travers la vraisemblance, nous mettons entre parenthèses tout ce qui concerne la référence au réel, à la *Bedeutung* ? Si nous avons encore des doutes concernant la pertinence de cette opposition dans le *Banquet*, nous n'avons qu'à nous référer à ce qu'affirme Socrate à la suite du discours d'Agathon : « C'est alors que je me suis rendu compte à quel point j'étais ridicule quand je m'engageais envers vous à être des vôtres pour célébrer, à mon rang, la louange de l'Amour, et aussi quand je parlais de moi comme d'un être supérieur en matière amoureuse : moi dont l'ignorance, je l'ai bien vu, était complète quant à la question de savoir comment doit se célébrer la louange de quoi que ce soit » (198cd). Le fait de se considérer un « être supérieur » renvoie à son affirmation précédente, au début du dialogue, quand il dit ne rien savoir d'autre que les choses de l'amour (177de). Sur ce point, il se déclare « ridicule », donc inférieur, comme ceux qui sont au banquet. Socrate continue par ces mots : « J'étais assez stupide en effet pour m'imaginer qu'on doit, dans chaque cas, dire la vérité sur ce dont on célèbre la louange, et que cela est à la base ; puis, qu'en partant des vérités mêmes on doit faire un choix des plus belles, les disposer enfin dans l'ordre le plus convenable » (198d). Autrement dit, on irait de la vérité vers la beauté dans l'ordre le plus convenable en procédant du *vrai* vers le beau, vers le vraisemblable, vers les formes (ς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὁτιοῦν). On aurait pu croire que cela était la bonne méthode : « j'étais donc plein d'orgueil à l'idée que j'allais bien parler, puisque je connaissais la vraie méthode pour faire l'éloge de quoi que ce fût » (198d). Du coup, il ne s'agit plus d'être un spécialiste du thème de l'amour, mais plutôt de bien connaître « la méthode » d'exposition de quoi que ce soit, que, par ailleurs, nous devinons d'ores et déjà être la *fausse* méthode. Cette « méthode », celle d'Agathon et des sophistes, a la particularité de s'appliquer à n'importe quel sujet : le texte insiste sur l'aspect « quelconque » du thème abordé. Nous ne sommes donc plus dans la bonne voie, selon Socrate : « Mais, à coup sûr, ce n'était pas là, selon toute apparence, la belle manière de faire l'éloge de n'importe quoi ! » (198d), de n'importe quoi et non seulement de l'amour. Pourquoi ? Parce que, insiste Socrate, « C'était bien

plutôt attribuer à l'objet tout ce qu'on peut concevoir de plus ample et de plus beau, sans s'inquiéter de savoir s'il en est bien ainsi ou si cela n'est pas. Et puis, quand ce serait faux, la belle affaire après tout ! » (198e). On s'attache aux formes, à la vraisemblance et non à la vérité⁴⁰² : « Voilà dès lors, je pense, pourquoi vous vous mettez l'esprit à la torture afin d'attribuer toutes choses à l'Amour ; pourquoi vous exaltez l'excellence de sa nature et la grandeur de ses effets : c'est pour qu'il apparaisse manifestement le plus beau et le meilleur, aux yeux, cela va sans dire, des gens qui ne s'y connaissent pas » (198e-199a). Socrate est clair : parler beau c'est parler pour la doxa. C'est ainsi que l'on peut comprendre le début de son interrogatoire d'Agathon, avant même que celui-ci ne commence son discours : si tu as pu parler « beau » devant toute la cité, tu pourras le faire sans difficulté devant nous, petit groupe. À quoi Agathon répond qu'une petite compagnie de gens intelligents « est plus redoutable qu'une cohue d'imbéciles ! » (194b). Bref : parler beau, c'est parler « obscur ». Socrate se démarque et de la cohue d'imbéciles qui était présente lors du concours où Agathon gagna son prix, et de la petite cohue du banquet : « j'étais ridicule quand je m'engageais envers vous à être des vôtres pour célébrer, à mon rang, la louange de l'Amour ». Bref : il ne sera pas des leurs. Mais pour ne pas être comme eux, il doit faire semblant, dans un premier temps, jusqu'à l'entrée de Diotime, d'être comme eux, de suivre Agathon dans son raisonnement, qui fonctionne plus par « vraisemblance », plutôt que d'être guidé par la recherche d'une vérité. Socrate a décidément jeté un sort à Agathon : l'ensorcellement a bel et bien fonctionné.

L'amour et la méthode

Mais donnons un peu plus de corps à la « méthode » : Agathon est le prototype de l'aimé éternel qui ne deviendra jamais un « aimant », il ne consentira jamais à la « métaphore de l'amour », même et surtout parce que son discours sur l'amour est rempli de métaphores⁴⁰³. C'est ainsi qu'on peut interpréter son refus de se laisser « ensorceler » par Socrate. D'ailleurs, ce n'est pas si sûr qu'il ne l'ait pas été, dans la mesure où, même si, d'aimé, il ne devient pas aimant, son discours tragique est plutôt une comédie du signifiant, de l'arbitraire du signifiant. On comprendra donc le jeu de

⁴⁰² Brisson, *Le Banquet*, n. 346, p. 207.

⁴⁰³ Voir à ce sujet le propos de Ménissier déjà cité.

mot de Lacan quand il dit « l'érôménos devient érôtomenos », celui qui est interrogé⁴⁰⁴ : le poids tombe sur « l'érôménos » et sur le fait d'être interrogé, le fait d'être soumis à l'*élenkhos* de Socrate et, par là même, à son savoir. Mais la question demeure : Agathon a-t-il pu se défaire de la sorcellerie ? Car, comme un analysant, il commence par la tragédie de son destin inconscient, et finit par convertir son histoire en une « comédie ». Rappelons à nouveau qu'au début du dialogue, il s'adresse à Socrate en tant qu'aimé, afin d'être instruit par lui, « rempli » par la sagesse de Socrate, mais celui-ci refuse l'« échange ». Inversement, quand, avant de commencer son éloge, Agathon refuse de se soumettre à Socrate, d'être ensorcelé par lui, cela peut s'entendre comme un refus de « devenir un aimant » (là où Alcibiade avoue être tombé dans le piège de Socrate, devenant ainsi lui-même un *érastès*).

Agathon parle par des métaphores, certes, mais devons-nous considérer, comme certains commentateurs, qu'il ne dit rien de sérieux ? Nous ne le croyons pas et nous évoquerons quelques points qui nous semblent importants :

1. Agathon traite du courage. Arès, le dieu de la guerre, est nécessairement habité par Éros : « Passons au courage : avec l'Amour Arès même ne peut pas rivaliser. Car ce n'est pas Arès qui se saisit de l'Amour, mais l'Amour qui se saisit d'Arès [οὐ γὰρ ἔχει ἔρωτα Ἀρης, ἀλλ' ἔρωσιν Ἀρη] » (196 d). Hormis l'assonance Éros/Arès, comment doit-on expliquer cette formulation ? Luc Brisson remarque le « passage brutal du nom propre au nom commun »⁴⁰⁵, car, en effet, le dieu Arès ne possède pas le dieu Éros, mais c'est plutôt Arès, le dieu de la guerre, qui est possédé par éros (l'amour). Nous sommes toujours dans cette sorte de « chiasmes » utilisés par Agathon où la sonorité, cette part matérielle du signifiant, prime sur la signification et la façon. Mais il y a plus, car Agathon termine ce propos en arguant du rapport de force existant entre possédant et possédé. Nous préférons citer la traduction de Brisson : « Or, celui qui possède est plus fort que celui qui est possédé ; et celui qui domine celui qui est le plus courageux que les autres, celui-là est le plus courageux de tous » (196d). Brisson s'étonne d'une telle affirmation, elle lui semble même « inacceptable ». Quant à nous, nous ne voyons autre chose dans les fonctions « posséder » et « être possédé » que la situation asymétrique de l'aimé et de l'aimant. Certes, nous n'avons rien d'autre pour affirmer cela que le contexte du dialogue et le verbe ἔχω, qui signifie, entre autres sens, « avoir une femme, avoir pour

⁴⁰⁴ Du verbe ἐρωτάω-ω : demander, interroger.

⁴⁰⁵ Brisson, *Le Banquet*, n. 309, p. 204.

femme », mais aussi « être vieux », « avoir un certain âge », ce qui placerait Éros du côté de la domination et de l'*érastès*.

2. Agathon affirme (196de), tout de suite après ce que l'on peut appeler « l'hypothèse Éros/Arès », qu'à l'instar d'Éryximaque, il utilisera sa *technè* (la poésie) afin de montrer que tous ceux qui seraient habités par Éros (comme c'est le cas du dieu Arès), deviendront poètes, même s'ils ne l'ont jamais été. En effet, « il n'y a personne qui ne devienne pas poète quand il [Éros] le touche [*apsétaî*] ». Il y a d'une part un jeu de mots entre « *poieîn* », produire et « *poietés* », poète⁴⁰⁶. On pourrait stipuler que, de même que grâce à sa technique (la médecine), Éryximaque fait naître l'amour là où il n'y en a pas (186c-d), de même Agathon prétend qu'Éros fait naître la poésie là où elle n'a jamais existé. Agathon considère qu'Éros habite le poète (en suivant l'hypothèse Éros/Arès) et non pas que c'est le poète qui possède Éros. Mais il y a plus dans cette partie du discours d'Agathon : il considère que si l'on devient poète c'est bel et bien parce qu'on a été touché (*apsétaî*) par Éros. En effet, son affirmation « il n'y a personne qui ne devienne pas poète quand il [Éros] le touche » signifie qu'il suffit du « toucher » pour transmettre l'amour, pour que l'amour naisse par simple toucher, donc par contact. Agathon revient donc à sa proposition du début du dialogue où il invite Socrate à s'étendre à côté de lui afin de lui transmettre son savoir (175d). Remarquons que Socrate ne refuse pas pour autant de se coucher à côté de lui, même s'il ironise à propos d'une telle conception du savoir « par contact » : « Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est plus vide, pourvu que nous fussions, nous, en contact l'un avec l'autre ; comme quand un brin de laine fait passer l'eau de la coupe la plus pleine dans celle qui est plus vide ! » (175d). Le contact, nous l'avons déjà dit, renvoie à la question du plein et du vide en tant que théorie de la transmission du savoir et en tant que défense de la pédérastie.

3. Agathon précise sa démarche (196e) : « car ce qu'on ne possède pas ou que l'on ne connaît pas, on ne saurait ni en faire don à l'un, ni l'enseigner à un autre ». Pour Agathon il faut avoir pour donner et pour enseigner : il faut avoir pour transmettre par « contact », pour transvaser ce savoir. On pourrait penser qu'il se situe à l'opposé de la théorie de la réminiscence défendue par Platon dans le *Ménon* : même si ce dernier

⁴⁰⁶ « Éros est un poète qui peut produire non pas une œuvre, mais celui-là même qui produit cette œuvre, c'est-à-dire un poète », Brisson, *Le Banquet*, n. 312, p. 204.

dialogue présente un paradoxe⁴⁰⁷, l'ignorant *sait* mais il ne sait pas qu'il sait, il est clair que si le savoir est bel et bien inné, il faut un Socrate, un maître, pour éveiller ce savoir. Quoi qu'il en soit, c'est peut-être cette affirmation d'Agathon (il faut savoir et avoir pour enseigner) qui permettra à Socrate de déployer l'*élenkhos* et l'essentiel de sa critique : si, comme le dit Diotime, on peut « porter des jugements droits [...] sans être à même d'en donner justification » (202a), alors il n'est pas nécessaire d'avoir et de savoir pour « donner » et, donc, de se toucher pour transmettre. Il est inutile que l'ignorant se fasse toucher par le savant, l'éraстès. Agathon propose à nouveau, comme au début du dialogue, une théorie de la transmission qui, tout en maintenant l'asymétrie entre l'aimé et l'aimant, fait l'éloge de la pédérastie, alors que l'éloge de Socrate par Alcibiade montrera qu'on n'a pas besoin de se « remplir » par les voies classiques pour que transmission s'ensuive (la pénétration, par exemple). Concernant le propos cité et selon lequel il faut avoir pour donner et transmettre, Brisson reconnaît la conception de l'amour pédérastique, celle du passage d'un contenu (le savoir) d'un contenant (le maître) à un autre contenant (l'élève) : l'auteur attire l'attention, comme nous, sur la répétition, à quelques lignes d'intervalle, des mots qui traduisent la notion du toucher et du contact (*apsétai* en 196e, *ephaspsétai* en 197a)⁴⁰⁸.

4. Et ce n'est pas encore fini concernant la dialectique du plein et du vide : « C'est lui [Éros] qui nous vide de la croyance que nous sommes entre nous des étrangers, qui nous emplit de celle que nous sommes parents » (197c). Le vide et le remplissage, liés au toucher, constituent une bonne partie du discours d'Agathon sur l'amour : cette opération de remplissage fait que l'éraстès et l'éрôménos sont des « semblables », des parents.

Agathon défend une version de l'amour et de la pédérastie qui s'annonçait déjà au commencement du dialogue. En ce sens, il se situe à l'opposé de ce que Platon énoncera par la bouche de Socrate et de Diotime, une version de l'amour qui montre comment la philosophie est le véritable accès et à la connaissance et à l'amour. Cette idée de l'amour que Platon expose ne se limite pas au passage du plein au vide, de la simple transmission par contact entre hommes (*éraстès* et *эрôménos*). De cette manière, Agathon est le

⁴⁰⁷ Canto-Sperber, M., *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991.

⁴⁰⁸ Voir à ce propos : Tarrant, D., « The touch of Socrates », *Classical Quarterly*, Vol. 8, N° 1/2, Mai 1958.

personnage le moins bien placé pour parler de l'amour et, surtout, pour nous apprendre ce que c'est que la « métaphore de l'amour ».

Passons en revue nos personnages. Phèdre est un aimé, il défend les « bien-aimés » et, en tant que tel, ne peut que faire l'éloge des aimants mais aussi du courage des aimés devenus aimants. Pausanias, quant à lui, est le prototype de l'aimant qui ne sera jamais un « aimé » ; c'est la raison pour laquelle il exige une « deuxième loi » qui oblige les aimés à la réciprocité, et donc à aimer eux aussi. Aristophane change de position : de comique il passe à tragique, mais il défend la pédérastie. Agathon, l'aimé de Pausanias, ne deviendra jamais un aimant, c'est pourquoi, peut-on supposer, Socrate se montre ironique quant à sa demande d'amour (et d'enseignement), manifestée au début du dialogue (175d). Mais en même temps, on ne peut que constater que Socrate finit par répondre à sa demande : Agathon lui avait demandé de lui transmettre un savoir, celui que Socrate avait acquis debout, appuyé sur un seul pied, dans un moment de méditation, juste avant de rentrer dans la maison d'Agathon, et Socrate finit par introduire Diotime et le mythe de la naissance d'Éros. Diotime ne peut rien transmettre par le contact pédérastique mais, au contraire, montre comment une femme (c'est-à-dire un être qui ne peut compter dans l'échange pédérastique) peut nous apprendre quelque chose sur l'amour. L'enseignement se fait, mais pas par la voie traditionnelle de la pédérastie. Entendons-nous : Diotime, une femme, ne peut pas pénétrer. Si Socrate a appris quelque chose d'elle, à savoir la vraie nature de l'amour, ce n'est pas par le toucher. Socrate nous montre comment la « métaphore de l'amour » a opéré en lui, sans passer par le toucher, mais par la seule « rectification subjective »⁴⁰⁹. C'est la raison pour laquelle, nous le verrons dans le prochain chapitre, Socrate a besoin de se mettre « à la place » d'Agathon, d'être aussi naïf que lui, de se laisser guider, au moins dans un premier temps, par la seule méthode du signifiant, de la dialectique : ce qui n'est pas beau est laid, celui qui possède est supérieur à celui qui est possédé. Mais s'il consent à cela, c'est pour bien montrer comment sa méthode, et son ancienne conception de l'amour, allait être rectifiées par la magicienne de Matinée.

Dorénavant, l'enseignement sera possible, mais en évitant que l'aimant, l'*érastès*, « remplisse » l'*érôménos*. Témoin Alcibiade, qui prouve que la métaphore de l'amour l'a fait devenir aimant là où il était aimé. Autrement dit, Socrate a fait avec Alcibiade la

⁴⁰⁹ Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

même chose que Diotime a fait avec lui. Réciproquement, Socrate, l'aimant, deviendra l'*érôménos* d'Alcibiade, couronné par le prestige de son savoir.

Conclusion

Il importe de distinguer, à l'intérieur du dialogue, deux « théories » de l'amour et de la transmission : la première, dont Agathon (mais aussi Éryximaque, dans une moindre mesure) est le porte-parole, est celle de la pédérastie, où c'est par le « contact » que se transmet le savoir (175d). L'exemple donné est celui de l'eau qui passe d'un vase plein à un vase vide. La deuxième théorie de l'amour est celle qui est avancée par Platon, et que Lacan baptise « la métaphore de l'amour », où « l'aimé devient l'aimant », ce qui semble se produire par une sorte de « distance », par évitement de contact – dont l'abstinence analytique incarnerait une des variantes. Mais remarquons que, chez Agathon, comme dans une analyse, c'est le non-contact avec Socrate, l'évitement du rapport sexuel proprement dit, qui le pousse à ce qu'il y ait du rapport partout : dans une analyse, comme dans le discours d'Agathon, le sens jouit⁴¹⁰. Mais, du même coup, Agathon est ensorcelé. Socrate n'a d'autre choix que de se désolidariser d'une telle méthode et d'introduire une autre théorie de l'amour par où c'est le manque et non pas la possession qui cause le désir.

⁴¹⁰ Pour reprendre cette homophonie de Lacan « joui-sens » : le sens ne peut que s'inscrire dans un rapport sexuel, où la parole est conçue comme un tout, où chaque terme est mis en rapport avec un autre.

SOCRATE : « PLUS IL DESIRE, PLUS IL DEVIENT LUI-MÊME DESIRABLE »

Nous avons vu que pendant l'interlude qu'a constitué l'échange entre Agathon et Socrate, celui-ci faisait part aux orateurs de son embarras : comment allait-il prendre la parole après le si bel éloge d'Agathon ? Mais au fur et à mesure que nous progressons dans le dialogue, il apparaît que cette difficulté de Socrate dissimule en réalité un véritable embarras qu'il tente de dissimuler en adoptant un ton pédant, au point de se rapprocher d'Eryximaque, qu'il critiquait au début du dialogue. C'est même à ce dernier que Socrate déclare : « Est-ce que, dit-il, fils d'Acoumène, je te fais l'effet de m'être laissé naguère effrayer d'une frayeur qui n'avait rien d'effrayant ; et non pas, bien plutôt, d'avoir parlé prophétiquement, quand tout à l'heure je disais du discours d'Agathon que ce serait une merveille et que je me trouverais, moi, dans l'embarras ? » (198a). Au moment de prendre la parole, d'un côté il reconnaît être dans l'embarras, mais de l'autre il frise la pédanterie, en se présentant comme un prophète (un « devin », traduira Brisson). A nouveau, Socrate joue sur les deux tableaux, rhétorique du côté du signifiant, quand il imite le style d'Agathon (δὲ ἐς πάλαϊ δέος δεδιέναι) et logique du côté du signifié. Ce double aspect nous donne un avant-goût de ce que sera sa démarche lors de l'interrogatoire d'Agathon : à la fois devin dans la mesure où son questionnement porte sur « la cohérence du signifiant »⁴¹¹, mais en même temps dans l'impasse au moment de faire l'éloge d'éros.

Socrate embarrassé ?

Ainsi, Socrate devient pédant voire insolent quand il juge les éloges des autres comme parfaitement ineptes. Mais là aussi, son discours est ambigu : même si au début il semble évoquer son manque de supériorité en la matière, il affirme en même temps ne rien savoir sauf sur les choses de l'amour. Il évoque son manque d'expertise en matière de

⁴¹¹ *Le Transfert*, p. 143.

louange pour la simple et bonne raison qu'il comptait dire le « vrai » sur l'Amour et non seulement ce qui est « vraisemblable » ou « beau », propos que nous avons déjà cité⁴¹².

En matière d'éloge, Socrate dit se sentir comme pétrifié et « sans voix » face à l'apparition du spectre de Gorgias -incarné en l'occasion par le rhéteur Agathon-, ainsi que par sa belle prestation. Il s'agit d'une référence à l'Odyssée où c'est Ulysse qui se trouve dans une pareille situation face à la tête de la Gorgone : ainsi, par cette évocation, Socrate se compare à l'Ulysse⁴¹³. Socrate dit : « Ma langue l'a promis, mais nullement mon cœur » (199a)⁴¹⁴, citation qui renvoie à un serment, ce qui voudrait dire qu'il se démet de sa promesse de louer éros, et fait semblant de ne pas avoir compris la louange qu'il devait faire. On voit bien que l'embarras de Socrate est relatif : il y a de l'ironie et il traite les autres orateurs, et non seulement Agathon, d'ineptes.

« Socrate : Au revoir donc ! Je ne veux plus faire un éloge de cette façon, j'en serai bien incapable. Pourtant, à condition de m'en tenir à la vérité, j'accepte de prendre la parole, à ma manière et sans rivaliser avec les discours qui furent les vôtres, car je ne veux pas m'exposer au ridicule » (199ab, traduction de Brisson).

La formulation pourrait bien être équivoque : ou bien il serait ridicule à vouloir rivaliser avec les autres orateurs car il n'est pas à la hauteur, ou bien ce sont les autres orateurs qui sont ridicules et il ne voudrait pas être des leurs. Puisque Socrate lance une sorte d'ultimatum, Phèdre et les autres lui demandent de parler comme il l'entend : nous verrons qu'il s'agit d'une concession, similaire à celle qu'on accordera plus tard à Alcibiade (214d). C'est ainsi que Socrate accepte de parler, mais avant de commencer son discours, il demande à poser quelques questions à Agathon : ce sera le début d'une mise au point entre les deux personnages, en apparence pour accorder leurs violons, mais en réalité pour permettre à Socrate de mieux réfuter son amphitryon. Socrate entame ainsi son fameux interrogatoire, en changeant radicalement de registre dans sa manière de parler de l'amour

⁴¹² « J'étais assez stupide en effet pour imaginer qu'on doit, dans chaque cas, dire la vérité sur ce dont on célèbre la louange, et que cela est à la base » (198d).

⁴¹³ Sur *Le Banquet*, p. 202.

⁴¹⁴ Il s'agit là encore d'une citation d'Euripide, *Hyppolyte*, v. 612, Brisson, *Le Banquet*, p. 207, n. 348.

« L'amour de »

Lacan s'intéresse particulièrement à la phrase qui déclenche l'interrogatoire de Socrate « L'amour est-il amour de quelque chose ou amour de rien ? » εἶναί τινος ὃ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός (199e). Lacan précise que le génitif grec introduit ici une ambiguïté, de telle sorte que cette question peut signifier « l'Amour est amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien » ou bien « Eros est le fils de quelqu'un ou de personne »⁴¹⁵. La remarque n'est certainement pas anodine puisque, dès le début du dialogue, il était question de savoir si Eros était le dieu le plus ancien ou non, s'il avait des parents ou non. Agathon affirme qu'Eros est le dieu le plus jeune - donc qu'il a des parents - alors que le poème de Parménide, nous l'avons vu, déclare qu'il est le plus vieux des dieux. Il est remarquable que l'ambiguïté, présente tout au long du dialogue, à propos d'Eros en tant que nom propre ou comme nom commun, prenne la forme d'une autre ambiguïté au moment où Socrate prend la parole.

Socrate poursuit son interrogation par cette phrase : « Ce que je te demande, ce n'est pas si c'est à l'égard de tels mère ou père ; car ce serait une question risible, de demander si l'Amour est amour à l'égard d'une mère ou d'un père⁴¹⁶. Mais le cas est analogue à celui où, envisageant *Père* en tant précisément que cela même, je demanderais : « Est-ce que le Père est père de quelqu'un, ou bien non ? ». Tu me diras sans nul doute, si tu souhaitais faire une bonne réponse⁴¹⁷, que c'est précisément d'un fils ou d'une fille que le Père est père ». (199cd). Bref : il paraît clair que si l'amour est « amour de », c'est qu'il « n'est pas un dieu »⁴¹⁸. Il s'agit d'un terme relatif qui, comme tel, ne peut qu'être mis en rapport avec un autre terme : le résultat de la rhétorique d'Agathon ridiculisée par Socrate est que, dans le tourbillon d'assonances et de jeux de mots, Eros finit par n'être autre chose qu'un signifiant. Eros ne peut qu'aimer et, par là même, il ne peut que désirer. En effet, c'est à ce moment que Socrate introduit, de manière un peu rapide (200a), l'équivalence entre l'amour et le désir. Si l'amour n'est

⁴¹⁵ « On peut donc comprendre sa question en deux sens : ou bien il s'agit de savoir si l'amour est l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien ; ou bien il s'agit de savoir si Eros est le fils de quelqu'un ou de personne. », Brisson, *Le Banquet*, p. 207, n. 351.

⁴¹⁶ Strauss voit dans cette déclaration la position de Socrate contre l'inceste, et donc contre le personnage qu'Aristophane lui attribue dans les *Nuées*, dans la mesure où frapper son père, au nom de la sagesse, implique une voie ouverte vers l'inceste, *Sur le Banquet*, p. 208.

⁴¹⁷ « Si tu souhaitais faire une bonne réponse », c'est-à-dire parler « vrai » et non seulement par vraisemblance.

⁴¹⁸ Galpérine, M.-C., *Lecture du Banquet de Platon*, Paris, Verdier, 2004, p. 16.

pas un terme absolu, mais relatif à quelque objet, alors il désire ce quelque chose, il désire cet objet. Il s'agit de la même question posée par Robin, concernant l'ambiguïté du passage où il est question de la possession ou non de l'objet de l'amour : « la nature de l'Amour veut-elle, interroge Socrate, qu'il soit amour de quelque chose, ou bien peut-il être amour de rien ? autrement dit, l'amour *est-il* un corrélatif et *a-t-il* un corrélatif, ou bien peut-on l'entendre absolument et sans rapport à un objet ? » ⁴¹⁹.

D'un point de vue dialogique, il est intéressant de relever que Socrate demande à Agathon de se rappeler cette caractéristique propre à éros, de la garder en mémoire. Qu'Agathon ait besoin de garder en mémoire ce que Socrate dévoile dans son interrogatoire, qu'il le lui rappelle à nouveau dans 201a, qu'il s'agisse de questions insidieuses, que le ton soit persuasif, tout cela montre bien que Socrate garde une position de maître, similaire à celle qu'il aura face au Jeune garçon⁴²⁰, dans le *Ménon*. Et c'est en tant que tel qu'il tente de lui « démontrer » que, puisque le désir est un terme relatif à un objet, ce désir implique nécessairement la non-possession dudit objet :

Socrate : « Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non, envie » (τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὃ Ἔρως ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ).

Agathon : « Hé ! Absolument »

Socrate : « Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en a conséquemment envie et amour ? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession ? »

Agathon : « Pendant qu'il ne l'a pas, la chose est au moins vraisemblable » (200a).

On voit bien que les questions de Socrate, comme d'habitude, contiennent déjà la réponse : Agathon n'est là que pour confirmer l'orientation déjà prise par son interlocuteur. Mais outre la position de maître, Lacan relève le passage, un peu forcé, de l'éros (εἶρα = il aime) au désir (ἐπιθυμεῖ = il désire), puis au manque⁴²¹. Il s'agit donc

⁴¹⁹ Robin, Notice, p. LXXIII.

⁴²⁰ Nous préférons l'appeler le « Jeune Garçon » (pais), selon la traduction de M. Canto-Sperber, plutôt que l'« esclave ».

⁴²¹ *Le transfert*, pp. 141 et 143.

d'une double opération, voire d'une double substitution : si l'on aime, c'est parce qu'on désire (premier pas), et si l'on désire c'est que l'on manque (deuxième pas). Il y a donc corrélativement à cette position de maître une sorte de forçage impliqué par ces deux opérations distinctes:

- 1) Le passage de l'amour au désir et, par là même, l'introduction du manque comme étant au cœur de l'amour, dans la mesure où le désir implique un objet qu'on n'a pas (le désir est à l'opposé de la possession et, réciproquement, la possession éteint le désir).
- 2) On pourrait s'attendre à ce que Socrate s'arrête à cette nouvelle définition de l'amour, par où celui-ci ne serait concevable sans un désir et sans « l'objet » qui lui est inhérent. Mais non : une nouvelle opération lui est nécessaire afin de montrer une sorte d'inadéquation entre le désir et l'objet de ce désir, pour autant qu'il ne saurait le satisfaire d'une fois pour toutes. Le désir est désir de possession (avoir ou ne pas avoir) ou d'existence (être ou ne pas être). Il serait facile de prouver que nous désirons ce que nous n'avons pas ou ce que nous ne sommes pas, mais comment désirer quelque chose que nous avons ou que nous sommes déjà ?

En effet, nous en sommes restés à la confirmation, de la part d'Agathon, du propos avancé par Socrate, selon lequel nous désirons ce que nous ne possédons pas et quand nous ne le possédons pas. A quoi Socrate ajoute : « Examine tout justement, repartit Socrate, si au lieu d'une vraisemblance il n'y a pas en ceci une nécessité (νάγκη), savoir que ce qui a envie ait envie de ce dont il est dépourvu. Pour mon compte en effet, Agathon, c'est prodigieux à quel point j'ai là le sentiment d'une nécessité. » (200b). Nous sommes là face à ce que Robin appelle le « second principe »⁴²² de la définition socratique de l'amour, celui de la nécessité du manque de l'objet aimé. En effet, si Lacan insiste sur le mot « corrélatif » quand il s'agit de savoir sur quoi porte l'amour (« il s'agit de savoir, sur le plan de l'interrogation du signifiant, de quoi, comme signifiant, l'amour est corrélatif »⁴²³), c'est parce que ce « corrélatif » est une nécessité et non seulement la conséquence d'une contingence. La « corrélation » implique, que d'une part l'objet de l'amour est contingent (s'il faut qu'il soit un, il peut aussi bien en être l'objet « x » ou

⁴²² Robin, Notice, p. LXXIV et suivantes.

⁴²³ *Le transfert*, p. 144.

« y ») mais, que d'autre part, il est tout de même une nécessité : l'objet peut être « quelconque », mais il faut qu'il soit un, il y a donc nécessité. Cette question ne saurait ne pas intéresser la psychanalyse : l'amour désire-t-il, ou non, l'objet quelconque dont il est amour ? La réponse est positive, donc le désir est une nécessité. De là on peut en déduire que, puisque l'objet que l'on désire est beau, celui qui désire -l'éros- est nécessairement laid, puisqu'il lui manque ce qu'il désire. En plus, Agathon avait admis que ce qui est beau est bon, il se trouvera donc dans la situation de devoir admettre que l'amour n'est ni beau ni bon, car ces deux termes ne sauraient être disjoints. Ainsi, comme le pense Robin, l'art des vraisemblances (la rhétorique) doit avouer son impuissance face à la dialectique socratique⁴²⁴.

Il faut comprendre que même s'il se place face à son interlocuteur en tant que maître, Socrate ne saurait échapper au « discours du maître », à savoir l'inconscient. Et c'est à partir de ce constat que Lacan détecte un point d'achoppement dans la méthode de Socrate -son « vrai embarras »-, plus que dans celle d'Agathon : c'est la raison pour laquelle il sera en désaccord avec l'interprétation traditionnelle, tenue par la plupart des commentateurs, selon laquelle si Socrate introduit Diotime dans son discours, c'est pour épargner Agathon, afin de ne pas blesser son amour-propre.

Si le pas essentiel de Socrate consiste à avoir assuré « l'autonomie de la loi du signifiant », c'est même et surtout parce que cette loi est « autonome » par rapport à celui qui l'énonce, car celui-ci ne saurait être qu'une marionnette de la loi qu'il profère⁴²⁵. Socrate ne détient pas la clé d'un supposé « métalangage », c'est pourquoi il peut avouer se trouver lui-même « embarrassé » par cette loi du signifiant qu'est la loi de l'inconscient. Si c'est ainsi, Socrate n'a d'autre choix que de rendre visible son embarras et d'introduire Diotime là où il se sent désarmé face à ce que sa méthode lui fait entrevoir de ses propres limites : il se manifeste lui-même comme un sujet divisé (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacan pourra stipuler, plus tard, que Socrate est hystérique).

Lacan pointe la « panne » de Socrate par ces mots : « Mais aussi cette question, c'est la résoudre à bien peu de frais que de dire que c'est pour ménager l'amour-propre d'Agathon. Si les choses sont comme on nous le dit, Platon n'aurait qu'à faire un tour tout à fait élémentaire de judo ou de jiu-jitsu puisque Agathon dit expressément – Je t'en prie,

⁴²⁴ Robin, Notice, p. LXXVI.

⁴²⁵ *Le Transfert*, p. 145 (« Or, n'est-ce pas sur ce point que nous, nous avons fait un pas, par quoi nous sommes en discord avec Socrate ? »).

je ne savais même pas ce que je disais, mon discours est ailleurs. Mais ce n'est pas tant Agathon qui est en difficulté, que Socrate lui-même »⁴²⁶. S'il s'agissait de l'amour-propre d'Agathon, il aurait suffi à Socrate de continuer à exercer sa propre méthode or, c'est précisément celle-ci qui est en panne.

Socrate en panne

Socrate, ayant introduit le manque comme « cause » de tout désir, doit statuer quant au paradoxe de l'avoir, de la possession. Socrate affirme qu'on ne peut désirer que ce que l'on n'a pas : mais veut-il dire que si l'on est riche on n'aime pas être riche ? Il doit se débrouiller avec la situation où la possession ne fait pas défaut. C'est Socrate qui évoque cette éventualité, ce qui aurait pu être un merveilleux tour de judo contre lui-même : eh bien non, il considère que celui qui a quelque chose pourrait craindre de ne pas l'avoir un jour ! Puisque, comme le pense Lacan, le refoulement vient du futur, il n'y a pas de contradiction. Si un homme riche désire être riche, c'est en fonction d'un éventuel manque à venir. Le propos ne nous semble pas anodin puisque, même si l'objet est présent, il se mesure par contraste avec son manque. C'est toute la « théorie du manque d'objet »⁴²⁷ en une phrase. L'objet est l'ombre portée du manque : plus on en a, plus on risque de manquer⁴²⁸. L'insatisfaction est de structure. C'est ainsi que nous arrivons à ce passage sur le manque :

« Socrate : Aussi l'homme qui est dans ce cas, et quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour » (200e ; traduction de Luc Brisson).

Il s'agit d'un propos à comprendre selon le paradoxe énoncé juste avant : même s'il a ou s'il est ce qu'il désire, un homme, s'il désire, ne peut désirer que ce dont il manque ou qui est susceptible de lui manquer. Même et surtout s'il a ce qu'il désire : ainsi *c'est le fait de désirer qui prouve le manque et non l'inverse*.

⁴²⁶ *Le Transfert*, p. 142.

⁴²⁷ Lacan, J., *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

⁴²⁸ Et plus on en privé, plus on désire, comme nous allons le voir plus loin avec l'exemple de Pénia.

De même que Socrate définit l'amour comme le désir de quelque objet (synchronie), de même, il introduira le facteur temps par où l'on continue à désirer ledit objet, même si l'on possède déjà, en fonction d'un manque à venir (diachronie).

Et c'est cette « théorie » du manque qui fait que Socrate se rapproche d'Aristophane, puisqu'il était, parmi les orateurs, le seul à évoquer le manque comme « cause » d'éros. Si nous nous rappelons l'idée de Strauss selon laquelle « Eros n'est pas la sexualité », nous ne pouvons qu'être d'accord sur le fait que c'est la sexualité qui est habitée par le manque de l'autre moitié perdue – la réciproque n'étant pas vraie : ce n'est pas la sexualité qui produit un « manque ». Chercher l'autre moitié signifie chercher ce qui nous manque : c'est surtout le fait de désirer qui manifeste le manque et non la complémentarité supposée de l'autre moitié jamais retrouvée.

Mais après avoir traité de la cause dont l'amour est une réponse, Socrate doit s'expliquer sur le point évoqué plus haut : si l'amour aime le beau et puisqu'on aime ce dont on manque, alors l'amour manque de beau, l'amour n'est pas beau. Le point culminant de la méthode de Socrate correspond au moment où Agathon reconnaît s'être trompé et avoir parlé sans savoir. Mais comme nous avons considéré la possibilité, comme Lacan le propose, que le maître soit Socrate, le pauvre Agathon ne pouvait qu'être une simple marionnette des propos du maître. Agathon avait « bien parlé » (201b), pourtant la rhétorique est impuissante au moment de dire le vrai.

Mais le problème est naturellement bien plus compliqué : si Agathon n'est qu'une marionnette de Socrate, l'impuissance d'Agathon ne peut que dévoiler la propre impuissance de Socrate, comme le ferait un ventriloque. Agathon est là pour répondre par oui ou par non aux réponses toutes faites de Socrate⁴²⁹. L'impuissance d'Agathon est celle de Socrate : preuve en est que c'est précisément à ce moment du dialogue qu'il introduit le souvenir de Diotime, en s'assimilant lui-même à Agathon.

⁴²⁹ Il y aurait beaucoup des choses à dire sur la manière de questionner de Socrate, notamment le maniement de ce que Hermogène nomme « la figure interrogative » (kata peusin), ce que son traducteur M. Patillon explique ainsi : « Elle se définit comme une forme de l'interrogation oratoire, puisqu'elle n'attend pas de réponse, avec cette spécification qu'elle ne peut être contredite. Le reste concerne les occasions où il est utile de l'employer », *L'Art rhétorique*, Paris, L'âge d'homme, 1997, p. 523. On sait que Freud renversera cette perspective avec la notion de « négation » : la réponse de l'analysant est décisive, mais plus parce qu'elle cache que par ce qu'elle dévoile (Freud, *La négation*, 1925).

C'est concernant cette « panne » de Socrate que Lacan n'est pas d'accord avec la plupart des commentateurs : il ne s'agit pas seulement d'épargner l'amour-propre d'Agathon⁴³⁰. Et ceci pour une raison qui saute aux yeux : c'est un fait que le tragédien a été plus que malmené, il a subi une vraie humiliation, il est donc trop tard pour revenir en arrière et prétexter que Socrate aurait tenu face à Diotime le même genre d'arguments inappropriés qu'Agathon avait défendu face à lui. Nous donnons raison à Lacan sur ce point : « S'il passe la parole à Diotime, pourquoi ne serait-ce pas parce que, concernant l'amour, les choses ne sauraient aller plus loin avec la méthode proprement socratique ? »⁴³¹.

Pourtant, les commentateurs qui voient une équivalence entre l'attitude d'Agathon face à Socrate et celle de Socrate face à Diotime, ne se trompent pas sur tous les points. D'abord c'est Socrate qui l'affirme, quand il reprend les mêmes mots qu'Agathon avait employés au moment de faire son éloge d'Eros : « On doit, c'est toi-même, Agathon, qui as donné cette indication, expliquer d'abord ce qu'est l'Amour lui-même, sa nature et ses attributs, et ensuite ses œuvres » (201de).

Socrate affirme que Diotime, grâce à ses pouvoirs, a retardé de dix ans la survenue de la peste : si cette peste est celle d'Athènes, dont Périclès a été une des plus célèbres victimes, cela placerait le « dialogue » de Socrate avec Diotime à propos de l'amour vers environ - 440, époque à laquelle Socrate était jeune, ayant environ 30 ans – à savoir l'âge supposé d'Agathon lors du (non moins supposé) banquet. Face à Diotime, Socrate le jeune avait le même âge qu'Agathon face au vieux Socrate du *Banquet*. Socrate avoue que ses arguments étaient similaires à ceux employés par Agathon, ce qui confirme le rôle de « marionnette » que nous attribuons à Agathon, une marionnette de Socrate : « A peu de chose près, en effet, mon langage avec elle était une fidèle réplique de celui qu'avec moi tenait Agathon tout à l'heure : que l'Amour doit être un grand dieu et s'attacher à ce qui est beau » (201e). Entendons-nous : ce n'est pas seulement Socrate qui est en panne, c'est surtout sa méthode, celle de l'autonomie du signifiant.

⁴³⁰ « C'est alors que Socrate, pour ne pas envenimer au cœur de son hôte cette cruelle blessure d'amour-propre, se suppose lui-même mis en quelque sorte à la question au lieu et place d'Agathon, par Diotime », Robin, Notice, p. LXXVI.

⁴³¹ *Le Transfert*, p. 144.

Nous retenons l'équivalence reconnue par la plupart des commentateurs selon laquelle Agathon est à Socrate ce que Socrate est à Diotime⁴³² :

Agathon : Socrate
Socrate Diotime

Le point qui permet cette comparaison entre Socrate et Agathon concerne l'idée selon laquelle l'objet du désir ne peut être que la beauté. Cette affirmation, issue de la méthode Socrate-Agathon, ne résiste pourtant pas à la « méthode de Diotime » qui se place à l'extrême opposé de celle de Socrate. Si nous devons garder le parallèle évoqué entre Socrate et Agathon, nous constaterons que, alors qu'Agathon est resté dans l'aporie à laquelle le confronte la loi du signifiant, Socrate, grâce à Diotime, ira au-delà. Mais c'est un au-delà qui ne suit précisément plus lesdites lois, il s'agit d'un au-delà qui fait intervenir le mythe, la doxa, là où Socrate misait sur l'épistémè : il s'agit du mythe de la naissance d'Eros. Socrate, à différence d'Agathon, ne s'est pas arrêté à l'humiliation à laquelle le soumet son interlocutrice. On peut penser que Socrate, avec Diotime, est allé au-delà et qu'il ne s'est pas limité à reconnaître la contradiction, l'aporie, l'embarras, comme le fait Agathon : « Il est fort possible (...) que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là ». Nous sommes allé plus loin en supposant que cette « rectification » d'Agathon ne saurait être autre chose qu'une rectification de Socrate lui-même, ce qui veut dire que cette déclaration d'Agathon n'est pas à notre sens une vraie « rectification » pour lui, mais qu'elle traduit plutôt un « ne rien vouloir savoir » d'un quelconque dévoilement ou recherche de la vérité, comme l'indique la fin de l'échange avec Socrate où Agathon déclare forfait : « Moi, Socrate, repartit Agathon, je ne serais pas de taille à soutenir contre toi une controverse : n'insistons pas, et qu'il en soit comme tu dis ! » (201c). Il ne s'agit pas tant d'une rectification subjective chez Agathon, que d'un changement de ton de Socrate et du dialogue tout entier.

⁴³² Notamment Reale, G., *Eros, demone mediatore*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 162-165.

Le discours de Diotime

Que dire à propos de Diotime ? Tout d'abord le fait que rien ne nous assure qu'elle ait jamais existé. Aussi bien ilamowitz-Moellendorf⁴³³ que R. G. Bury considèrent qu'elle est un personnage fictif⁴³⁴. Taylor, dans son ouvrage consacré à Platon, stipule par contre qu'elle était un personnage réel⁴³⁵, sous prétexte qu'il n'est pas dans les habitudes de Platon d'introduire des personnages de fiction. Pour nous ce débat n'a aucune importance, à ceci près qu'il soulève une question : pourquoi Platon introduit-il Diotime, qu'elle soit fictive ou réelle ? Et, plus précisément, quelle est l'intention de Platon, si tant est qu'il y en ait une, de faire exister une femme là où il s'agit d'un banquet d'hommes ? Que voudrait-il que nous comprenions à tout cela ? Il y a un point cependant à ne pas négliger : Platon affirme que Diotime a retardé la peste de dix ans - cela nous indiquerait-il qu'elle ne peut être pas un personnage réel ⁴³⁶ ? Mais s'il en est ainsi, pourquoi ce détour ? On ne peut manquer de souligner également l'homophonie entre la ville d'origine de Diotime, Mantinée, et le mot « mantis » (le devin), de telle sorte que nous aurions le calembour que l'on peut traduire ainsi : « Diotime de Mantinée = Honorée de Zeus (originaire) de Divination-ville »⁴³⁷. Signalons au passage que dans le *Ménexène*, Platon prétend que Périclès aurait été disciple d'Aspasie et, plus précisément, que l'oraison funèbre de Périclès aurait été écrite par Aspasie. Aussi bien le plus grand philosophe d'Athènes (Socrate), que son plus grand orateur (Périclès) auraient été disciples de femmes : « une prêtresse dans un cas, une courtisane dans l'autre »⁴³⁸. Nous adhérons à l'idée que Diotime (tout comme Aspasie) est une métaphore⁴³⁹. Mais de quoi sont-elles des métaphores ? Il n'y a qu'une femme, une étrangère (c'est bien le cas de

⁴³³ Brisson, L., *Le Banquet*, Introduction, pp. 28-29.

⁴³⁴ Bury, R.G. *The Symposium*, Cambridge, Heffer, 1909, p. xxxix (« Diotima is a fictitious personnage »).

⁴³⁵ Taylor, A.E., *Plato, The man and his work*, Methuen and Co., London, 1960, p. 224.

⁴³⁶ Selon une supposition de J.-C. Milner, qui considère d'ailleurs les « dix ans » ainsi que la référence à la peste comme une allusion homérique : les voyages d'Ulysse ont duré dix ans, de même que la guerre de Troie ; en ce qui concerne la peste, rappelons-nous du début de l'*Iliade* (Chant 1). Milner serait prêt à aller encore plus loin : Diotime est dans la position de la Muse au premier vers de l'*Iliade*, Socrate est dans la position du poète qui restitue ce que profère la Muse (communication personnelle). Signalons en passant que le chiffre homérique des « dix ans », revient par deux fois dans les *Lois*, à propos d'un personnage mythique, Epiménide, ce qui nous mettrait encore sur la piste de l'invention du personnage (*Lois I*, 642de), voir à ce propos le commentaire de Brisson, Introduction, p. 29, n. 4. Quant au rapprochement entre Ulysse et Socrate, voir aussi Strauss, *Sur le Banquet*, p. 202.

⁴³⁷ Brisson, L., *Le Banquet*, Introduction, p. 30, n. 2.

⁴³⁸ Brisson, L., *Le Banquet*, Introduction, p. 29.

⁴³⁹ Vidal-Naquet, P., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Champs-Flammarion, 1990, p. 105.

Diotime et d'Aspasie), qui peut « bloquer » les « conséquences funestes » du choix des hommes athéniens : si Diotime a retardé de dix ans la peste d'Athènes, c'est qu'elle aurait retardé aussi de dix ans la guerre du Péloponnèse⁴⁴⁰. Le point commun entre les étrangères Aspasie et Diotime est Périclès : Diotime a retardé de dix ans la peste de 430 (la guerre de Périclès), Aspasie a écrit l'oraison funèbre de l'orateur.

J.-F. Mattéi fait une remarque intéressante : tous les mythes, chez Platon, sont confiés à une voix étrangère⁴⁴¹. Peu importerait que le "mythe" d'Aristophane soit dit par un Athénien, comme le souligne Mattéi, ce qui compte c'est la manière dont le récit est structuré : le monologue plutôt que le dialogue, la narration plutôt que l'argumentation, l'image plus que le concept. La remarque de Mattéi concerne surtout le trait distinctif « étranger » : il faut un renversement, un étranger, un " - 1", pour que le mythe puisse apporter un « plus » par rapport au logos, à la dialectique. D'autant que Diotime est doublement étrangère, du fait qu'elle est une femme⁴⁴². Mais Socrate n'est-il pas le plus étranger des Athéniens, non seulement du fait de son "atopie" mais aussi et surtout du fait qu'il refuse l'exil et qu'il reste une sorte de "corps étranger" pour la cité ?

Lors d'un court échange avec Eryximaque, juste avant de prendre la parole, Socrate s'identifie à Diotime en disant avoir prédit de manière « prophétique » -avoir été un devin (μαντικῶς)- que le beau discours d'Agathon allait le mettre dans l'embarras. Diotime apparaît précisément au moment où il est question de la nature de l'amour, mais aussi au moment où la méthode de Socrate rencontre un point d'achoppement : « elle me réfutait précisément par ces raisons mêmes qui m'ont servi à l'égard d'Agathon : que, à s'en rapporter à mon propre langage, il devait n'être ni beau, ni bon » (201e). Son « propre langage » c'est sa méthode à lui, Socrate, méthode qui, semble-t-il, a aussi été utilisée par Diotime. En effet, si l'on en croit Socrate, non seulement il a employé, face à Diotime, les mêmes arguments qu'Agathon venait d'avancer auprès de lui mais, de plus, et nécessairement, Diotime avait utilisé avec lui la méthode que Socrate a déployée face à Agathon, puisqu'ils sont arrivés au même point d'achoppement : « Que dis-tu objectais-je à Diotime : l'Amour est-il donc laid et mauvais ? »! A ceci près qu'elle

⁴⁴⁰ C'est tout au moins notre interprétation des propos tenus par Vidal-Naquet, op. cit.

⁴⁴¹ *Le miroir du mythe*, pp. 4-5.

⁴⁴² Mentionnons au passage une hypothèse de J.-C. Milner : Diotime serait vierge. Si en tant que prêtresse, elle est obligée à la virginité, en tant que femme, elle est mise hors du jeu de toute cité (communication personnelle). La vierge est étrangère en tant que telle. De là le caractère paradoxal d'Athéna, souligné par N. Loraux. Voir aussi à ce propos l'ouvrage de Sissa, G., *Le corps virginal*, Paris, Vrin, 1987.

arrête la dérive socratique, non moins incontrôlable que celle d'Agathon : « Pas de blasphème ! s'écriait-elle alors ; ou te figures-tu, par hasard, que ce qui ne serait pas beau doive être nécessairement laid ? – Bien sûr ! », répond Socrate, toujours selon sa méthode, qui peut se résumer par « ce qui n'est pas blanc est noir ».

Examinons ce paradoxe, faute de quoi, la substitution de Socrate par Diotime serait un serpent qui se mord la queue. En effet, si nous poussions jusqu'au bout l'équivalence selon la quelle « Socrate le vieux est à Agathon ce que Diotime est à Socrate le jeune », nous devrions reconnaître que Socrate n'a jamais été vraiment initié, puisqu'il est en panne face à Agathon ! Ou, sans doute, tout en ayant été initié, il ne peut s'empêcher de se mettre à la place du maître pour répéter les mêmes erreurs de jugement qu'il avait commis en tant que non-initié. Il ne prouve qu'il a été initié que parce qu'il fait amende honorable et reconnaît avoir eu comme maître quelqu'un d'autre : Diotime. Plus que jamais, l'embarras de l'interlocuteur de Socrate n'est rien d'autre que l'embarras de Socrate lui-même, à ceci près qu'il affirme s'être tiré de cette situation grâce à une autre : pas d'auto-analyse donc chez Socrate !

L'intermédiaire

Après avoir « rectifié » la méthode de Socrate (« te figures-tu, par hasard, que ce qui ne serait pas beau doive être nécessairement laid ? »), Diotime continue son *élenkhos* face à lui, en évoquant les concepts de savoir et d'ignorance, ce qui nous renvoie sans doute à l'opposition « du vide et du plein », mais pour introduire autre chose, ce qu'elle appelle un « intermédiaire » :

Diotime : « Est-ce que, de même, ce qui n'est pas savant est ignorant ? Ou bien n'as-tu pas idée qu'entre science et ignorance il existe un intermédiaire ? (μεταξύ) ».

Socrate : « et quel est-il ? » (202a).

C'est à partir de cette question posée par Diotime que le style du *Banquet* change : dorénavant il ne s'agira plus de « dialogue » entre Socrate et Diotime, mais de la place que celle-ci prendra comme dépositaire d'un savoir. Avec la notion d'« intermédiaire », thème crucial chez Platon, on sort du système signifiant pour introduire autre chose qui

va au-delà du système du « pair-impair » (« ce qui n'est pas noir est blanc ») et, par là même, au-delà de l'opposition entre l'avoir et le désir qui semblait, jusqu'à maintenant, cerner le mieux l'idée de l'amour. Nous avançons ailleurs que le système « pair et impair », le système du signifiant, le système binaire tel que Socrate l'exerce dans sa dialectique, est un « domaine clos sur son propre registre »⁴⁴³. Or, avec Diotime on quitte cette loi du signifiant pour passer à un autre domaine qui garde un rapport étroit avec le mythe, qui échappe à l'épistémè telle que Socrate la déploie dans son élenkhos avec Agathon.

En effet, nous avons déjà vu qu'il y avait une ambiguïté quand il s'agissait du nom « éros », tantôt nom propre, tantôt nom commun, tantôt terme relatif introduit par le complément « de », tantôt terme équivoque, moyennant le génitif, où il signifie l'amour d'un objet ou la propre descendance. Cette équivoque est poussée jusqu'au bout par Lacan dans son commentaire, au point que, lorsqu'il commente cette partie du *Banquet*, il donne un exemple grammatical en français qui contient aussi implicitement une équivoque, avec la formule « un désir d'enfant » : cela peut signifier qu'on désire un enfant ou bien qu'un enfant désire. Cet exemple n'est pas sans rapport avec la définition d'éros telle qu'elle est présentée dans le *Banquet*. Eros « éros » (désire) le beau : donc il n'est pas beau, parce que le beau lui manque.

Mais cette explication « par le manque » diffère de l'explication de Diotime, car son « mythe » de la naissance d'Eros comme étant le produit de la conception entre un dieu - Poros, qu'on peut traduire par « ressource », celui qui a - et une mortelle, -Pénia, pauvreté, misère, celle qui n'a pas-, permet la coexistence du manque et de l'être. C'est parce que Pénia manque de tout qu'elle peut faire exister un être : éros. Son manque radical crée le manque mais aussi le désir qui peut le combler. Lacan profite de cette ouverture dans le dialogue, de ce changement de ton, pour démontrer qu'il y a bel et bien, avec l'abandon du système proprement socratique, un renversement de positions. En effet, si nous sommes habitués à que ce l'homme soit celui qui désire et la femme celle qui est désirée, nous voilà avec le mythe de la naissance d'Eros face à une aporie radicale : Pénia (qu'on nomme aussi *aporia*, celle qui n'a pas) est celle qui désire et c'est Poros, l'homme qui est désiré. Et Lacan d'ajouter : « voilà les choses dites

⁴⁴³ *Le Transfert*, p. 144.

clairement, c'est le masculin le désirable, le féminin le désirant »⁴⁴⁴. Il s'agit peut-être du seul renversement qui vaille ou, pour le dire autrement, l'étalon des tous les renversements que ce séminaire propose, et qui se résument au passage de l'aimé à l'aimant, à savoir la métaphore de l'amour.

Reprenons le texte du *Banquet*, au moment où Diotime réplique à Socrate à propos de l'existence d'un « intermédiaire » :

Diotime : « Est-ce que, de même, ce qui n'est pas savant est ignorant ? Ou bien n'as-tu pas idée qu'entre science et ignorance il existe un intermédiaire ? (μεταξύ) ».

Socrate : « et quel est-il ? »

Diotime : « Porter des jugements droits et sans être à même d'en donner justification », Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι (202a).

Donnons à cette réponse de Diotime toute la place qu'elle mérite, car il s'agit sans doute du vrai point tournant du *Banquet* : il se superpose à la remarque que nous venons de faire à propos de Pénia et de l'« activité » féminine. Il serait facile de réduire la question aux coordonnées platoniciennes connues et affirmer qu'il s'agit ici de donner une place à la doxa, s'affranchir de l'épistème, laisser la parole au mythe. Lacan attire notre attention et nous demande de bien nous apercevoir du paradoxe que cette phrase de Diotime implique. D'abord, il se permet de faire un rapprochement entre la phrase ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι et sa formule « aimer c'est donner ce qu'on n'a pas ». Mais ensuite, il prend des précautions et précise son extrapolation : « C'est exactement la formule [« aimer c'est donner ce qu'on n'a pas »], calquée à propos du discours. Il s'agit là de donner un discours, une explication valable, sans l'avoir »⁴⁴⁵. Voici notre humble traduction de la phrase citée ci-dessus : « sans avoir d'explication à donner (ou de raison à fournir) ». Mais ne nous attardons pas sur la pertinence du rapprochement opéré par Lacan, interrogeons plutôt la légitimité de sa remarque : partons de l'idée qu'il veut poser les bases de sa conception de l'amour et, particulièrement, de ce qu'il nomme « les ressorts de l'amour ». En effet, Lacan, en voulant rendre compte d'un renversement qui

⁴⁴⁴ *Le Transfert*, p. 150.

⁴⁴⁵ *Le Transfert*, p. 150.

est à la base de ce qu'il nomme « la métaphore de l'amour », place ce renversement précisément dans ce changement de rôles habituels : alors que selon Freud c'est la « libido » qui est masculine, et que le masculin a le rôle actif, Lacan signale que, bien au contraire, c'est Pénia, une femme, qu'est l'éraстès. Pourquoi placer à cet endroit la dialectique de l'amour et de l'avoir si ce n'est dans le but de montrer qu'il y a bel et bien renversement ?

La formule que Lacan avait avancée quelques années auparavant trouve ici toute sa pertinence : « aimer c'est donner ce qu'on n'a pas ». Cette formule qui peut passer pour poétique est, en réalité, d'une écrasante quotidienneté. Une femme, qui dit avoir eu une vie difficile, parle de sa fille en disant « je veux lui donner tout ce que je n'ai jamais eu ». Voilà le désir dans sa dépendance au signifiant : cette femme désire pour sa fille *autre chose* que ce qu'elle a, désire justement ce qu'elle n'a jamais eu. Cela peut paraître paradoxal car, comment peut-on donner ce qu'on n'a pas ? Ce qu'on n'a jamais eu ? Mais on n'a pas besoin d'avoir pour donner et encore moins pour désirer, bien au contraire : moins on a eu, plus on désire, et plus on peut donner ce que l'on fait exister à la place du manque. C'est la leçon du *Banquet*. L'exemple que nous donnons ici ne nous semble pas choisi au hasard, compte tenu du fait que Diotime introduit, à la place du manque, le désir d'enfanter. Toute mère veut donner ce qu'elle n'a pas : elle « donne » parce qu'elle désire, et c'est parce qu'elle est frappée par ce manque qu'elle n'est pas « toute » pour l'enfant – elle s'adresse à l'enfant en tant que désirante de ce quelque chose qui lui manque. A son tour, on pourrait aussi affirmer que l'enfant n'est pas tout pour elle non plus, puisqu'il n'est pas sûr que l'enfant puisse la « remplir » complètement. Après tout, comment un objet du désir que nous ne connaissons pas encore peut-il répondre à ce que l'on désire ? C'est peut-être ce qui fait la différence entre la mère et la femme - avant qu'elle devienne éventuellement mère : elle peut tout donner (à l'homme), mais à condition d'être toute pour lui, un objet du désir de l'homme, un objet d'échange qui circule dans la voie du désir. Même la mère qui avoue que son enfant est « tout » pour elle, ne fait qu'avouer qu'elle-même n'est pas toute pour lui, puisqu'il lui manque son enfant pour la compléter.

Reprenons donc la formule de Lacan, car celui-ci considère que c'est de cela dont parle Diotime quand elle affirme qu'entre le savoir et l'ignorance il y a une position intermédiaire qui consiste à « porter des jugements droits et sans être à même d'en donner justification ». Jusqu'à maintenant le savant pouvait « remplir » l'ignorant : on

comprenait ainsi l'essentiel du système pédérastique. Maintenant on n'aurait plus besoin de « remplir » le vide : on peut, sans avoir de connaissances, « porter des jugements droits ».

Nous devons ainsi nous émanciper de l'idée selon laquelle c'est celui qui sait qui remplit l'ignorant, tout comme nous devons relativiser l'idée reçue selon laquelle l'homme est actif et la femme passive. Il ne s'agit plus de la dialectique de l'avoir et de la possession comme élément nécessaire à la notion d'amour et de transmission : que veut dire « aimer c'est donner ce que l'on n'a pas » sinon le fait que, concernant l'amour, on doit se situer par rapport à l'être et non pas par rapport à l'avoir, la possession ? Quelle que soit la pertinence du rapprochement fait par Lacan entre ortho-doxa et sa formulation sur l'amour et l'avoir, nous entrevoyons sa démarche qui est celle de situer l'amour comme une production de l'être, de l'être qui s'affranchit de la possession, et qui « donne » dans l'amour plus que ce qu'il *est* et plus que ce qu'il voudrait donner.

Le mythe de la naissance d'Eros

Inutile de raconter le mythe de la naissance d'Eros, tant il est connu : rappelons seulement le caractère « paradoxal » qui implique que ce soit la femme qui désire, qui a le rôle de l'amant, qui a la part active dans la conception d'Eros. Ce n'est certainement pas un détail négligeable, surtout si l'on songe au fait qu'elle est engrossée non seulement par un homme, mais surtout par un dieu. Ajoutons à cela que c'est d'un désir d'enfantement que nous parle Diotime au moment de dévoiler à Socrate la nature de l'amour.

De plus, comme chacun le sait, Diotime conteste la conception des *hoi polloi*, des Agathon, selon laquelle Eros est beau : pourtant elle affirme, comme les *hoi polloi*, que l'amour est un désir du beau - ce en quoi, sur ce point du moins, elle n'est pas très originale. Eros est amour (désir) de ce qui est beau (204d), c'est bien le propos de Socrate, que Diotime reprend dans son discours. Ces différentes propositions, nous les trouvons formulées à plusieurs reprises dans le dialogue ; il serait laborieux de les reprendre une à une, mais citons Luc Brisson qui déplie cet ensemble de propos ainsi :

- 1) « 204d3-7 : le désir (éros) pour les belles choses (kala) est le désir de les posséder

- 2) 204d8-e4 : le désir (éros) pour les bonnes choses (agatha) est le désir de les posséder
- 3) 204e5-205a4 : posséder les bonnes choses (agatha), c'est être heureux (eudaimon)
- 4) 205a5-8 : tous les hommes désirent nécessairement être heureux
- 5) 205a5-8 : ce désir universel est éros
- 6) 205d1-206a8 : tout éros est désir de posséder ce qui est bon (agathon)
- 7) 206a9-13 : et il s'agit là d'un désir de possession perpétuelle. »

Quant au désir de possession perpétuelle du beau, c'est comme si, après-coup, Diotime répondait à l'objection faite par Socrate à Agathon, selon laquelle le riche désire être riche, aporie qui démontrerait que nous ne désirons pas ce qui nous manque, puisque le riche ne manque pas de richesse. La solution fournie est que le riche désire être « perpétuellement » riche. Mais peut-on imaginer une possession perpétuelle ? N'est-ce pas une contradiction si l'on pense que le désir s'éteint à peine satisfait ? Le caractère perpétuel vise plus l'immortalité que la possession, il vise plus l'être que l'avoir. Mais n'est-ce pas l'être du sujet qui désire la possession de l'autre, sous-entendant que cette possession n'est autre chose que son propre être à lui ? N'est-ce pas cela qui caractérise la nature de l'éristès ? Nous l'avons déjà suggéré : c'est l'introduction de Pénia qui marque un tournant dans le *Banquet*. Une question donc s'impose : quand elle vole la pénétration à Poros, vise-t-elle la possession ou manifeste-t-elle par là un manque à être qui ne saurait se contenter de la possession d'un objet ?

Anagrammes

Revenons à Pénia. Par un habile jeu d'analyses, J.-C. Milner décèle dans *pornos* (débauché) une sorte d'anagramme qui combine Poros et Pénia. Inversement, selon lui, Eros reprend la voyelle /e/ qui manque à Poros et la consonne /r/ qui manque à Pénia, mais ne reprend pas la consonne /p/ qui leur est commune. On peut même ajouter, toujours selon Milner, que la voyelle /a/ qui manque à Poros nous la trouvons dans « *erôs* = *eraos* » (voir le verbe *erân*). On pourrait dans le premier cas parler d'un anagramme par conjonction et dans le deuxième cas d'anagramme par disjonction. En quoi cette construction nous éclaire-t-elle ? L'idée est que si l'on prend ce qui se trouve

dans l'un et/ou dans l'autre, on trouve la licence sexuelle (pornos = mélange de moyens, Poros, et de misère, Pénia). L'éros naît de ce qui manque à l'un et à l'autre⁴⁴⁶. Mais pourquoi Pénia désire-t-elle ? Est-ce à la pauvreté de désirer ? Pourquoi Pénia est-elle pauvre ?

Là où était Pénia, le riche doit advenir

En effet, si l'on part de l'accouplement entre Poros (ressource) et Pénia (pauvreté) et si, comme le suggère Strauss, le personnage de Pénia est inspiré par la pièce d'Aristophane (*Ploutos*)⁴⁴⁷, pourquoi Platon n'imiterait-il pas Aristophane en faisant naître Eros du couple de Ploutos et de Pénia ? La racine « π ο τ - » figure à sept reprises dans le *Banquet*. Qui plus est, Ploutos, la richesse, est évoqué dans l'élenkhos entre Socrate et Agathon, concernant un point très précis que nous venons de rappeler. Il s'agit d'une part de la rectification opérée sur Agathon, où celui-ci s'aperçoit que ce qui n'est pas beau n'est pas forcément laid, mais, d'autre part et surtout, il s'agit de l'introduction du manque au cœur même du désir. Souvenons-nous du passage déjà commenté où Socrate se débrouille pour arguer que si l'on désire, on ne peut que désirer ce dont on manque : comment résoudre l'apparente contradiction selon laquelle celui qui est en pleine santé désire la santé ? Et, plus précisément, comment comprendre qu'un riche désire être riche ? Si je suis en bonne santé, je désire toujours l'être, et je ferais de même quant à la richesse : ἐγὼ ὑγιαίνων βού ομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ π ο τ ν βού ομαι καὶ π ο τεῖν (200c). Socrate formule donc à peu près ceci : « ton désir ne peut tomber que sur l'avenir »⁴⁴⁸. Celui qui est riche mesure son désir en fonction d'une éventuelle pauvreté, tout comme Ploutos d'Aristophane, dieu de la richesse, déambule avec l'aspect d'un clochard. Mais ce paradoxe que nous rencontrons dans le personnage Ploutos ne ressemble-t-il pas à la description d'Eros donnée par Diotime ? Diotime affirme que « tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il meurt ; puis il revit de nouveau (...) *Sans cesse pourtant s'écoule entre ses doigts le profit de ces expédients* ; si bien que jamais Amour n'est ni dans le dénûment, ni dans l'opulence ὥστε ο τε πορεῖ "Ερως ποτὲ ο τε πλουτεῖ (203e5, nous soulignons).

Léo Strauss stipule que le personnage Pénia du *Banquet* provient du personnage

⁴⁴⁶ Milner, J.-C. (communication personnelle).

⁴⁴⁷ *Sur le Banquet*, p. 223.

⁴⁴⁸ Le manque aurait une incidence aussi bien sur le présent (synchronie) que sur l'avenir (diachronie).

homonyme d'une comédie d'Aristophane. En effet, dans *Ploutos*, la pièce d'Aristophane où Ploutos, dieu de la richesse, est très pauvre et aveugle, on rencontre également Pénia, la pauvreté, qui énonce que c'est grâce à elle que l'on travaille et qu'on devient riche. Strauss considère que cette affirmation de Pénia est « raisonnable », car on peut concevoir qu'une certaine pauvreté est à la base de tout désir de richesse, de même qu'un manque est à la base de tout désir. Un des personnages principaux de la pièce, Chrémyle, rejette la proposition raisonnable de Pénia, proposition qui ressemble au « discours juste » que l'on rencontre dans la comédie *Les Nuées*. Strauss se demande « qu'est-ce qui rend déraisonnable la raison ? », ce qui sous-entend qu'il y aurait une raison, celle de Pénia, et donc un discours supposé être raisonnable, sensé, dans cette pièce d'Aristophane. Strauss poursuit : « Le point fort [de l'argumentation de Pénia] est que la richesse vient du travail humain ». En effet, comme le dit le personnage « La vie de mendiant dont tu parles consiste à vivre sans rien avoir ; celle du pauvre, à vivre en épargnant et en s'appliquant à ses travaux » (*Ploutos*, v. 550-4). « Cependant, poursuit Strauss, cette vérité est contredite par la prémisse fondamentale de la pièce [qui suppose que] la richesse est un dieu dont la simple présence à côté d'un homme fait de lui un homme riche »⁴⁴⁹, autrement dit, il existe un dieu, Ploutos, « qui n'a pas besoin de Pénia comme sa base ». Et qu'elle est cette base ? Celle selon laquelle c'est par le travail qu'on devient riche ou, ce qui revient au même, celle qui affirme qu'il faut être pauvre afin de pouvoir désirer/travailler et devenir ainsi riche. Strauss termine son propos ainsi : « de sorte que le rétablissement de son état premier [la richesse] coïncide avec la complète disparition de Pénia »⁴⁵⁰ et, peut-on ajouter, inversement : il faut la présence à un moment donné de cette dernière pour devenir riche⁴⁵¹. Ainsi, la « prémisse fondamentale de la pièce » va à l'encontre cette vérité : il n'y a qu'en étant pauvre que l'on devient riche. On pourrait ainsi préciser, cela nous rendrait service, que de même que l'on ne devient pas savant « par contact », comme le pense Agathon au début du *Banquet*, de même, on ne saurait devenir riche par la simple présence de Ploutos : raisonnablement donc, on ne peut que rejeter la « prémisse fondamentale » de la pièce.

La prémisse « raisonnable » de Pénia, qui veut que c'est par la pauvreté qu'on désire

⁴⁴⁹ Strauss, L., *Socrate et Aristophane*, Editions de l'éclat, 1993, p. 376.

⁴⁵⁰ *Socrate et Aristophane*, p. 367.

⁴⁵¹ « Chez l'amoureux il y a à la fois la richesse et la pauvreté (...) la pauvreté [est] la racine des deux », *Sur le Banquet*, p. 258.

devenir riche, participe donc d'une sorte de feed-back, comme on a pu le formuler dans la théorie de l'information : il faut la pauvreté (Pénia) pour désirer et pour travailler et devenir riche mais, dès que l'on devient riche, on tombe dans la pauvreté à nouveau car on dilapide la fortune, comme le montre l'exemple de Ploutos, dieu de la richesse, qui déambule comme un clochard. Quitte à nous répéter : la prémisse fondamentale de *Ploutos*, prémisse déraisonnable, est que l'on peut devenir riche par la seule présence du dieu. Cette prémisse méconnaît le bon sens, celui qui énonce qu'« il faut travailler pour être riche » (donc qu'il faut avant être pauvre). De plus, la prémisse fondamentale (erronée) de la pièce, s'impose au prix de méconnaître une évidence : même Ploutos, dieu de la richesse, doit être pauvre pour devenir riche. C'est la raison pour laquelle Pénia est le pendant nécessaire et non contingent de Ploutos. Le parallèle nous paraît évident : Eros n'est pas beau du moment qu'il cherche le beau, Ploutos est pauvre du moment qu'il désire la richesse. Pénia recèle une vérité : il faut être pauvre pour devenir riche, inversement, quand on est riche, on est pas à l'abri de l'indigence, bien au contraire, cette dernière devient le passage obligé en raison de la dilapidation de la fortune. Strauss précise que la thèse raisonnable de Pénia est rendue manifestement absurde par la simple existence de Ploutos ; on pourrait également affirmer le contraire : la thèse de Pénia (il faut être pauvre pour devenir riche) est confirmée par l'existence de Ploutos – il est pauvre, faisant ainsi exister la richesse et, réciproquement, c'est la richesse qui l'épuise, en le condamnant à la pauvreté, à cause des hommes « Injustes »⁴⁵².

Résumons le possible parallèle entre le personnage Ploutos d'Aristophane et l'Eros de Platon, parallèle que nous reconnaissons être entièrement de notre cru et non pas un exercice auquel Platon se serait livré intentionnellement :

- 1) Eros ne peut être beau, du moment qu'il cherche le beau (201b) ;
- 2) Eros naît et meurt plusieurs fois dans la même journée : car quand il est satisfait, il s'éteint ;
- 3) Quand Ploutos rend riche quelqu'un d'injuste, puisqu'il est aveugle, le bénéficiaire dilapide ses biens, de telle sorte que Ploutos, la richesse, devient

⁴⁵² Ploutos est aveugle, à cause du châtement infligé par Zeus, jaloux de sa puissance : comme il est aveugle, il fait devenir riche aussi bien les bons gens que les méchants, ce sont ces derniers qui profitent de lui et le laissent dans la misère, d'où sa pauvreté. Mais à nos yeux ce n'est pas si simple. Le châtement de Zeus est nécessaire et non contingent : nous sommes tous châtiés par Zeus, comme le prouve le mythe d'Aristophane – l'Aristophane du *Banquet*.

pauvre⁴⁵³, tout comme Eros meurt une fois satisfait ;

- 4) La nature d'Eros est identique, sur ce point, à la nature de Ploutos : après tout, Platon ne dit-il pas que l'aimant est aveugle⁴⁵⁴ ?
- 5) Ploutos, parce qu'il est le dieu de la richesse, est pauvre, de même qu'Eros, le dieu de l'Amour, est en manque (il dort à la belle étoile, est affamé, etc.).
- 6) Le modèle de la Pénia platonicienne est son homonyme aristophanesque, mais le modèle d'Eros est Ploutos.

La phrase que nous soulignons plus haut et qui définit Eros (« Sans cesse pourtant s'écoule entre ses doigts le profits de ces expédients ») nous semble le point pivot autour duquel Eros devient un intermédiaire. Ploutos, tout comme Eros, serait un démon.

La Tromperie et le manque

Reprenons notre raisonnement sur le rôle de Pénia : le rapport Pénia/Eros/Poros contient, déplié, le rapport Pénia/Ploutos de la pièce d'Aristophane. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse nécessairement d'un art d'écrire intentionnel de Platon : c'est un rapprochement que nous avançons. La ressemblance Eros/Ploutos peut s'énoncer ainsi : « quand on est riche, on est pauvre ». Dans le *Banquet*, on lit d'abord qu'Eros, à cause de sa mère, est toujours pauvre et qu'il est à l'affût de tout ce qui est beau et de ce qui est bon : de ce fait, il n'est ni délicat ni beau [203c] – il serait donc laid, comme sa mère. Mais la fin de la phrase dit *hoi polloi*, ce qui ne peut avoir qu'une connotation négative chez Platon⁴⁵⁵. Autrement dit, contrairement à ce qui pensent « les gens », Eros n'est pas beau, mais cela veut-il dire qu'il est laid ? La question ne peut être négligée, si l'on pense que cette affirmation, connotée négativement, englobe les propos d'Agathon et, par là-même, la méthode d'Agathon-Socrate : ce qui n'est pas beau doit-il nécessairement être laid ? La « thèse » de Diotime dit précisément le contraire : si Eros est un démon c'est surtout parce que sa nature échappe à l'épistémè « humaine », si l'on peut s'exprimer ainsi. Eros est un « intermédiaire », il n'est ni l'un ni l'autre ou, ce qui revient au même, il

⁴⁵³ Milanezi, S., *Ploutos*, Introduction, Les Belles Lettres, p. XIII.

⁴⁵⁴ *Les Lois* 731e.

⁴⁵⁵ Brisson, *Le Banquet*, p. 210, n. 399.

est les deux choses à la fois. Mais cet intermédiaire ne suppose aucune « négativité », il n'est pas un terme négatif, mais une notion positive⁴⁵⁶.

Diotime nous dit également qu'Eros ne cesse de tramer des ruses pour parvenir à ses fins Κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἡγαθοῖς (203d), comme son père. Poros est rusé, et cela à cause de sa mère, Métis. Poros est rusé, mais il ne peut éviter d'être trompé par Pénia. Ainsi, dans le *Banquet*, il est dit que Pénia leurre en raison de son manque-à-être et pour avoir un enfant de Poros : Ἡ οὐκ ἔχουσα Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ὑπόλειπον παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου (203b). Pénia trompe Poros parce qu'elle veut devenir mère, parce qu'elle ne veut pas rester vierge. Son manque est tel qu'elle est encore plus rusée que Poros. Pour reprendre notre raisonnement préalable sur Ploutos, on peut penser qu'elle trompe Poros de la même manière que les « Injustes » trompent Ploutos, parce que celui-ci est aveugle. Poros aussi est « aveugle » dans une certaine mesure, il ne sait pas ce qu'il fait : en la rendant « riche », « remplie », il ne voit pas la laideur de Pénia, parce qu'il dort, il la « ressource » sans savoir qui en est le bénéficiaire. Et c'est précisément dans la pièce d'Aristophane que Pénia s'oppose violemment à l'entreprise de Chrémyle, qui veut rendre la vue à Ploutos. La pauvreté et le manque obligent à tromper, la littérature espagnole picaresque exploite assez bien le sujet : on est obligé de tromper le puissant. Mais la leçon du *Banquet*, si l'on suit la lecture faite par Lacan, ne dit-elle pas plutôt le contraire, à savoir que c'est celui qui désire (et qui manque) qui se leurre sur l'objet de son désir ? Le beau n'apparaît que comme un mirage fondamental de l'être, être caractérisé par son manque : le bien-aimé n'est pas cet objet qui pourrait combler le manque chez l'éraстès.

Le démon intermédiaire : Pénia et Alceste rediviva

Eros est un démon. Que savons-nous sur les démons dans l'antiquité grecque ? Comme l'indique Hild, dans un ouvrage ancien mais capital ⁴⁵⁷, c'est dans la pièce *Alceste* qu'Euripide parle d'Alceste comme d'un démon Αὐτὰ ποτὲ προύθαν'

νδρός, νῦν δ' ἔστι μάκαιρα δαίμων⁴⁵⁸. Il indique également la possibilité de l'existence de « démons mortels » (daimôn thnetos) chez les Grecs. Qu'est-ce que cela devrait nous

⁴⁵⁶ Souilhé, J., *La notion platonicienne d'Intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919, p. 55.

⁴⁵⁷ Hild, Joseph-Antoine, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Hachette, 1881, p. 199.

inspirer ? Nous avons pu affirmer, dans notre premier chapitre, qu'Alceste était l'anti-exemple de la métaphore de l'amour. Nous avons même écrit qu'elle mourait en tant qu'aimée, qu'aucun changement subjectif ne s'accomplissait en elle et qu'elle faisait un vrai passage l'acte en mourant à la place d'Admète, à l'instar de la « jeune homosexuelle », patiente de Freud. Autrement dit, il faut être habité par un démon pour agir de la sorte, être plus qu'un aimant, et même sortir du couple habituel de l'aimé et de l'aimant. Pour Alceste, il s'agit d'autre chose. Strauss stipule que Pénia n'est pas humaine, qu'elle est à moitié divine, qu'elle est un démon⁴⁵⁹. Tout comme dans le cas d'Alceste, Pénia serait un démon. Ainsi, il faut outrepasser en quelque sorte la dialectique de l'éroménos et l'érastès pour qu'il puisse y avoir renversement, création de l'amour comme tel (Eros). Il paraît clair que le mythe de la naissance d'Eros nous montre un cas d'exception, une conjonction entre deux êtres qui ne cachent pas leur nature divine. Mais il est signifié aussi que l'amour est, par définition, divin.

Nous nous rapprochons ainsi d'une version exceptionnelle de l'amour et, par là-même, de ce que l'amour a d'exceptionnel. Il est exceptionnel parce qu'il opère un renversement, une création inédite chaque fois qu'il y a amour, c'est-à-dire chaque fois qu'un éroménos devient érastès. C'est ainsi qu'il n'y a que Pénia qui compte. Mais pour quelle raison ? Revenons à Strauss, puisqu'il nous sert aussi de guide dans notre recherche : il évoque la Pénia de *Ploutos*, en faisant l'hypothèse qu'elle sert de modèle à la Pénia du *Banquet*, et que ce serait là le véritable hommage que Platon rend à l'auteur comique. Pourquoi nous intéresse-t-elle ? Pénia ne serait pas la pauvreté absolue, sans ressources, c'est pourquoi son rôle est fondamental : elle est la part active, sans qui il n'y aurait jamais eu d'Eros. En même temps elle est loin de respecter les lois, son passage à l'acte n'est pas un mariage où l'on simule un rapt : elle rentre par effraction dans une sorte de « rapt inversé »⁴⁶⁰. Lacan le souligne sans ambiguïté : « la féminine Aporia, c'est l'érastès, la désirante originelle dans sa position véritablement féminine (...) elle n'a rien d'éroménos »⁴⁶¹. Dans la mesure où Eros hérite d'elle ses traits les plus décisifs (un désir

⁴⁵⁸ Euripide, *Alceste*, v. 1022-3.

⁴⁵⁹ Sur *Le Banquet*, p. 223-225.

⁴⁶⁰ En lisant Fustel de Coulanges, on constate que l'hymne "hyménée" était chanté avant que "la jeune fille" à peine mariée ne rentre dans sa nouvelle maison mais, détail important (assez connu), elle "n'entre pas d'elle-même dans sa nouvelle demeure", c'est son mari qui l'y introduit tout en simulant un rapt. L'auteur explique ceci par le fait que la jeune fille "n'a aucun droit" (Fustel de Coulanges, *La cité Antique*, Flammarion, 1984, p. 77). Elle est "étrangère", entre guillemets, et ce n'est que par le biais du mari qu'elle peut être intégrée à la cité. On voit la différence avec Pénia qui "vole" le fils à son mari, on dehors des lois de la cité.

⁴⁶¹ *Le Transfert*, p. 160.

indestructible, désirant toujours et encore, manquant de choses mais remplie d'ambition), il doit tout à sa mère. Si Pénia, comme Alceste, est un démon, alors nous pouvons isoler l'axe suivant : Alceste-Pénia. Mais ne faudrait-il pas ajouter aussi Diotime, femme et étrangère ? Comme le rappelle Krüger⁴⁶², dans le *Phèdre*, il est dit que c'est le propre d'Eros d'enseigner la « techné érotique » (257a), l'initiation aux mystères de l'érotique : Diotime serait ainsi elle aussi l'Eros incarné, soit un démon. Par ailleurs, si Diotime a retardé la peste de dix ans, ce sur quoi Lacan aussi attire notre attention, c'est que, comme l'affirme Krüger, elle a, de même que Pénia, une supériorité surhumaine, elle est soit un dieu, soit un démon⁴⁶³.

Nous étudierons dans le prochain chapitre l'importance de la notion d'agalma, mais notons que dans un article de René Vallois sur l'agalma, écrit à partir de traces archéologiques, on découvre que celui-ci pouvait être corrélé au phallus, aux Silènes et au daimon⁴⁶⁴. En un certain sens, c'est le démon, à moitié divin, qui ne craint pas la castration, qui ne mesure pas les risques, qui s'empare de cette aura qu'on peut appeler « agalma » et qui déclenche l'amour. On sait que Socrate sera comparé à un Silène, statue qui contiendrait, malgré sa laideur, une puissance divine à l'intérieur. Les personnages affectés par ce désir indestructible seraient donc Pénia et Alceste, mais aussi Socrate, avec cette pseudo-pauvreté formulée par Lacan dans son séminaire, formule sur laquelle nous reviendrons : "plus il désire, plus il devient lui-même désirable"⁴⁶⁵, qui donc ? le démon, Socrate, mais aussi l'analyste.

Action du démon

Quelle est donc la fonction de ce démon ? Il est intéressant de comparer les différentes traductions françaises d'une même phrase grecque : ἐν μέσῳ δὲ ὅν μφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι (202e). En effet, puisqu'il s'agit de la fonction d'éros, il ne nous semble pas négligeable de saisir toute sa portée : comment agit-il ? Comment parvient-il à accomplir son désir ? Voici les différentes versions : « Les démons entretiennent l'harmonie de ces deux sphères : ils sont le lien qui unit le grand

⁴⁶² *Ragione e Passione*, p. 142.

⁴⁶³ *Ragione e Passione*, p. 142.

⁴⁶⁴ Vallois, R., « L'agalma des Dionysies de Delos », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 46, 1922, p. 96.

⁴⁶⁵ *Le transfert*, p. 158.

tout », écrit V. Cousin ; « puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, [ils permettent] de combler le vide », écrit Robin ; « il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers », traduit Brisson. Qu'est-ce qui permettrait à V. Cousin de parler d'harmonie et des sphères alors que ces termes ne sont pas évoqués dans le texte grec ? L'harmonie comme telle, proposée par Eryximaque, avait déjà été réfutée par Aristophane et ses « bruits corporels ». Ensuite, c'est déjà trop harmoniser l'harmonie que d'introduire la notion de sphère, même si la traduction l'emploie au sens figuré. Quant à la traduction de Robin, elle serait exacte, si ce n'est qu'il introduit le mot « vide » là où il n'y est pas : puisque nous avons donné une certaine importance à la paire « vide/plein », cela nous paraît un forçage que d'introduire le contraire du « plein » (συνπληροῖ), alors qu'il n'est pas mentionné dans le texte. Brisson traduit « remplir l'intervalle », ce qui approche le plus, nous semble-t-il, le texte original puisqu'il est question de la « distance » qui sépare les dieux des hommes. L'intermédiaire (μεταξύ) remplit l'intervalle. Fort bien. Mais la traduction de Robin, même inexacte sur un point (le mot « vide » n'apparaît pas), a des chances d'être vraie pour la paire signifiante évoquée à l'instant : s'il s'agit de remplir (συνπληροῖ) et si ce remplissage fait partie de la définition de l'amour, pourquoi ne pas évoquer son contraire hydraulique, à savoir le vide ? Pour le dire d'un mot : si l'intermédiaire remplit l'intervalle, c'est parce qu'il est autre chose que la dialectique du plein et du vide.

« Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel »

Donc, il s'agit de tout autre chose que de la dialectique du plein et du vide. Diotime définit ainsi un « degré particulier de l'être »⁴⁶⁶, qui se trouve être un intermédiaire entre les dieux et les mortels. Que penser de cette conception d'un Δαίμων μέγας ? Elle ne se trouve nullement chez Homère, pour qui il n'y a que les dieux qui participent à la puissance démonique. Par contre, la notion d'être intermédiaire se trouve bel et bien chez Hésiode : « ce qui appartient en propre à Hésiode c'est d'avoir appelé Démons des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes »⁴⁶⁷.

Lacan a naturellement son mot à dire sur cette notion d'intermédiaire : elle lui semble bel et bien nécessaire, notamment pour la différentier d'une quelconque « négativité ». Il

⁴⁶⁶ *Ragione e Passione*, p. 148.

⁴⁶⁷ Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, p. 10.

se peut, en effet, que l'intermédiaire dont il est question soit un « ni...ni ». A première vue, cette construction grammaticale, logique, paraît faite pour exprimer une négativité, de même que n'importe quel mot qui commence par le « a » ou le « in » privatif, par exemple : le mot inconscient. On connaît bien la position de Lacan à propos du mot « inconscient »⁴⁶⁸ : il ne lui semble pas aller de soi, en raison, précisément, du fait d'être un mot privatif.

Quant à la notion d'intermédiaire, Lacan soutient ceci : « Nous ne saurions nous contenter d'une définition aussi abstraite, voire négative, de l'intermédiaire. C'est ici que notre locutrice fait intervenir la notion du démonique, comme intermédiaire entre les immortels et les mortels, entre les dieux et les hommes. Notion ici essentielle à évoquer, en ce qu'elle confirme ce que je vous ai dit que nous devions penser de ce que sont les dieux, à savoir qu'ils appartiennent au champ du réel. Les dieux existent, leur existence n'est point ici contestée. »⁴⁶⁹. Autrement dit, l'intermédiaire en tant que démon est une manifestation du réel et non une simple négativité, comme c'était le cas lors du discours d'Agathon. Au risque de nous répéter : il est une positivité et, de ce fait, il ne peut être totalement pris dans le système symbolique car il est irréductible au langage. Tôt ou tard, nous sommes sûr qu'il va se manifester aux hommes, aussi bien pendant leur éveil que pendant leur sommeil (*Banquet*, 203a)⁴⁷⁰.

Diotime formule deux propositions en principe contradictoires : d'une part, les dieux ne se mélangent pas avec les hommes et, d'autre part, Pénia, une mortelle, se fait faire un enfant par un dieu. C'est sans doute cette contradiction qui autorise Strauss à avancer son hypothèse sur la nature démonique de Pénia, même s'il ne le spécifie pas : puisque les dieux et les hommes ne se mêlent pas, Pénia ne peut être une mortelle – elle est donc un démon. L'intermédiaire, quant à lui, se manifeste comme du réel, à l'instar de Pénia, qui fait irruption dans le banquet des dieux, un peu comme Diotime, mais aussi comme Alcibiade.

⁴⁶⁸ Lacan, J., *Télévision, Autres écrits*, op cit.

⁴⁶⁹ *Le Transfert*, p. 151.

⁴⁷⁰ La remarque faite par Lacan à propos de la traduction de *θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους* est intéressante. On traduit par la communication faite « des dieux aux hommes », alors que le datif *θεοῖς* pourrait faire penser qu'il faudrait traduire par « aux dieux ». Cela aurait son importance, si l'on pense que celui qui est possédé par l'amour atteint une dignité divine : c'est aussi ce qu'insinue un Strauss, lorsqu'il considère que Pénia est de nature divine voire démoniaque.

Eros et le savoir : le secret de Pénia

Maintenant faisons le point quant au savoir : pour Diotime, Eros est-il dans l'ignorance ou dans la sagesse ? Il est intéressant de remarquer que pour elle Eros est aussi un intermédiaire entre la sagesse et l'ignorance : quant au savoir, il est clair qu'il n'est pas un dieu, car aucun dieu ne veut savoir – il sait déjà (201a). Mais il n'est pas non plus dans l'ignorance pure et simple, car un ignorant ne veut rien savoir, même et surtout parce qu'il ignore qu'il est ignorant (201a). Que dire sur ce statut intermédiaire entre l'ignorance et le savoir, termes dont il est question dès le début du dialogue ? Il est dit que le savoir ne se transmet pas du plein au vide, il faut donc penser à une autre manière de transmission, car la pédérastie ne saurait en être le dernier mot.

Nous devons à nouveau tourner notre attention vers Pénia : ce n'est pas pour rien qu'un des centres gravitationnels du dialogue tourne autour du mythe raconté par Diotime et, selon nous, sur le personnage de Pénia, sorte d'Alceste *rediviva*. Autant dire que le centre gravitationnel du *Banquet* est Pénia, personnage qui nous rappellera Alceste, qui se substitue à Admète. Admète est aussi lâche que Poros, mais leur présence est nécessaire. Voici donc le secret de Pénia : elle manque (« vide »), mais elle sait (« plein ») qu'elle manque et qu'elle est pauvre. Elle dévoile l'essentiel de la pauvreté qui est non pas de ne rien avoir, mais de ne rien être. Son statut est paradoxal et elle ne peut être qu'un démon : elle manque, mais elle sait qu'elle manque. Pour le dire autrement : elle ne sait rien, sauf le fait qu'elle manque de tout. Elle ne sait rien, sauf le fait que, par son manque essentiel, par sa pauvreté, elle est la plus à même de personnifier ce qui est du ressort de l'amour. On peut dire que jusqu'à son apparition, nous n'avons que des élucubrations « théoriques » sur le manque. Socrate ne peut faire qu'une élaboration intellectuelle sur le manque impliqué dans l'amour ou bien évoquer sa rencontre avec Diotime. Pénia, par contre, sait non seulement qu'elle n'a rien, mais aussi et surtout qu'elle n'est rien.

A partir de quand devient-on un érastès ?

Nous soulevons cette question parce qu'elle nous semble être aux fondements du dialogue et parce qu'elle serait en rapport avec ce que Lacan appelle « les ressorts de

l'amour ». Socrate fréquente Diotime surtout parce qu'il est intrigué par son savoir : permettons-nous une telle hypothèse. Diotime est censée l'initier aux mystères de l'amour, mais il n'est pas sûr que dans ce que le texte rapporte de leurs échanges, on puisse supposer que Socrate ait été, à quelque titre que ce soit, son érôménos. Le texte est plutôt explicite quant au rôle d'érastès que Socrate aurait envers les érôménos. Il est un érastès. Il l'est même à l'égard de Diotime, dans la mesure où on ne peut exclure un désir sexuel qui se mélange avec un désir de savoir. Mais Socrate se reconnaît désirant, désir qui concerne plus un savoir qu'un désir sexuel : « si je le savais (...) je ne te fréquenterais pas pour m'instruire » avouera Socrate à Diotime. C'est dans cette école que Socrate apprend à devenir un érastès mais nullement à travers un supposé contact sexuel⁴⁷¹. Loin de là, Diotime est une sorte d'« enveloppe vide », chez qui « la place du non-savoir est centrale »⁴⁷². La fonction de Diotime dans le *Banquet*, plus que celle de Socrate, « est proprement la production « en réserve » de la structure du seul savoir opportun »⁴⁷³, c'est la raison pour laquelle le dialogue rapporté par Socrate témoigne de plusieurs rencontres et que, de manière récurrente, Diotime demande à son interlocuteur s'il est capable d'entendre ce qu'il va entendre. Dans une certaine mesure, Diotime pourrait être aussi l'antécédent historique du psychanalyste, bien plus que Socrate.

Le désir de Socrate

Reprenons le fil du *Banquet* : Agathon, l'érôménos, a trente ans, il est beau, un banquet est en cours, qui célèbre sa victoire au concours d'auteurs tragiques. Quant à Socrate, l'érastès, n'étant pas beau, « il s'est fait beau » : il reste debout « sous le porche de la maison des voisins » (175a), ce qui nous rappellera la description que Pausanias fait des érastès : prêts à tout faire, à dormir sur le seuil des portes (ἐπὶ θύραις) comme s'ils étaient des esclaves. Le motif de la porte revient à de nombreuses reprises dans le *Banquet* : ainsi, en 203b et 203d la pauvre Pénia, est présentée « se tenant contre la porte » (περὶ τὰς θύρας) avant d'abuser de Poros (203b et 203d); en 203d, Eros lui-même, dort « à la belle étoile sur le pas des portes » (ἐπὶ θύραις) ; alors qu'en 212c, Alcibiade frappe à la porte en demandant à entrer (καὶ ἐξαίφνης τὴν αὐτοῦ θύραν) avant

⁴⁷¹ Voir plus loin.

⁴⁷² *Autres écrits*, p. 582 (Lacan précise « le non-savoir n'est pas la modestie »).

⁴⁷³ *Autres écrits*, p. 582.

qu'on le conduise en 212e à la porte de la salle où le banquet se tenait (καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τῷ ὅρῳ). Socrate pour sa part attend dans le « vestibule » (προθύρον), -littéralement la « place devant la porte d'une maison » (προ - θύρον). Qu'est-ce que dénote ici le signifiant « porte » sinon le fait qu'il est le lieu où l'être désirant, l'éraстès, attend un signe en même temps qu'il manifeste un rôle « actif » ? L'éraстès est même possédé par une sorte de μανία : c'est vrai pour Socrate, pour Pénia, qui passe à l'acte, et c'est vrai aussi pour Alcibiade, pris dans le tourbillon des fêtards, le vacarme, l'amour pour Socrate, l'alcool et son hubris. Quand Aristodème arrive chez Agathon, il trouve la porte ouverte : "Arrivé à la maison [174e] d'Agathon, je trouvai la porte ouverte (Ἐπειδὴ δὲ γενέσθαι ἐπὶ τῇ οἰκίᾳ τῇ Ἀγάθωνος, νεωγμένην κατὰ ἀμβάνειν τὴν θύραν)", ce qui contraste avec la porte fermée qu'Alcibiade trouve lors de son arrivée, vers la fin du dialogue (212c) : "quand soudain on entendit un grand bruit à la porte extérieure que l'on frappait à coups redoublés" (καὶ ἐαίφνης τὴν αἰεὶον θύραν). Il s'agit de la « porte de la cour » (αἰεὶον θύραν), ce qui n'a rien d'étonnant puisque le fêtard Alcibiade est arrivé pour transgresser les règles, en voulant entrer par là où il l'entend, ivre -alors qu'on a stipulé la sobriété comme condition à toute prise de parole-, accompagné d'une joueuse de flûte, alors qu'on lui donne congé au début du dialogue.

Que penser d'un Socrate qui se dédouble au début du dialogue entre l'éraстès qui attend dans le vestibule et l'érôménos qui se fait attendre ? Pourquoi envoie-t-il en émissaire un Aristodème nu-pieds, sorte d'éraстès, tout comme Eros (et tout comme Socrate en temps normal) alors qu'en même temps il s'est fait beau et il se fait attendre dans le vestibule de la maison des voisins ? Peut-on dire que là, dès le début, il se dédouble en un éraстès-nu-pieds dans la figure d'Aristodème, petit Socrate misérable, un Pénia mâle, et en un érôménos qui s'est fait beau, et se fait désirer, tout en se donnant l'air d'un aimant ? Ne nous montre-t-il pas déjà son désir bivalent, tantôt érôménos tantôt éraстès, tel un démon ?

Il nous semble en effet que Platon opère une identification très précise entre Socrate et Pénia : lui, comme elle, « a conscience de ne pas être beau et de ne pas être sage »⁴⁷⁴. Socrate est lui-même une sorte d'appel, de lieu de passage vers une beauté différente de la beauté des aimés, un passage vers une sagesse qui ne se confond pas avec les savoirs acquis des « maîtres » qu'il interroge. Si Alcibiade compare Socrate aux Silènes, ce n'est que parce qu'il y avait, semble-t-il, des petites boîtes en forme de Silène qui contenaient

⁴⁷⁴ Hadot, P., *Eloge de Socrate*, Paris, Allia, 2010, p. 54.

à l'intérieur des statues de dieux (215b) : autrement dit, ce qui compte c'est l'ouverture de la boîte plus que les statues (et plus que la boîte). A ce propos, Socrate, comme Poros, est une porte, un « passage », un accès à autre chose⁴⁷⁵.

Par ailleurs, il y a aussi un parallèle entre Diotime et Pénia -qu'ont déjà indiqué d'autres commentateurs-, ni l'une ni l'autre n'ayant été invitée au banquet. Le fait que Socrate s'arrête juste avant d'entrer dans la maison d'Agathon, qu'il envoie à sa place un petit Socrate nu-pieds (on sait qu'Aristodème imitait Socrate), mettrait sans doute cette scène dans la série des érastès qui attendent sur le pas de la porte. Mais, comme c'est Socrate, c'est le banquet tout entier qui l'attend et, en particulier, l'éroménos de service : Agathon. Il y a déjà là, dès le début, renversement de rôles, comme l'indique le ton moqueur mais vrai d'Agathon, quand il invite Socrate à s'asseoir à son côté, afin de bénéficier du savoir acquis sur le pas de la porte, en tant qu'érastès qui attend, mais un érastès dont la visée du désir est très lointaine et, surtout, un désir qui ne saurait se contenter d'aucun éroménos. Dans le cas de Socrate le vieux et de Diotime donc, il s'agit d'érastès qui deviennent par leur savoir des éroménos, désirés par les autres, des gens avertis qui « ont l'air d'être désirants », comme le dit Alcibiade, alors qu'en réalité sont des éroménos, des bien-aimés en raison de leur prestige, de leur savoir.

C'est par le biais de l'intervention de Diotime que Lacan met en relief une sorte de désir épuré. Il ira encore plus loin, en affirmant qu'il y a chez Socrate une sorte de « perversion sans objet »⁴⁷⁶, ce qui ne veut dire qu'une chose, à savoir que ce que son désir vise dans l'autre c'est sa division quant à son savoir, quel qu'il soit. En ce sens, on peut dire que si Socrate ne sait rien, c'est qu'il y a chez lui comme chez l'hystérique, une vraie indifférence quant à l'objet du savoir : ce qui l'intéresse, c'est le rapport qu'a son interlocuteur avec son propre savoir, peu importe l'objet de ce savoir. En effet, nous permettons de lire Lacan à partir de Lacan lui-même, et de déceler dans ses affirmations sur le discours de Diotime une anticipation de ce qu'il nommera, quelques années plus tard, le désir de la « pure différence »⁴⁷⁷. Ce syntagme entend expliquer ce dont il s'agit dans la pratique psychanalytique et, en particulier, ce que Lacan nomme « le désir de l'analyste » comme étant quelque chose d'autre qu'un désir « à l'état pur ». Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Rappelons que pour Lacan, le désir est

⁴⁷⁵ Selon l'étymologie du mot Poros : passage, accès, issue.

⁴⁷⁶ *Le Transfert*, p. 103.

⁴⁷⁷ Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux*.

métonymique en ce qu'aucun « objet » ne peut le satisfaire, comme il le prouve en rappelant le rêve de la fille de Freud, Anna, quand elle énumère les fruits qui pourraient assouvir sa faim⁴⁷⁸. Autrement dit, le désir ne peut se contenter d'un seul objet, il est forcé de passer d'un objet à l'autre. Mais ce que nous propose Lacan est différent : le désir dont il est question ici n'est pas seulement métonymique, il est également transcendantal dans la mesure où aucun objet ne pourra le satisfaire, ce qui fait qu'il sera toujours désir d'autre chose. Il ne s'agira plus du désir en tant que la métonymie le fait passer d'un objet à un autre, mais du refus de consentir à ce qu'un objet quel qu'il soit puisse à lui tout seul être *le nom d'un désir*. Et c'est ce désir transcendantal qu'il définit comme ce qui radicalise une position subjective.

Mais ce que nous propose Lacan dans son séminaire sur le transfert relève de tout autre chose : il entend cerner ce désir comme ce qui radicalise une position subjective et non seulement dans son aspect métonymique. Il ne s'agira plus du désir en tant que la métonymie le fait passer d'un objet à un autre, mais du refus de consentir à ce qu'un objet quel qu'il soit puisse à lui tout seul être l'objet du désir. Lacan s'explique ainsi à propos de Diotime : « Pour en revenir ici à nos propres termes, l'on peut dire que la définition dialectique de l'amour, telle qu'elle est développée par Diotime, rencontre ce que nous avons essayé de définir comme la fonction métonymique dans le désir. C'est de cela qu'il est question dans son discours – de quelque chose qui est au-delà de tous les objets, qui est dans le passage d'une certaine visée et d'un certain rapport [au] désir » et il précise « [c'est] une perspective sans limite. »⁴⁷⁹. S'il s'agit d'un désir en quelque sorte affranchi des objets, affranchi de leur possession, c'est que nous sommes bel et bien dans une perspective qui ne vise plus la possession, mais une position subjective qui défie même toute idée de possession, en incarnant le sujet désirant, le manque comme tel. Autrement dit, non le « manque de » qui fait appel à un objet qui viendrait le combler, à savoir l'érômenos, l'objet du désir, mais bien plutôt un sujet désirant autre chose que la possession. On voit aussi pourquoi il serait facile d'envisager ce désir comme faisant partie de la position subjective, désirante, du sujet hystérique, et de la parenté que Lacan introduira plus tard, entre Socrate et le désir de l'hystérique. Si le discours de Diotime traduit l'initiation vers un désir épuré, le désir d'aucun objet particulier mais d'un objet quelconque -dans la mesure où aucun objet ne serait être

⁴⁷⁸ Freud, S., *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 2004, p. 165.

⁴⁷⁹ *Le transfert*, p. 158.

l'étalon du désir-, c'est bien parce que le manque n'est pas le « manque de » : il ne s'agit pas du « désir de », mais du désir comme tel, sans lien à un objet, ouvert à un champ illimité. Concernant donc la possession, nous voyons bien comment toutes les propositions d'un Eryximaque sur le rapport entre le plein et le vide tombent à l'eau, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il ne s'agira plus de « remplir » ce qui est vide, car le vide n'appelle que le vide, le manque ne saurait se remplir. Le désir, plus il est plein, plus il est vide.

C'est Lacan qui met en rapport l'au-delà de l'objet avec la dépossession, le désir d'autre chose que la métonymie ambiante : « Sans doute le pas que nous avons fait marque-t-il assez que le terme de la visée n'est pas au niveau de l'avoir, mais au niveau de l'être, et aussi bien que, dans ce progrès, dans cette ascèse, il s'agit d'une transformation, d'un devenir du sujet, d'une identification dernière avec ce suprême aimable. »⁴⁸⁰. Il peut paraître étrange que l'on introduise ici le « suprême aimable », mais si nous réfléchissons bien au fait qu'il s'agit d'une sorte de « transformation », de renversement de position par où le sujet aliéné à l'objet métonymique, celui qui ne pourra jamais le satisfaire, devient moins dupe, voire incarne le manque comme tel et non le « manque de », il n'est pas étonnant qu'il assume une position sainte, qui se soustrait au monde du désir, qui n'est la proie d'aucun désir de l'Autre. Lacan conclut par ces mots : « Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer, si l'on peut dire, dans son moi idéal. *Plus il désire, plus il devient lui-même désirable* »⁴⁸¹. Pourquoi introduit-il ici le « moi idéal » ? Cela nous paraît évident et nous l'avons déjà mentionné : il s'agit d'un désir affranchi du désir de l'autre et, par là même, déconnecté de l'idéal du moi, éloigné des idéaux de l'autre, refusant de dépendre du pouce levé de l'autre du désir, niant à l'Autre le fait d'avoir le dernier mot quant au désir.

« Plus il désire, plus il devient lui-même désirable »

Cette phrase nous semble condenser à elle seule l'idée que Lacan se fait du désir de l'analyste. Mais essayons avant tout de dissiper un malentendu possible. La référence faite par Lacan au « moi idéal » voudrait-elle dire que « l'aimant ne vise que sa propre perfection » ? Rien n'est moins sûr. Comme le souligne Lacan, il faut avant tout se

⁴⁸⁰ *Le transfert*, p. 158.

⁴⁸¹ *Le transfert*, p. 158 (nous soulignons).

demander pourquoi Platon introduit Diotime à la place de Socrate au moment de parler de ce qu'il sait sur l'amour et, ensuite, pourquoi il lui faut introduire encore Alcibiade comme la preuve tangible, comme pièce à conviction de l'initiation évoquée par Diotime dans son discours⁴⁸². S'il en est ainsi, c'est qu'il ne peut s'affranchir d'un autre qui doit l'initier, dans le cas de Socrate -tout comme on ne peut s'affranchir de la formation analytique et d'une analyse, pour le cas des psychanalystes. Socrate ne vise sa propre perfection qu'à condition de pouvoir s'appuyer sur un autre qui le sortira de son ignorance quant à l'amour.

Mais si Alcibiade s'adressait à Socrate en tant qu'érôménos, qu'en est-il de Socrate lui-même face à Diotime ? Luc Brisson fait une remarque qui pourrait paraître secondaire mais qui, pour nous, est cruciale. Dans le *Banquet* (206b) Socrate, acculé par une des questions de Diotime, donne sa langue au chat :

Diotime : « l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours (...) puisque (...) il est clair que l'amour consiste toujours en cela, quel genre d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils (...) de quelle sorte de besogne s'agit-il ? »

Socrate : "si je le savais (...) je ne te fréquenterais pas pour m'instruire".

La question de Diotime, comme celle que Socrate posait à Agathon, est tendancieuse : il est clair que l'amour ne se réduit pas à avoir pour « toujours ». Voici donc la remarque de Brisson : le verbe "fréquenter" est *ephaitao*, mot qui pourrait insinuer une connotation sexuelle⁴⁸³. Mais alors, s'il est ainsi, cela voudrait dire que Socrate ne se limite pas à « fréquenter » Diotime en tant qu'érôménos (le « jeune » Socrate) mais qu'il manifeste à son égard un désir (érastès) précisément au moment même où elle le questionne quant à la vie que mènent ceux qui aiment (érastès). Autrement dit, au désir de savoir se mêle un désir sexuel : Socrate semble être dans une position désirante aussi bien quant au savoir (« je te fréquente pour m'instruire ») que quant à un éventuel désir sexuel (« je te fréquente parce que je te désire »). Par ailleurs, Diotime traite Socrate d'érastès et jamais d'érôménos, comme l'indique cette affirmation de la prêtresse : « Si un jour tu parviens à cette contemplation, tu reconnaîtras que cette beauté est sans

⁴⁸² Alcibiade se plaint de ne pas avoir été, avec Socrate, dans une relation pédérastique habituelle : cela prouverait que Socrate a été bel et bien initié par Diotime.

⁴⁸³ Brisson, L., *Le Banquet*, p. 211, n. 419.

rapport avec l'or, les autours et les beaux enfants dont la vue te bouleverse à présent » (211d, trad. Brisson). Cette phrase montre bien qu'à l'époque où Socrate fréquente Diotime, il est un érastès comme les autres, il ne désire que la beauté dont la vue (le regard) est la première pulsion à être satisfaite. Il est un érastès, mais cela indique-t-il qu'il est déjà initié aux mystères de l'amour, c'est-à-dire au désir ?

Socrate est un érastès : c'est ce que Diotime nous fait comprendre et il serait peut-être désirant aussi face à elle-même. Notre question est : y a-t-il un rapport entre ce verbe utilisé par Socrate (*ephaitao*) et l'allusion qu'Agathon fait à Socrate au début du dialogue où Socrate « remplirait » Agathon (175d) ? L'allusion sexuelle est explicite dans le cas d'Agathon mais, en plus, elle vise la transmission d'un savoir : Socrate pourrait enseigner à Agathon ce qu'il vient d'apprendre dans un moment de transe, juste avant d'entrer dans sa maison. Ce moment de transe, montre-t-il que Socrate subit une sorte de révélation, à savoir quelque chose qu'il apprend par une autre voie que celle de son épistème, cette même épistème qui lui fait défaut dans son élenkhos à Agathon ? Au moment même où Socrate devrait répondre à la demande d'Agathon de lui apprendre quelque chose, il est en panne ou, plus exactement, il ne peut que lui expliquer qu'il a eu une « révélation », mais de la main de Diotime.

Socrate hystérique ?

La phrase « plus il désire, plus il devient lui-même désirable », n'explique-t-elle pas aussi l'hubris de Socrate ? C'est à cause de celle-ci que Socrate ne peut enseigner, ni aimer : c'est aussi bien en matière d'amour que de transmission d'un savoir qu'il est en échec et qu'il met en échec les autres⁴⁸⁴. Dans les années '70, Lacan évoque à plusieurs reprises le *Banquet* de Platon et, en particulier, la fonction remplie par Socrate en tant qu'antécédent du désir de l'analyste, mais, à la différence des thèses avancées lors de son séminaire sur le transfert (1960-61), il traite Socrate d'hystérique⁴⁸⁵. Quelles sont les raisons d'un tel changement ? On postule souvent qu'il s'agit de l'incidence de l'introduction de l'objet « a » dans son enseignement⁴⁸⁶. Sans doute, mais pourquoi Lacan placerait-il l'hystérie là où il était sûr de voir l'antécédent du psychanalyste ?

⁴⁸⁴ Gagarin, M., *Socrates' Hybris and Alcibiades' failure*, Phoenix, Vol. 31 (1977), n° 1, pp. 22-23.

⁴⁸⁵ *Autres écrits*, pp. 302, 411, 426, 436-7, 558, 584.

⁴⁸⁶ Cottet, S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, 1996, pp. 181-183.

Il faudrait peut-être revenir sur la façon dont Lacan qualifie le désir de Socrate, - et du coup sa méthode, comme une sorte de « perversion sans objet »⁴⁸⁷. Selon lui, nous serions en présence de deux composantes : la perversion et le « sans objet ». Nous avons d'ordinaire à faire à une perversion « monomane », au sens où elle est la perversion « d'un objet ». Classiquement, la perversion est ainsi un « relatif » : comme le désir, elle est une « perversion de ». Mais en même temps, on sait que pour Lacan, la perversion a pour caractéristique essentielle de diviser l'autre, de le traquer⁴⁸⁸, (et non seulement la recherche d'un objet sexuel, l'objet fétiche par exemple). Affirmer qu'il s'agit d'une perversion au sens d'une division de l'autre signifie que la « méthode socratique » se caractérise par ce qu'elle produit comme effet subjectif chez l'autre.

Aussi bien la méthode socratique que l'hystérie dépendent de l'autre : le sujet hystérique a besoin d'un maître, d'un autre qui sait. Mais il ne se contente pas de diviser l'autre, comme dans le cas de la perversion, mais bien plutôt il avoue par là-même sa propre division à lui, ce qui n'est absolument pas le cas du pervers qui ne vise que la division de l'autre pour, précisément, ne pas être confronté à la sienne ! Dans le *Ménon*, Socrate est comparé à une « raie torpille », paralysant les autres avec son questionnement, à ceci près que Socrate avoue être, lui, le premier, à être paralysé : « Quant à moi, si la torpille se met elle-même dans un tel état de torpeur quand elle y met aussi les autres, je lui ressemble. Sinon, je ne lui ressemble pas »⁴⁸⁹. Nous savons que le propre du discours hystérique est de diviser l'Autre (les médecins, les psychanalystes, tous ceux qui sont en position du savoir), afin de lui prouver que le savoir qu'il produit est impuissant à l'heure de rendre compte de la division du sujet⁴⁹⁰ :

$$\begin{array}{l} \$ \rightarrow S1 \\ (a) \quad S2 \end{array}$$

Mais le propre du discours hystérique c'est aussi d'être indifférent quant à l'objet de son désir. Quand Socrate dit ne rien savoir, nous pouvons assimiler cette position à celle

⁴⁸⁷ *Le Transfert*, p. 103.

⁴⁸⁸ « Kant avec Sade », *Ecrits*, p. 773.

⁴⁸⁹ *Ménon*, 80a, trad. De M. Canto-Sperber, Flammarion, 1991.

⁴⁹⁰ Enonçons par exemple le « discours hystérique » chez Dora : au nom de sa propre division (\$), elle veut faire travailler les médecins, mis à la place du maître (S1), mais pour leur montrer que leur savoir (S2) est impuissant quant à la souffrance qui est la cause (a) de sa propre division.

de l'hystérie en ceci : n'importe quel savoir lui est égal au moment de dénoncer sa « vraisemblance », comme il le dit dans son échange avec Agathon, c'est-à-dire le fait que ce savoir s'éloigne de la vérité. Tout savoir opère par « vraisemblance » veut dire surtout qu'il ne peut se défaire du « semblant », du semblant (le savoir produit) qui se sépare de la vérité (celle qui divise le sujet). Signalons en passant que l'objet « a » est mis à la place de la vérité dans le discours de l'hystérique.

Dans l'*Hippias Mineur*, Socrate déclare : « Tu vois, Hippias, à quel point je dis vrai quand je parle de ma ténacité pour ce qui est de poser aux savants des questions ! Il y a même des chances que ce soit là tout ce que j'ai de bon, n'ayant par ailleurs rien que de très misérable » (372ab). Il continue par ces mots « alors il m'apparaît que je ne sais rien ; car il n'y a rien, pour ainsi dire, sur quoi je sois du même avis que vous » (372b), ce qui sous-entend que le savoir est dans l'Autre, et qu'il s'oppose à la vérité que lui, Socrate, est censé incarner. Il est vrai que Lacan aurait pu formuler cette idée dès le début de sa relecture de Freud : dans un texte précoce, « Intervention sur le transfert », il décrit la position de Dora, une hystérique, dans des termes qui conviendraient parfaitement à Socrate⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Il s'agit de « la revendication de la « belle âme », celle qui s'insurge contre le monde au nom de la loi du cœur », Intervention sur le transfert, *Ecrits*, p. 219.

ALCIBIADE ET L'AIME DEVENU AIMANT

Depuis le *Banquet* de Platon, l'éloge qu'Alcibiade fait de Socrate est devenu l'étalon de tout éloge digne de ce nom. Mais, comme cela a été relevé à maintes reprises, il s'agit d'un éloge ambigu : Alcibiade, dans son admiration pour Socrate, semble en même temps donner raison à ceux qui l'ont condamné à mort. L'éloge est donc ambivalent : tout comme la description d'éros, démon intermédiaire, faite par Diotime.

L'éloge d'Alcibiade est différent de ceux qui ont été proférés, avant son arrivée, par les autres orateurs. On a pu évoquer, s'agissant de l'entrée d'Aristophane, l'aspect risible et farceur du personnage, d'autant plus risible et farceur qu'il rate son entrée à cause de son hoquet et que quelqu'un d'autre doit parler à sa place. Alcibiade aussi prend la parole alors que ce n'était pas son tour : il fait irruption au banquet, alcoolisé, alors que la consigne donnée par Eryximaque était de ne pas boire afin de pouvoir mieux louer éros. Ainsi, à différence d'Aristophane qui ne parle pas en son nom, mais plutôt en imitant le Socrate des *Nuées*, Alcibiade, lui, ressemble assez au portrait fait par les différents auteurs⁴⁹².

Couronner Agathon

Comme tant d'autres érastès, Alcibiade frappe à la porte, demandant à être invité, dans le dessein de couronner Agathon. Non seulement il est alcoolisé mais, de plus, il prétend établir un nouvel ordre de prise de parole : se substituant à l'autorité d'Eryximaque, il déclare qu'on ne fera plus l'éloge de l'amour, mais que chacun fera l'éloge de son voisin de droite (214d), ce qui sera une autre manière, nous le verrons, de continuer à faire l'éloge d'éros. Mais il se substitue aussi à la « paternité » du thème loué : en effet, alors que Phèdre était le « père du discours », à savoir le père du sujet choisi pour faire le louange (l'amour), Alcibiade propose de substituer l'éloge de la personne de Socrate à l'amour comme sujet.

Alcibiade arrive donc et demande à rester au banquet : sa demande est non seulement acceptée mais l'amphitryon l'invite à s'asseoir à ses côtés. Sauf qu'à côté d'Agathon se trouve nul autre que Socrate. Comme Alcibiade avait les bandelettes devant les yeux, il

⁴⁹² De Romilly, J., *Alcibiade*, Paris, Editions de Fallois, 1995.

ne voit pas Socrate. Il est facile de trouver à ce fait une nécessité comique : Alcibiade s'aperçoit soudainement que le personnage tant craint est à ses côtés. On peut ajouter d'autres hypothèses à cet aveuglement. Premièrement, pourquoi est-il nécessaire à Alcibiade de ne pas voir Socrate ? Une réponse simple serait : pour qu'il puisse s'asseoir à côté d'Agathon, car c'est ce qu'il veut, il est venu au banquet pour cela. La vue de Socrate l'aurait inhibé, l'aurait empêché de se rapprocher physiquement d'Agathon, le même Agathon qui avait demandé à Socrate, au début du dialogue, de s'asseoir à ses côtés, et le même Socrate qui, à son tour, avait presque décliné cette invitation. Donc, s'il avait vu Socrate, Alcibiade ne se serait pas permis de s'asseoir à côté d'Agathon : ce que Lacan appelle « l'interprétation » de Socrate, sur laquelle nous allons revenir, irait peut-être dans ce sens. Deuxièmement, cet aveuglement ne serait qu'un avant-goût de l'aveuglement dont Alcibiade témoigne dans son rapport amoureux avec Socrate : non seulement il ne voit pas la laideur de Socrate mais, de plus, il lui trouve des « *agalmata* ». N'oublions pas à ce propos la place prépondérante qu'occupe dans le discours de Diotime « la vue » des garçons. Troisièmement, Alcibiade tombe dans un piège : ses yeux sont bandés en même temps qu'il est « mené par ses compagnons » (213a). Pour finir, concernant cet accueil d'Alcibiade, plusieurs détails restent dans l'ombre : le lit d'Agathon était-il plus grand que celui des autres, puisqu'en général chaque lit ne comprenait que deux places⁴⁹³ ? Et quant au rôle de Socrate, que penser des difficultés auxquelles se heurtent les érudits à propos de la manière de traduire παραχωρῆσαι γὰρ τὸν Σωκράτη ὃς ἐκεῖνον κατιδεῖν ? Robin se demande : « Pour qu'il fît asseoir celui-là », à savoir Alcibiade ? Ou bien « Pour qu'il pût apercevoir celui-là », c'est-à-dire bien voir Agathon ? Mais Robin choisi finalement « car Socrate s'était écarté pour qu'Agathon fît asseoir Alcibiade » (213b). Quant à Brisson, il traduit « car Socrate s'est écarté lorsqu'il aperçut Alcibiade ». S'il s'agit d'asseoir un Alcibiade, aveuglé par les lauriers, « entre » Agathon et Socrate, la phrase en question ne peut pas être innocente⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Brisson, *Le Banquet*, p. 216, n. 499.

⁴⁹⁴ En espagnol, « hacérle a alguien la cama » (littéralement « faire le lit à quelqu'un ») signifie lui tendre un piège. La suite du dialogue confirmerait le dicton espagnol pour ce qui concerne Alcibiade.

« Aux endroits où, moi, je m’attendais le moins à te rencontrer »

Par ailleurs, c’est Alcibiade qui conjure et soupçonne Socrate d’être derrière un jeu de cache-cache : « A moi Hercule ! quelle aventure, voilà Socrate ! Encore un guet-apens que tu m’as tendu, posté là sur ce lit, apparaissant brusquement, selon ta coutume, aux endroits où, moi, je m’attendais le moins à te rencontrer ! » (213c). Arrêtons-nous un instant sur cette déclaration :

- 1) « Encore un guet-apens que tu m’as tendu » : nous verrons qu’Alcibiade n’en est pas à sa première surprise face à Socrate, et que sa relation avec lui semble émaillée par différents pièges, des pièges sans doute destinés à lui en éviter de plus gros et plus irréversibles⁴⁹⁵.
- 2) « Apparaissant brusquement » : l’aspect soudain, rapide, impromptu, presque « intrusif » de l’acte a toute son importance. Pierre Hadot signale à propos des interrogatoires de Socrate le fait que « l’interlocuteur se rend compte alors qu’il ne sait pas vraiment pourquoi il agit. Tout son système de valeurs lui paraît *brusquement* sans fondement »⁴⁹⁶. Tout comme le coup de foudre amoureux, l’aspect soudain de la « rectification » de l’interlocuteur paraît essentiel à sa production.
- 3) « Aux endroits où, moi, je m’attendais le moins à te rencontrer » : la surprise est nécessaire pour que la rencontre soit hasardeuse, même et surtout parce qu’elle ne doit rien au hasard. Elle se produit « comme par hasard » : même surdéterminée, elle ne peut pas ne pas avoir les caractéristiques du hasard, de la chose non voulue, advenue malgré la volonté, un peu comme le montre le dialogue, quand Alcibiade est « accompagné par ses compagnons », les yeux bandés, s’asseyant il ne sait pas trop où. C’est toute la tragédie grecque en quelques phrases, ce qui ne manque paradoxalement pas d’avoir un certain effet comique.

⁴⁹⁵ Tel semble être aussi l’avis de Romilly, *Alcibiade*, pp. 55-58.

⁴⁹⁶ *Eloge de Socrate*, p. 29 (nous soulignons).

Restons un instant sur cet effet comique, car c'est sur ce ton qu'est orienté, nous semble-t-il, ce début d'échange entre Socrate et Alcibiade. Ce dernier réagit ainsi quand il s'aperçoit qui est à ses côtés :

« Et maintenant que viens-tu faire ici ? Et de plus, pour quelle raison occupes-tu cette place ? Bien sûr ce n'est pas auprès d'Aristophane que tu t'es étendu, ni auprès d'un autre farceur qui fait rire et qui a l'intention de faire rire. Non, tu as trouvé le moyen de te placer auprès du plus bel homme de la compagnie » (213c).

Que peut-on dire de cette déclaration ? D'abord, qu'Alcibiade commence par se tromper : c'est Agathon qui lui a demandé de se poster là, et ce n'est nullement Socrate qui a choisi cette place. L'accusation d'avoir choisi le siège à côté de la plus belle fille du wagon ne vaut pas⁴⁹⁷. Selon Alcibiade, Socrate n'est pas à la bonne place, ce qui n'a rien de surprenant non plus : n'est-il pas connu pour être « *atopique* » ? Il est là où on ne l'attend pas. Mais Alcibiade lui réserve une place plus appropriée, à côté des farceurs, de ceux qui font rire : à côté d'Aristophane plus précisément. On peut confirmer ainsi l'importance de ce dernier personnage dans le dialogue de Platon ici traité : il a le hoquet, il parle à une autre place que celle qui lui reviendrait logiquement, et ce, pour les deux raisons déjà évoquées : Eryximaque parle à son tour et, de plus, quand il prend la parole, il ne parle pas en tant que l'Aristophane réel, mais bien plutôt à la place du Socrate des *Nuées*. Par-dessus le marché, Alcibiade indique que Socrate, le vrai, devrait être à côté d'Aristophane : il aurait ainsi pu parler comme parle le Socrate des *Nuées*... Autrement dit, il pourrait parler comme un farceur ou comme le personnage d'un farceur tel qu'Aristophane – en tout cas nullement comme le Socrate réel. Le Socrate réel n'a pas de place : c'est pourquoi Agathon et Alcibiade tentent de le placer à leur guise.

Face à cette accusation d'Alcibiade (on voit bien que son éloge commence par une accusation : celle de profiter des beaux jeunes gens), il n'est pas étonnant que Socrate demande à Agathon de le défendre, notamment parce que c'est lui qui a voulu qu'il se trouve à ladite place : « Vois à me défendre, Agathon, vu que, dit-il, l'amour de cet homme-là n'est pas pour moi une mince affaire ! Depuis le temps en effet que je me suis

⁴⁹⁷ Notons qu'une lutte pour les places se trouve dans le *Charmide*, mais concernant le privilège de s'asseoir à côté de ce dernier en raison de sa beauté (*Charmide*, 155c).

amouraché de lui, il ne m'est plus permis, ni de porter les yeux sur un seul beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun, sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès et m'injuriant (...) ce sont aussi bien ses fureurs que sa passion d'aimer, qui me font frémir d'une passion terrible » (213d). Cette réaction de Socrate doit nous interpeller par son manque apparent de clarté : qui aime qui ? La question est également soulevée par un lecteur aussi éclairé que Leo Strauss : « Qui est l'amoureux, Socrate ou Alcibiade ? »⁴⁹⁸. Socrate dit s'être amouraché d'Alcibiade, mais en même temps il affirme qu'Alcibiade est jaloux et ne le laisse pas regarder les beaux garçons⁴⁹⁹.

On ne voit pas clairement qui jalouse qui, et toute cette partie du dialogue est faite pour brouiller les pistes : qui célèbre qui ? qui aime qui ? qui jalouse qui ? Alcibiade contre-attaque :

« Pour le moment (...) passe-moi, Agathon, de ces bandelettes, que j'enguirlande aussi la tête de cet homme-là, cette tête extraordinaire ! Qu'il ne me reproche pas de t'avoir, toi, enguirlandé » (213e).

Le passage de guirlandes d'une tête à l'autre aurait toute son importance : il s'agit de l'objet qui a d'abord empêché Alcibiade de voir Socrate, le même objet qui servira à parer la tête d'Agathon, puisque c'est lui qui est honoré, de même, pourrait-on dire, que c'est lui le bel homme, la « belle fille », c'est lui, à première vue, le détenteur d'un certain « agalma », terme que nous allons étudier plus loin. Mais on peut d'ores et déjà ajouter la parenté phonétique (et peut-être étymologique) entre le nom Agathon et le nom agalma. Mais cette initiative de couronnement de Socrate entreprise par Alcibiade, sert plus à éviter les reproches et la jalousie de Socrate – qui vient d'évoquer la jalousie d'Alcibiade – qu'à honorer vraiment la tête extraordinaire de Socrate, même s'il l'on admet qu'il remporterait la victoire en éloquence sur tout le monde et « en tout temps » (213e).

Après le passage des guirlandes, Alcibiade s'allonge sur le lit, entre Socrate et Agathon : non seulement il arrive au milieu du banquet mais, de plus, il donne l'ordre de boire du vin, en buvant lui-même et en faisant boire Socrate. L'intervention du médecin Eryximaque, modérateur modéré du banquet, ne se fait pas tarder. Il rappelle la règle

⁴⁹⁸ *Sur le Banquet*, p. 293.

⁴⁹⁹ Lire à propos de la jalousie Brisson, L., « La notion de phthonos chez Platon », *La Jalousie*, sous la direction de F. Monneyron, L'Harmattan, 1996, pp. 13-34 ; mais également *Phèdre* (239a-b).

qu'il avait fixée pour le banquet avant son arrivée et demande à Alcibiade de faire un discours, comme tous les autres, à quoi Alcibiade répond qu'on ne peut mettre sur pied d'égalité le logos d'un homme ivre et celui d'un homme sobre. Eryximaque rappelle à l'ordre Alcibiade, de la même manière qu'il l'a fait avec Aristophane, face à l'éventualité de dire quelque chose de risible. Mais les « projections » imaginaires, à savoir les accusations de l'un et de l'autre, ne s'arrêtent pas pour autant : maintenant c'est Alcibiade qui parle de la jalousie de Socrate en ce sens que, s'il s'agit de faire l'éloge de l'amour, il n'aurait d'autre choix que de faire l'éloge de Socrate lui-même, par peur de sa jalousie ! (214d-e). Et Eryximaque de répondre : « Eh bien ! fais comme tu dis, s'il te plaît ! Prononce un éloge de Socrate ». Fort bien, mais s'agira-t-il d'un éloge ou d'un réquisitoire ? La question se pose aussi bien concernant la nature de l'éloge qu'à propos de la correspondance de l'éloge avec le Socrate historique⁵⁰⁰. Toujours est-il que ce personnage appelé Alcibiade, ce chouchou d'Athènes, aurait pris une claque énorme, proportionnelle à son « fol orgueil », avec la rencontre de Socrate. Si Agathon était l'érôménos du banquet, Alcibiade l'était surtout d'Athènes tout entière, notamment à l'époque où le dialogue aurait été rédigé⁵⁰¹. Socrate est bien conscient du fait que l'éloge d'Alcibiade ne sera pas tendre : « Hé ! mon garçon, quel est ton dessein ? C'est avec l'intention de grossir la bouffonnerie, que tu vas me louer ? » (214e). Alcibiade sait qu'il a les cartes en main : « Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu acceptes ! ».

Les Silènes et leurs *agalmata*

Alcibiade commencera son discours par une sorte de méchanceté, quand il évoque notamment la laideur naturelle de Socrate et le compare aux silènes et au satyre Marsyas. Mais on sait que la comparaison ne s'arrête pas à l'aspect extérieur. Alcibiade croit que, bien qu'il s'agisse d'une image, elle est pertinente quand on traite de Socrate : « Ce qu'il y a de sûr, Socrate, c'est que, pour les traits au moins, tu as avec ceux que j'ai dits une ressemblance que, toi-même sans doute, tu ne voudrais pas contester » (215b). Alcibiade prétend que ces « images », qui tentent de faire sentir aux autres orateurs la vraie nature de Socrate, sont très loin de la bouffonnerie et qu'elles touchent à une vérité ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου (215a). D'autant plus que c'est à cet

⁵⁰⁰ Robin, Notice, pp. c, ci.

⁵⁰¹ Robin, Notice, p. xcix.

endroit de son éloge qu'Alcibiade introduit cette autre image, cette image à l'intérieur de l'image, que sont les « *agalmata* » des dieux qu'on retrouve à l'intérieur de certains silènes : ἐνδοθεν γάλματα ἔχοντες θεοὶ (215b).

Que savons-nous à propos des silènes ? Quel rapport entretiennent-ils avec les satyres ? Écoutons ceci : « C'est à Athènes que les démons-bouc du Péloponnèse (les Satyres) furent assimilés aux démons-chevreaux de l'Anatolie (les Silènes), et cette confusion voulue eut une portée panhellénique (...) Pour les écrivains aussi, Satyres et Silènes devinrent synonymes (...) Marsyas est appelé tantôt Satyre et tantôt Silène. »⁵⁰². Mais cette figure étrange du Silène contient, malgré sa laideur, un pouvoir caché, d'autant plus puissant qu'il est caché derrière une laideur énigmatique : « La sagesse du Silène est proverbiale : il a le don prophétique et on lui arrache ses oracles par ruse, car l'ébriété est la condition essentielle de ces révélations »⁵⁰³. On doit ainsi tromper un silène pour le faire parler, mais comment y parvient-on ? En lui faisant boire du vin. Sauf que notre Socrate, même si Alcibiade le compare à un Silène, n'est pas facile à tromper : d'une part, il tolère bien l'alcool et, d'autre part, les révélations se feront attendre, comme nous le verrons à l'instant. C'est un silène d'une nature bien particulière : Alcibiade soutient que c'est Socrate qui abuse les autres avec son charme, son logos, à l'instar des pouvoirs d'enchantement de la flûte d'un Marsyas. C'est par ce biais que Socrate ruse et déroute (*aporia*) ses interlocuteurs (215a).

Si Socrate est comparé à Marsyas, c'est en raison des pouvoirs musicaux de ce dernier : dans le cas de Socrate, c'est son logos qui charme, ruse, et endort les autres. Alcibiade dit « Quant à toi [Socrate], tu ne diffères pas de lui, sauf en ce que, sans instruments, par des paroles sans accompagnement, tu produis ce même effet » (215c). Mais il est dit que cet enchantement tire ses pouvoirs plus de la flûte elle-même que par le talent de celui qui y joue (n'importe qui produirait les mêmes effets, à condition de jouer avec cette flûte). C'est la révélation en tant que telle qui est « divine » et non pas son « contenu ». De la même manière, les *agalmata* des dieux, c'est par ce qu'elles laissent entrevoir (à savoir, très peu, car elles sont surtout cachées) qu'elles ont un pouvoir. Cela est d'une très grande importance, si l'on considère l'idée de Lacan concernant le transfert comme une

⁵⁰² *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 1091.

⁵⁰³ *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 1091.

sorte de « savoir en réserve »⁵⁰⁴. Ce n'est pas de la parole elle-même que l'on tire un pouvoir, fût-elle prononcée par les meilleurs des orateurs (l'allusion à Périclès, dans cette partie du dialogue, est bien choisie) : c'est l'accès à cette parole qu'est déterminant. Ainsi Alcibiade reconnaît que « mon âme n'en était pas non plus bouleversée, pas davantage elle ne s'irritait à la pensée de la servitude où je me trouve. Le Marsyas que voici, au contraire, et bien plus d'une fois certes, m'a mis en tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte ! » (215e). Il s'agit donc de quelque chose d'autre que d'une parole bien dite, à l'instar des rhéteurs tels qu'Agathon.

Alcibiade a connu cet autre savoir, cette parole capable de le rendre honteux de lui-même. Mais Alcibiade nous dit qu'aussitôt qu'il s'éloigne du pouvoir de cet homme -et en fait il ne peut que s'en éloigner, tant son pouvoir sur lui est puissant-, il tombe de suite sous le charme banal « que la foule me témoigne » (216b). Alcibiade est rapidement érigé en maître de la foule, « idéal du moi » des autres qui ne saurait être pour lui-même que son propre « moi idéal », si l'on suit la lecture lacanienne de « Psychologie des masses et idéal du moi ». Socrate occupe pour lui-même ce point idéal d'où il se voit lui-même honteux, manquant de quelque chose d'essentiel : « Je me dérobe donc à ce maître par la fuite, et, quand il m'arrive de l'apercevoir, j'ai honte au souvenir de mes aveux passés ! Bien des fois même, je verrais avec joie qu'il fût disparu du nombre des hommes ! » (216b-c). Autrement dit, Socrate en sait trop : aux yeux d'Alcibiade c'est une valeur qu'il a « en plus ». Mais s'il en sait autant, c'est parce qu'Alcibiade lui a confié ses aveux le plus intimes : c'est le fait de les avoir avoués qui donne ce pouvoir à Socrate, et non l'inverse. C'en est même la version psychanalytique de la confiance : d'habitude, on suppose que c'est parce qu'on fait d'abord confiance à l'autre qu'on peut ensuite lui avouer des choses. L'expérience prouve que c'est parce qu'on avoue ses choses intimes à l'autre d'abord, qu'on finit ensuite par lui faire confiance. C'est de ce mouvement-là que témoigne, nous semble-t-il, Alcibiade : l'agalma qu'il suppose à Socrate est postérieur aux déclarations amoureuses et intimes⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Lacan, « Proposition du 9 octobre », *Autres Ecrits*, p. 582.

⁵⁰⁵ A propos de l'agalma, en plus du commentaire de Lacan dans son séminaire sur le transfert, ch. X, voir aussi l'étude de Gernet, L., « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 127-130 et suivantes.

Socrate amoureux ?

Malgré tout ce que nous avons entendu à propos de Socrate, Alcibiade considère qu'il ne l'a pas encore démasqué, et qu'il le fera par la suite : cela concerne surtout la disposition amoureuse qu'a Socrate envers les jeunes gens. Mais en réalité c'est envers ceux-ci que Socrate est dans le faire-semblant et dans la tromperie. En effet, Robin attire notre attention sur le fait qu'Alcibiade ajoute, après avoir inauguré cette nouvelle accusation contre Socrate - à savoir son attitude face aux jeunes gens- cet autre trait de caractère « Autre trait encore : son ignorance est générale et il n'y a rien qu'il sache ; du moins son apparence est telle ! » (216d). Ces deux affirmations doivent être mises en parallèle : de même qu'il fait semblant d'être « amoureux » des jeunes gens, de même, il est complètement ignorant en « apparence ». Alcibiade déclare : « Cela n'est-il pas dans le genre silène ? Hé ! on ne peut plus ! En fait, ce sont là dehors dont le gaillard s'enveloppe, à la façon du silène sculpté. Mais le dedans, une fois le silène entr'ouvert, de quelle quantité de sagesse il regorge » (216d). La référence aux Silènes est double : d'une part, la « paillardise » des Silènes et des Satyres est très connue et, d'autre part, ils sont laids à l'extérieur, mais à l'intérieur possèdent des « richesses », des savoirs. A l'extérieur ils ressemblent à Pénia, mais à l'intérieur il y a du Poros. Socrate fait semblant d'être amoureux des beaux garçons, de la même manière qu'il fait semblant de tout ignorer : « il passe toute sa vie à faire le naïf et l'enfant ». Sauf qu'aussitôt que ce silène si particulier s'entrouvre, il montre ses figurines « d'une beauté si complète », les *agalmata* qu'il possède à l'intérieur, tellement on tombe sous son charme, qu'on n'a qu'à exécuter ce qu'il commande ! (217a).

C'est Alcibiade qui est tombé sous son charme, lui, le beau garçon ! Et c'est le disgracieux silène qui le maniait comme une marionnette : « Or, comme je croyais à son sérieux quand il parlait de la fleur de ma beauté, je crus qu'il y avait là pour moi une aubaine (ἔρμαιον) et une merveilleuse fortune : j'avais le moyen, en accordant à Socrate mes faveurs, de l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait ! » (217a). Remarquons deux choses : d'une part, qu'il veut échanger sa beauté pour le savoir de Socrate et, d'autre part, que, tout comme Agathon (175d), c'est par le contact des corps, par « les faveurs » qu'il lui offrait, qu'il voulait obtenir ce gain de savoir.

La nuit dans la nuit

Dans la suite de l'éloge de Socrate, Alcibiade s'explique sur les différentes tentatives de séduction qu'il avait entreprises à l'égard de son maître, tout en gardant sa place de bien-aimé, d'érôménos : « je m'attendais qu'il m'entretiendrait tout aussitôt de cela même qui, pour un amant en tête-à-tête avec ses amours, doit être l'objet de leur entretien (...) Mais non ! rien de tout cela ne se produisit. Bien au contraire (...) il me planta là et partit » (217b) ; « Ainsi, il partageait mes exercices, luttant maintes fois avec moi sans témoins (...) je n'y gagnais absolument rien » (217c). Déception donc, jusqu'au moment où s'opère un renversement, précisément lorsqu'il commence à se comporter, lui, comme un érastès : « Je l'invite donc à venir dîner avec moi, à la façon, tout bonnement, d'un amant qui veut tenter quelque chose sur un bien-aimé » (217c). Et c'est autour de cette manifestation du désir qu'il dit se sentir « honteux » (217d).

Alcibiade entre dans les détails les plus intimes en expliquant à l'assistance du banquet la scène sur le lit avec Socrate : autant dire que ce qui est en train de se passer au banquet n'est que la « catharsis » de ce qui était advenu jadis, sur un lit, entre eux deux, Socrate et Alcibiade. De même qu'il y a eu un banquet dans le banquet (le banquet de Poros), de même il y a eu une nuit dans cette nuit du banquet en -416, et un lit antérieur au lit actuel où se trouvent les deux personnages. Ainsi, alors que Socrate « se reposait sur le lit qui était contigu au sien » (217d), Alcibiade déclare avoir été atteint d'une sorte de « délire philosophique » (τῆς φιλοσόφου μανίας), qui ne tardera pas à devenir une sorte d'« humiliation » : « l'état de l'homme qu'une vipère a mordu est aussi celui où moi-même je suis » (217e). Mais avant de poursuivre, il profère cette formule qui servait à proclamer les cultes orphiques, évoquant par là-même l'idée d'une initiation : « Appliquez-vous sur les oreilles des portes très épaisses ! ». Mais quelle aurait été cette initiation ? Entendons Alcibiade, racontant le court dialogue avec Socrate, allongés comme ils étaient sur un lit, sous les couvertures : « Socrate, tu dors ? -Pas du tout, me répondit-il - Eh bien ! sais-tu quelle idée m'est venue ? (...) Tu es, à mon idée, un amant digne de moi, le seul qu'il y ait, et je vois bien que tu hésites à me faire ta déclaration » (218c). Alcibiade est ainsi dans cet état que Lacan a pu appeler de « méconnaissance » du moi : on peut parler ici des « préjugés » du moi d'Alcibiade qui suppose l'autre épris de lui, pouvant ainsi lui-même s'offrir comme son érôménos, supposant ainsi qu'il a ou qu'il est l'objet qui peut combler cet autre. Bref : on peut affirmer qu'Alcibiade « se fait

objet » du désir qu'il suppose à l'autre, pour le tromper, comme lorsqu'on ruse avec un Silène. Voici les propos d'Alcibiade : « Mais moi, voici quelles sont mes dispositions : il est, j'estime, tout à fait stupide de ne pas te complaire là-dessus, aussi bien que dans n'importe quel autre cas où tu aurais besoin, soit de mes biens, soit de mes amis. Il n'est rien en effet à quoi je sois plus respectueusement attaché qu'à m'améliorer le plus possible, et c'est la tâche dans laquelle je ne pense pas pouvoir être, par personne, assisté avec plus de maîtrise que par toi » (218d). On sait de quelle manière Socrate déclinera l'offre, à l'instar de la réponse donnée à Agathon au début du dialogue : si Alcibiade a perçu un type particulier de beauté chez lui, Socrate, incomparable et incommensurable à la beauté corporelle d'Alcibiade, ce serait « troquer du cuivre contre de l'or » que de céder à ses avances⁵⁰⁶.

Au sujet des « avances » d'Alcibiade, Lacan pose une question très pertinente : si Alcibiade sait déjà qu'il est l'aimé de Socrate, s'il sait qu'il ne pourrait en être autrement, à quoi bon persister dans ses tentatives de séduction visant à obtenir de Socrate un « signe » de son désir ? Lacan insiste à deux reprises en se demandant « Alors, que veulent dire ces manœuvres de séduction ? »⁵⁰⁷. Ces tentatives traduisent rien de moins qu'un changement opéré en lui, de telle manière que maintenant c'est lui, Alcibiade, qui est devenu l'éraстès de Socrate, en raison précisément du fait que ce dernier n'a pas cédé à ses avances. Si Socrate est l'antécédent du psychanalyste, cette conduite qui était la sienne, serait un antécédent de l'abstinence sexuelle requise dans une analyse. Mais l'abstinence sexuelle traduit-elle une « neutralité » ? Rien n'est moins sûr, et le comportement de Socrate est loin d'être dépourvu de malice. C'est ainsi qu'Alcibiade est tombé dans un piège, dont le piège du « lit à trois » avec Agathon ne saurait être qu'une grimace. Mais pourquoi faut-il être trois pour aimer ? Ce qu'Alcibiade nous dit c'est que Socrate contient en lui un savoir : contre toute attente, puisque Socrate dit et redit qu'il ne sait rien. Pourtant, précisons-le, Socrate dit ne savoir qu'une seule chose : c'est sur l'amour qu'il est savant. L'idée de Lacan est d'affirmer que, précisément, parce qu'il sait quelque chose sur l'amour, il ne peut pas se manifester comme éрастès à l'égard d'Alcibiade : mais il peut et doit se manifester comme « éрастès » à l'égard du reste, y

⁵⁰⁶ Notons une certaine correspondance avec la réponse donnée à Agathon à propos du passage du vase plein au vase vide au début du *Banquet*, et du fait que c'est Agathon qui perdrait dans l'échange : « Si c'est ainsi que se comporte pareillement le savoir, j'apprécie hautement le fait d'être auprès de toi sur ce lit ; car j'imagine que, partant de toi, beaucoup de beau savoir viendra m'emplir ! » (175e). Celle-ci serait une sorte d'ironie (avec un sens inversé) de la réponse donnée à Alcibiade à propos du cuivre et de l'or – le rapport est à nouveau incommensurable.

⁵⁰⁷ *Le Transfert*, p. 187.

compris des Agathon et d'autre jeunes gens. Un érastès un peu différent, certes. Bref : parce qu'il est savant en amour, parce qu'il n'en est pas dupe, il ne peut pas aimer : « et nous dirons que c'est parce que Socrate sait, qu'il n'aime pas »⁵⁰⁸.

A partir de quand *donc* devient-on un érastès ?

Quand on aime, on est femme, dira Lacan. Et concernant Alcibiade, Lacan paraît avoir une position très claire : « Alcibiade fait ici à Socrate une scène féminine »⁵⁰⁹. Doit-on ajouter « quand on aime, on n'est plus un érôménos » ? Tout ce que nous avons formulé jusqu'à maintenant va dans ce sens : c'est le passage d'un état à l'autre qui est déterminant et qui fait que l'on aime. L'amour c'est ce passage, ce manque qui se manifeste d'un état à l'autre d'une position subjective. Ce serait le paradoxe fondamental de l'amour selon le *Banquet* : quand on aime, on n'est plus un érôménos, car on se reconnaît comme érastès. Mais c'est dans un troisième temps que l'on deviendra un érastès malicieux, un érastès qui sait quelque chose sur l'amour. Si l'on souffre en raison d'un amour, on ne peut le faire qu'en tant qu'on a quitté son rôle d'érôménos, comme le fait Alcibiade : c'est à partir de cette souffrance-là, de ce manque, que Lacan conçoit « la métaphore de l'amour ». Il n'y a que les érôménos qui souffrent, au moment où ils se réveillent à l'amour et au désir, entendons par là : quand il se reconnaissent comme désirants, comme érastès.

C'est ainsi que l'on peut comprendre la métaphore de l'amour : une « première métaphore de l'amour », isolée par Lacan, selon laquelle « l'aimé devient aimant », ce qui est le cas d'Alcibiade. S'il s'agissait de l'érastès en tant que tel, on n'aurait pas besoin de parler de « métaphore » : si Lacan le fait c'est parce qu'il vise le changement, le renversement, le point où cela bascule dans une autre position subjective. Nous nous trouvons donc face à un paradoxe, similaire à celui de Pénia et de son désir de sortir de son état de pauvreté, sauf que le paradoxe de Pénia montre un deuxième temps de l'évolution du désir. Pour devenir riche, on doit auparavant être pauvre : inversement, pourrait-on dire, pour devenir un érastès (Pénia), on doit avant avoir été un érôménos (Poros). Pausanias ne nous a-t-il pas suffisamment parlé des érastès, assez en tout cas pour que nous nous fassions une idée de leur nature ? Mais l'érastès dont nous parle

⁵⁰⁸ *Le Transfert*, p. 188.

⁵⁰⁹ *Le Transfert*, p. 192.

Pausanias n'est pas innocent, tout comme Pénia n'est pas innocente pour la simple raison qu'elle connaît son état d'ignorance : l'érastès de Pausanias a déjà été initié à la perte de son statut d'érôménos, il calcule, il ruse et ne subit aucune sorte d'humiliation. Rien ne l'arrête. L'érastès de Pausanias n'a pas honte. Or ce n'est pas ce que nous dit Alcibiade. On peut bien sûr résoudre le paradoxe en disant que l'amour vécu avec Socrate n'est pas un amour comme les autres, mais il nous semble que nous risquons de jeter le bébé avec l'eau du bain si nous bouclons ainsi notre questionnement : le passage de l'état d'érôménos à l'état d'érastès est la découverte du *Banquet*, tout comme la traduction de ce passage sous le nom de « métaphore de l'amour » est la découverte originale de Lacan. A partir de quand devient-on un érastès ? A partir du moment où l'on n'est plus un érôménos, et pas autrement. Cette « perte », cette honte, cette « humiliation » traduit un changement de position subjective en même temps qu'elle est la matrice du discours analytique, comme nous le verrons plus loin.

Reprenons l'idée de Lacan selon laquelle c'est « parce que Socrate sait, qu'il n'aime pas ». Qu'est-ce que cela veut dire sinon que Socrate, en tant qu'érastès, a été initié à l'amour ? Pensons d'ailleurs au possible parallèle entre Socrate et Pénia : celle-ci sait qu'elle est ignorante, ce qui la distingue des sages qui savent et des ignorants qui ne savent pas qu'ils sont ignorants. Le savoir dont il s'agit pour Socrate est proche de ce savoir sur l'ignorance que Strauss prête à Pénia : il en sait très peu, mais suffisamment⁵¹⁰. Socrate, par son ironie, dit n'être rien du tout. Il précise : fais attention, Alcibiade, détrompe-toi à propos de mes « *agalmata* », il n'y a rien de tel (218e-219a). Autrement dit, à l'intérieur, il n'y a pas les trésors que tu imagines. Mais attention : cela signifie que ce n'est précisément pas le « plein » des trésors qui cause l'amour, mais bien plutôt un vide, un manque. Il est remarquable que Lacan revienne, vers la fin de son commentaire sur le *Banquet*, sur la question que nous avons sans doute trop évoquée, celle de l'amour conçu comme un remplissage⁵¹¹. Mais précisément, s'il revient sur cette question, c'est pour renverser la perspective, pour signaler que, sur ce point, le vide, le creux, peut plus que le plein. Et quel est ce « vide » ? Le fait que Socrate ne manifeste pas son désir : c'est cela son « savoir » en acte, au-delà de tout logos. C'est son « désir en réserve », qui engendre un savoir en réserve, ainsi que la réserve de tout savoir supposé.

⁵¹⁰ Sur le *Banquet*, p. 222.

⁵¹¹ Le *Transfert*, p. 191.

Il s'agit d'un désir qui ne se manifeste pas comme un désir de quelque chose, il s'agit d'un désir auquel « aucun objet » ne saurait suffire. Et c'est ce « désir en réserve » qui fait de Socrate un érastès dont la visée du désir est très lointaine, un désir à tel point non manifesté qu'il le rendra désirable à son tour.

La deuxième métaphore de l'amour

Reprenons donc : l'aimé n'a pas assez d'expérience sur l'amour, ce qui fait qu'il tombe facilement dans le piège, il est l'érôménos, et on doit se comporter comme tel à son endroit, mais qu'en est-il lorsque ce n'est plus le cas et que, de ce fait, l'érôménos se manifeste lui-même comme un érastès ? J.-A. Miller prétend isoler une « deuxième métaphore de l'amour »⁵¹², à côté de celle décrite par Lacan, hypothèse que nous allons prendre très au sérieux. A quel moment donc se produit cette deuxième métaphore ? Au moment où un érastès -ici Socrate, parce qu'il sait ce que c'est que l'amour, parce qu'il a déjà été détrompé à son tour, parce qu'il a été initié-, aime plus que son érôménos, aime au-delà, est désirant par-delà tout objet du désir. Evidemment, ce n'est pas le cas de la plupart des érastès dont le portrait nous a été dépeint par Pausanias. Socrate est un érastès très différent. Socrate est un érastès qui désire « autre chose », et c'est par ce désir d'autre chose, d'un au-delà de tout aimé et de tout objet qui serait à sa portée, qu'il devient lui-même un érôménos pour son érôménos, il devient par là-même désirable, mouvement par lequel son érôménos habituel (Alcibiade, par exemple) peut devenir « désirant ». Alcibiade finit son propos en énonçant cette « deuxième métaphore de l'amour », par où l'érastès devient l'amoureux et l'érôménos devient l'érastès : « le gaillard berne en faisant l'amoureux, alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé au lieu de celui de l'amant » (222b). C'est ce savoir qui ferait que Socrate bénéficie d'une sorte d'aura, d'un agalma de savoir⁵¹³.

Nous avons déjà évoqué une certaine parenté existante entre le personnage de Socrate et celui de Pénia dans la mesure où tous les deux avaient conscience de leur manque de

⁵¹² Miller, J.-A., « Les deux métaphores de l'amour », revue *La Cause Freudienne*, Actes, n°18, juin 1991, p. 219.

⁵¹³ Remarquons qu'à la fin du dialogue *Alcibiade*, un renversement similaire est aussi évoqué : « mais j'ajoute toutefois qu'il y a là un risque que nous échangeons nos rôles, moi prenant le tien et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je te suive pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue » (135d), trad. J.-F. Pradeau. On voit comment Alcibiade songe à rétablir une symétrie.

beauté, de sagesse, de richesse. Le fait que l'éloge de Socrate fait par Alcibiade mette l'accent sur le désir, le fait que Socrate fasse semblant d'être l'amoureux, montre bien que ce dernier est loin d'une quelconque « neutralité » quant au désir. Bien loin de là, il faut que Socrate désire, il faut que ce désir apparaisse sous la forme du désir amoureux, *mais parce que précisément il ne l'est pas*, pour qu'il soit élevé à la catégorie d'un démon. Pas de démon sans cette ambiguïté quant au désir : un désir « intermédiaire » entre le « manque d'objet » et « l'objet du désir ». Il s'agit d'un « objet intermédiaire », c'est du Donald Winnicott avant la lettre. C'est par ce biais que Socrate et Eros se rejoignent : il ne s'agit pas de « désir de », mais du désir en tant que tel, ce qui est à l'origine de son atonie, de son aporie, de sa nature inclassable. En cela, le désir de Socrate est un appel, comme l'indique Hadot : « Comme Socrate, Eros n'est qu'un appel, une possibilité qui s'ouvre, mais il n'est pas la sagesse, ni la beauté en soi »⁵¹⁴. Ce que Lacan appelle « le désir de l'analyste » est aussi un « appel », c'est pourquoi il peut être une arme redoutable, qui ne peut être utilisée par n'importe qui sur n'importe qui d'autre. La comparaison avec les Silènes montre bien deux choses : premièrement, que la beauté extérieure ne compte pas, qu'elle est trompeuse et, deuxièmement que, même si l'aspect extérieur cache l'accès à une beauté intérieure, cette dernière ne saurait être non plus le ressort du désir que le dispositif silénique engendre. Car même si les Silènes dont parle Alcibiade contiennent des statues des dieux, « les Silènes eux-mêmes ne sont pas les statues. Ils s'ouvrent seulement pour permettre de les atteindre »⁵¹⁵. La clé est dans l'ouverture, si l'on peut s'exprimer ainsi, et non dans le trésor caché : c'est l'accès qui compte. On peut supposer que toute la théorie lacanienne à propos de l'agalma réside dans cette puissance d'ouverture : c'est l'accès au signifiant qui fait miroiter le prestige de l'agalma et non l'inverse⁵¹⁶. Lacan précise cette manœuvre où Socrate se soustrait à son interlocuteur : « Il se fait ainsi absent au point où se remarque la convoitise d'Alcibiade »⁵¹⁷.

Si Socrate n'est autre chose qu'un appel, un appel au savoir, alors, il ne pourra jamais être lui-même cette beauté et cette sagesse : il n'empêche que cet appel comme tel est « oublié » et ne reste que l'agalma, la beauté dont il est revêtu, d'autant plus qu'il n'est pas beau. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre cette affirmation énigmatique

⁵¹⁴ *Eloge de Socrate*, p. 54.

⁵¹⁵ *Eloge de Socrate*, p. 54.

⁵¹⁶ Nous employons le mot « prestige » en nous appuyant sur l'usage qu'en fait Lacan dans son texte « Intervention sur le transfert », in *Écrits*.

⁵¹⁷ *Le Transfert*, p. 191.

formulée par Lacan : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »⁵¹⁸. L'appel de Socrate à que l'on dise, à savoir son désir comme moteur et comme désir d'autre chose, est oublié, et ce n'est que ce qui est découvert par le dire, par le signifiant, quand on l'entend, qui prendra le statut d'agalma. Ainsi, Socrate reprend Alcibiade à propos de sa « beauté », beauté par laquelle il est ébloui : « Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique (...) Mais, bienheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aïles t'illusionner sur mon compte, car je suis rien » (218e-219a). Socrate avertit ainsi Alcibiade : comme le signale Pierre Hadot, c'est le fils de Poros et Pénia qu'Alcibiade aime en Socrate et nullement Aphrodite.

L'interprétation de Socrate

Arrivé à ce point du dialogue, Alcibiade persiste à vouloir dénoncer Socrate et, selon celui-ci, nous le verrons, à continuer de berner les autres, là où précisément Socrate s'est montré invincible : « le gaillard berne en faisant l'amoureux, alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé au lieu de celui de l'amant. Ainsi je te conseille à toi, Agathon, de ne pas te laisser berner par cet homme-là ! » (222b). Cet avertissement donne lieu à ce que Lacan appelle l'interprétation de Socrate : « Tu me fais l'effet, Alcibiade, d'avoir toute ta tête ! Autrement, bien sûr, jamais tu n'aurais, avec une pareille adresse, cherché à dissimuler derrière un rempart de circonlocutions le but où tendait tout ce que tu as dit. Et c'est accessoirement (...) que tu lui as fait une place dans la fin de ton discours : comme si tout ton langage n'avait pas ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi, sous prétexte que moi je suis obligé de t'aimer, toi et personne d'autre, et que, de son côté, Agathon l'est de se laisser aimer par toi, et pas par un seul autre ! » (222c-d). Voici l'interprétation de Socrate : Alcibiade voulait le démasquer, mais en fait c'est Alcibiade qui l'a été. Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que le nom Agathon commence par le mot « agalma », on pourrait pousser l'analogie encore plus loin : en comparant Socrate à un Silène qui recèle des *agalmata*, Alcibiade avoue sans le vouloir qu'en recherchant Socrate, cette nuit du *Banquet*, il veut trouver des Agathons⁵¹⁹.

⁵¹⁸ « L'étourdit », *Autres Ecrits*, p. 449.

⁵¹⁹ Nous devons cette remarque à J.-C. Milner.

C'est autour de cette interprétation de Socrate (le but de l'éloge d'Alcibiade est, secrètement, d'approcher Agathon) que l'on peut faire venir à la discussion la théorie lacanienne de l'agalma. Si Socrate signifie à Alcibiade « ce n'est pas pour moi que tu as parlé, c'est pour Agathon », il est clair que cette interprétation ne réfute en rien la « vérité » articulée par Alcibiade dans son éloge de Socrate : bien au contraire, elle la confirme. Que l'éloge du « voisin de droite » vise le voisin de gauche n'invalide pas le fait qu'Alcibiade se soit adressé jadis à Socrate en visant son voisin du dedans (l'agalma). Ainsi, selon l'idée de Lacan, Socrate manœuvre son rapport avec Alcibiade de la même manière que le ferait un psychanalyste : dans le transfert, il interprète dans le sens d'un tiers, d'une « tercérité », et non pas en renforçant le tête-à-tête transférentiel entre l'analyste et l'analysant avec des « interprétations du transfert »⁵²⁰.

La cause du transfert est ailleurs, chez Agathon, même si le personnage Agathon n'est qu'un masque de la pulsion – seule vraie « cause » du transfert. Alcibiade essaie de berner Agathon : il sait que Socrate sait, qu'il est suffisamment averti pour ne pas tomber dans un piège, après le souvenir de la nuit mémorable. L'explication de la tromperie manquée envers Socrate ne pouvait être qu'un nouvel essai de tromperie. Mais Socrate ne se fera pas avoir cette fois-ci non plus : Alcibiade vise Agathon, de la même manière que jadis il visait les *agalmata* de Socrate. D'une certaine manière, Alcibiade a compris la leçon de la nuit mémorable passée avec Socrate, il a donc été bel et bien « mordu » par la vipère, mutant de son statut d'érôménos à celui d'éraстès, comme il le montre maintenant, à nouveau, en voulant séduire Agathon⁵²¹.

Alcibiade « avait bien l'air de n'avoir pas cessé d'être amoureux de Socrate ! » (222b), à ceci près qu'être amoureux implique nécessairement la tromperie de se présenter, à l'autre qu'on aime, comme incarnant l'objet qui lui manque. Mais, de plus, celui qui aime se trompe aussi : l'autre, l'aimé, n'a pas non plus ce dont l'amant manque. La tromperie est double, voilà la leçon du *Banquet*.

Un lit à deux étages

Pourtant, nous ne pouvons pas négliger une opération qui se produit probablement en

⁵²⁰ Sur ce sujet, nous renvoyons à notre *Le transfert, de Freud à Lacan*, P.U.R., 2009.

⁵²¹ Autrement dit, même s'il persiste à vouloir berner les autres, dans ses tentatives d'intrigue et de séduction, Alcibiade n'est plus le même depuis sa nuit mémorable.

trois temps, sur deux scènes et sur deux lits différents : 1) sur le lit 2 (L2), la nuit du banquet, Alcibiade est déjà dans un « moment de conclure » qui se superpose, mais qui ne se confond pas, avec 2) le lit 1 (L1), celui sur lequel est advenue l'humiliation et la honte, où il s'est confronté au « Che vuoi ? » de Socrate. Sur ce dernier lit (L1), il a passé d'éros à érostès, sur L2, il est déjà un érostès plus qu'accompli. Au milieu, on peut supposer un « temps pour comprendre » la scène vécue avec Socrate, laquelle prendra tout son sens avec « l'interprétation de Socrate » : tu cherchais dans mes *agalmata* (L1), ce que tu continues à chercher sur L2 : des Agathon. Dans les deux situations, Alcibiade se trompe : il était ébloui par les *agalmata*, il continue à être ébloui par les « Agathon ». On ne peut méconnaître que l'étrange nuit avec Socrate est racontée au passé, et que c'est dans « l'actualité du transfert » qu'Alcibiade répète le même ratage advenu en tant qu'éros : dans les deux cas, il y a erreur sur la personne.

Socrate analyste ?

Il va sans dire que Socrate est un être sans pareil. La description faite par Alcibiade vers la fin de son éloge ressemble sur beaucoup de points à celle faite par Diotime à propos d'éros (219e-221b). Socrate est le désir même. C'est la raison aussi pour laquelle il se définit comme parfaitement ignorant en même temps que comme un savant en érotique : ὅς οὐδὲν φημι ἄλλο ἐπίσταςθαι ἢ τὰ ἐρωτικά (177d). Mais ce double aspect, à savoir un parfait ignorant en même temps qu'un savant en amour, fait de lui un être redoutable qui ensorcelle ses interlocuteurs. En effet, Socrate se dédouble « pour couper son adversaire en deux »⁵²² : ce procédé est opérant quand il confronte Alcibiade à une sorte de « Che vuoi ? », faisant l'éloge de sa beauté, faisant semblant de l'aimer, alors qu'il ne le désire pas. L'éloge de Socrate fait par Alcibiade en recouvre un autre, celui fait par Socrate à l'endroit d'Alcibiade à propos de sa beauté. La différence évidente est que le « dédoublement » de Socrate est calculé, alors que la « division » d'Alcibiade ne peut être que subie. Il y a ainsi deux opérations distinctes : d'une part, « Socrate faisant chemin avec son interlocuteur exige sans cesse un accord total de son partenaire », écrit Hadot ; mais, d'autre part, il faut savoir que cela n'est possible que parce qu'il a auparavant pris « comme point de départ la position de ce partenaire ». Autrement dit, Socrate s'identifie au point de départ, à l'axiome de son interlocuteur. Et l'action de

⁵²² *Eloge de Socrate*, p. 29.

« coupage » de son adversaire est d'autant plus efficace qu'il s'identifie dans un premier temps à cet axiome. Lacan écrirait ce dédoublement et cette identification aux « axiomes » de l'interlocuteur ainsi : $\$ \rightarrow S1$. A partir de cette position assumée par Socrate, il ne reste au partenaire qu'à « admettre peu à peu toutes les conséquences de cette position » qui est la sienne, ce à quoi il n'était sans doute pas préparé. Ces conséquences, grâce à la confrontation socratique avec le logos, grâce à la confrontation socratique avec l'épistémè, seront en contradiction avec les prémisses premières : « l'interlocuteur se rend compte alors qu'il ne sait pas vraiment pourquoi il agit »⁵²³. On peut supposer que si les « conséquences » de l'axiome de l'interlocuteur lui apparaissent comme « contradictoires », c'est parce que l'interlocuteur est séparé, scindé, rendu étranger à son propre système de valeurs. On peut supposer que Lacan écrirait cette dernière modification ainsi :

S1

S2

On voit donc pourquoi Lacan a pu assimiler le procédé socratique au discours hystérique :

$\$ \rightarrow \underline{S1}$

S2

Mais est-ce tout ce que l'on peut dire sur la méthode socratique ? N'y en a-t-il pas au contraire bien plus que cela ? Le discours hystérique est corrélé au « dédoublement » de l'agent, de Socrate en l'occurrence. Nous avons déjà cité le paragraphe du *Ménon* où Socrate évoque son propre embarras : s'il ne s'agissait que du discours hystérique, l'interlocuteur de Socrate serait « embarrassé » de ne pas pouvoir répondre au manque du propre Socrate. Or, ce n'est pas de cela dont Alcibiade témoigne. Socrate s'en tire plutôt bien dans son affaire avec Alcibiade, il n'est pas divisé⁵²⁴. Comme le signale Hadot, c'est bel et bien l'interlocuteur qui est visé, c'est Lachès qui ne sait pas définir le courage, c'est Euthyphron qui n'est pas capable de tirer toutes les conséquences de ses propos sur la piété. A l'instar de ce qui arrive à Agathon, subitement, l'interlocuteur ne sait plus

⁵²³ *Eloge de Socrate*, p. 29.

⁵²⁴ « *Le Banquet*, où s'avoue le désir d'Alcibiade et se masque le désir de Socrate », *Freud et le désir du psychanalyste*, p. 178.

ce qu'il disait : Lacan met l'accent sur ce déroutement soudain⁵²⁵, comme le souligne Hadot dans l'ouvrage cité⁵²⁶. Cet effet de « coupure », de déroutement soudain, nous paraît important, surtout parce qu'il est bien loin de l'action insidieuse de l'hystérique visant à rendre le maître impuissant : en fait, c'est ce dernier qui est condamné à un travail sans issue, d'autant plus laborieux qu'il ne saurait signifier ce qui « cause » le manque chez l'hystérique.

Le discours dit « de l'analyste » nous semble mieux correspondre à l'opération socratique. Socrate est réduit à n'être rien, à n'être qu'un déchet, c'est l'ironie socratique qui prime en ce sens que « ne rien savoir » peut ici équivaloir à « ne rien être » : « Mais, malheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aies t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien » (219a)⁵²⁷. On a l'habitude de voir dans le savoir du maître une possession (il possède un savoir et un prestige) : l'aimé aspire à posséder ce savoir. Mais Socrate vise l'être et non pas l'avoir : le point crucial est que Socrate *ne savait rien* parce qu'il *n'était rien*. Un commentaire de Nietzsche est sans doute éclairant à ce propos : « Il entra dans la mort avec le calme qui fut le sien lorsque, selon Platon, dernier de tous les buveurs, il quitta le banquet dans la première lueur de l'aube pour commencer une journée nouvelle »⁵²⁸. Cette tendance à la mort chez Socrate, signalée aussi par Lacan dans son séminaire sur le transfert, nous semble pointer vers ce que Lacan nomme le « deuil de l'analyste », à savoir le fait d'incarner le déchet, de n'être rien et, surtout, de « ne pas aimer », ce sur quoi Lacan insiste au moment de mieux préciser l'*atopia* de l'analyste qui cédera la place, plus tard dans son enseignement, au « désir de l'analyste ».

⁵²⁵ Alcibiade déclare « Vous figurez-vous maintenant quel était, après cela, mon état d'esprit ? entre l'idée d'être méprisé, et d'autre part l'étonnement que m'inspiraient la personnalité de cet homme ? » (219d).

⁵²⁶ *Eloge de Socrate*, p. 29.

⁵²⁷ Selon la traduction de L. Brisson (Ἄλλ', ὃ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὄν). Robin traduit « mon néant réel ».

⁵²⁸ Nietzsche, F., *La naissance de la tragédie*, Folio Essais, p. 86 (trad. Ph. Lacoue-Labarthe) ; paragraphe cité par Hadot, *Eloge de Socrate*, p. 65.

AMOUR ET CHANGEMENT DE DISCOURS

Comme le signale Claude Lévi-Strauss dans sa fameuse préface de *Le cru et le cuit* ⁵²⁹, aucun mythe ne vaut plus qu'un autre et aucune version d'un mythe ne vaut plus qu'une autre : il n'y a pas de « mythe de référence » à proprement parler. Lacan, quant à lui, a résumé cette idée par sa phrase « il n'y a pas de métalangage », autrement dit, il n'y a pas un langage qui soit supérieur à un autre qui serait pris comme « langage objet ». On devrait garder en tête cette perspective à l'heure de revenir à la lecture que Lacan fait du *Banquet* de Platon. D'une part en effet, il y aurait une dette de Lacan vis-à-vis du *Banquet* si, comme le suggère J.-A. Miller, le mythe de la « lamelle » de Lacan est inspiré du mythe que Platon prête à Aristophane dans ce dialogue. Mais, d'autre part, et suivant la thèse de Lacan à propos de l'antécédent historique du psychanalyste que constitue l'existence même de Socrate, on peut supposer que quelque chose en Socrate fait « travailler » Lacan, tout comme cela arrive à Menon, Lachès ou Euthyphron. Nous avons déjà relevé le propos marquant de Lacan quand il avoue ceci : « Ce Socrate me tue ». Qu'est-ce que cela veut dire sinon le fait qu'il ne saurait se soustraire aux effets de l'*atopia* de Socrate et à ce qu'il y a en lui de « manifestation du réel » ? Voici la phrase que Lacan aurait prononcée le jour de son séminaire : « A la vérité, quand on s'efforce d'accommoder, d'approcher, d'imaginer, de se fixer, sur ce que pouvait être effectivement ce personnage, croyez-moi, c'est fatigant. L'effet de cette fatigue, je ne pourrai mieux le formuler que sous les mots qui me sont venus un de ces dimanches soirs – *Ce Socrate me tue*. Chose curieuse, je me suis réveillé le lendemain matin infiniment plus gaillard »⁵³⁰. Si ce propos est censé approcher une vérité, pourquoi ne pas concevoir que tout le commentaire du *Banquet* n'est qu'un prolongement de cette phrase, *Ce Socrate me tue*, phrase qui apaise l'effet suscité chez Lacan par Socrate ? Devons-nous penser que le traitement du « cas Socrate » réalisé par Lacan est analogue à celui effectué par Platon lui-même en écrivant le *Banquet* et les autres dialogues ? Telle pourrait être notre hypothèse. C'est ainsi en tous les cas que nous avons lu le séminaire de Lacan sur le transfert.

⁵²⁹ Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

⁵³⁰ *Le transfert*, p. 103.

La thèse de Lacan est que Socrate est l'antécédent du psychanalyste, et nous pouvons bien imaginer pourquoi : ce personnage a produit chez certains (y compris chez Lacan ?) une rectification semblable à celle qu'on attend d'une analyse. Lacan stipule que Socrate est l'antécédent du psychanalyste, et non pas de la psychanalyse. Pour que cela eût été le cas, il lui aurait fallu l'impact du dispositif de la science moderne, du sujet de la science, ce qui a été le cas pour Freud, confronté comme il l'a été à la fois à l'exigence d'un savoir « en plus », qui caractérise le dispositif du savoir scientifique, et à son Socrate à lui, à savoir Robert Fliess. Socrate a été sans doute le premier - pas le dernier- « psychanalyste » de l'histoire, Freud, quant à lui, en est devenu le premier analysant. Nous connaissons l'hypothèse de Lacan.

L'hystérie et la science

Lacan a pu affirmer que la science moderne fonctionne comme le « discours hystérique », ce qui ne peut être que paradoxal⁵³¹ : que veut-il dire au juste ? La science fonctionne comme l'hystérie au niveau de ce que l'on peut nommer le « sujet de la science ». Il n'y a guère que Lacan qui ait parlé d'un tel « sujet ». En effet, partons de cet énoncé de Lacan, aussi paradoxal que l'assimilation de la science à l'hystérie, comme Lacan lui-même l'avoue : le sujet sur lequel opère la psychanalyse n'est autre que le sujet de la science⁵³². Cette équation de Lacan, concernant l'identité entre le sujet de la science et celui de la psychanalyse, devrait beaucoup à Max Weber. En 1917, peu avant sa mort, Weber donne une conférence dans une université allemande, intitulée « *Wissenschaft als Beruf* », que l'on traduit par « La science comme vocation ». L'idée centrale qu'il défend dans cet exposé est que « le travail scientifique est solidaire d'un *progrès* »⁵³³. Empressons-nous de préciser que le progrès dont il est question ici - en italique dans l'original- se distingue de toute idée progressiste, c'est-à-dire du signifiant « *progrès* » considéré comme faisant partie d'un ensemble de valeurs. Par exemple, l'œuvre d'art, dit Weber, ne vieillit pas, au contraire, elle gagne de la valeur avec le temps. Alors que dans le domaine scientifique, une œuvre vieillit à peine achevée. Weber écrit « quel est le destin, ou plutôt la signification à laquelle est soumis et subordonné, en un sens tout à fait spécifique, tout travail scientifique, comme d'ailleurs aussi *tous les autres éléments*

⁵³¹ *Autres écrits*, p. 436.

⁵³² *Écrits*, p. 858.

⁵³³ Weber, M., *Le savant et le politique*, 10/18, 1963, p. 87

de la civilisation qui obéissent à la même loi ? »⁵³⁴. Ce qui nous intéresse ici, c'est que eber pense non seulement à la science mais aussi à « d'autres éléments de la civilisation ». Admettons que la psychanalyse puisse y être incluse. La réponse de eber est : toute œuvre scientifique est destinée à vieillir et à être remplacée par une autre. Aussitôt qu'une théorie est publiée, elle a déjà vieilli, elle n'appartient plus au champ de la science en tant que « plus-de-savoir »⁵³⁵, elle ne fait plus partie de ce que Lacan, concernant la fonction du psychanalyste, définit comme étant au centre de sa fonction. Cette fonction du psychanalyste s'éloigne de la position socratique définie par un non-savoir : « Il est clair que du savoir supposé, il [l'analyste] ne sait rien (...) Pointons ce fait pour y réduire l'étrangeté de l'insistance que met Freud à nous recommander d'aborder chaque nouveau cas comme si nous n'avions rien acquis de ses premiers déchiffrements »⁵³⁶. C'est ainsi que, pour Lacan, l'analyste mise sur un « savoir en plus », plutôt que sur un non-savoir socratique : « Ceci n'autorise nullement le psychanalyste à se suffire de savoir qu'il ne sait rien, car ce dont il s'agit, c'est de ce qu'il a à savoir »⁵³⁷. Cet « à savoir », ce savoir qu'il ne connaît pas encore et qui viendrait « en plus », est forcément antinomique du savoir déjà constitué de la science ou de ce que l'on sait sur un « cas ». « En principe ce progrès se prolonge à l'infini », ajoute eber anticipant un mot cher à Alexandre Koyré. Si « sujet de la science » il y a, il ne peut être que le mécanisme, et même le circuit, du « plus-de-savoir », plus de savoir qui fait que tout savoir est insuffisant et que, dès qu'il est su, il ne fait plus partie du « à savoir ». De ce fait, il ne peut être qu'un « fragment » de savoir (le mot est de eber⁵³⁸).

Nous n'avons pas besoin d'une très grande imagination pour apercevoir l'analogie possible qui existerait entre ce qui vient d'être décrit à propos de la psychanalyse et de la science, et le commentaire lacanien du « cogito » cartésien, de son caractère « discontinu, ponctuel et évanescent ». Dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan prélève les traits essentiels que Gueroult avait déjà attribués au cogito cartésien dans les premières cinquante pages de son livre consacré à Descartes⁵³⁹. Mais revenons à eber. Il va sans dire que le « sujet » de la

⁵³⁴ *Le savant et le politique*, p. 87 (nous soulignons).

⁵³⁵ Milner, J.-C., *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2002.

⁵³⁶ *Autres écrits*, p. 249.

⁵³⁷ *Autres écrits*, p. 249.

⁵³⁸ *Le savant et le politique*, p. 89.

⁵³⁹ Gueroult, M., *Descartes et l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

science que nous déduisons de sa conférence ne se confond pas avec l'individu, le scientifique lui-même. Il correspond plutôt au circuit décrit ci-dessus. Il s'agit du circuit propre à la science moderne où le scientifique est propulsé par une insuffisance de savoir, poussée que nous pouvons identifier à cette recherche de la vérité dont Socrate était l'exemple incarné. Aussitôt que l'on sait, le savoir est exclu du circuit, c'est pourquoi il s'éloigne de la vérité : aussitôt que l'on devient un « spécialiste », on ne sait rien car on ne saurait rien savoir, hormis le « à savoir », le savoir en plus qui nous rendra ignorants à nouveau – telle est la nature du dispositif. Commençons chaque séance comme si elle était la première, comme si nous ne savions rien à propos du « cas ». Telle est la démarche socratique et tel est le point de connexion entre la science et l'hystérie, toujours prête à ébranler le savoir su.

Amour et rectification subjective

Lacan a pu pointer l'analogie entre Socrate et l'analyste et, plus tard, avec l'hystérie. Pour nous, il n'y aurait pas de contradiction dans ces affirmations : Socrate suscite des changements, des rectifications subjectives, opérant parfois des déplacements d'un discours à un autre, de la même manière que le fait le discours analytique. Lacan stipule que c'est ce pouvoir de rectification et de déplacement qui enveloppe Socrate d'un agalma, d'une aura de savoir, ce qui nous donnerait la clé de ce qui advient par l'instauration du transfert. Après tout qu'est-ce que le transfert sinon un « déplacement » ? Ainsi, on peut concevoir certains déplacements qui impliquent aussi et surtout un changement de place : prenons comme exemple le passage, dans le troisième mode d'identification décrit par Freud, par où l'objet d'amour devient un objet d'identification⁵⁴⁰. Affirmer, comme le fait Freud, que Dora « tousse comme son père » veut dire qu'on passe de la demande d'amour, du manque, à l'avoir, et que l'on s'empare d'une place qui n'était pas la nôtre (Agathon dirait sans doute que l'on passe du « vide » au « plein »). Eh bien, on peut supposer que la rectification produite par l'analyse suit le chemin inverse : que l'on passe de l'identification conçue comme une position dans laquelle on se complait, à l'amour et donc au manque. La psychanalyse produit un effet de « desidentification » tout comme Socrate « desidentifiait » ses interlocuteurs à propos de leurs certitudes et des places de maîtres qu'ils revendiquaient. On pourrait dresser la

⁵⁴⁰ Freud, S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, Paris, Payot, p. 169.

liste des personnalités historiques qui ont connu leur Socrate à un moment donné de leur vie, ce qui a remplacé pour eux, au moins en partie, le besoin de faire une psychanalyse⁵⁴¹.

Interprétation et transfert

Depuis Freud, on ne se lasse pas de répéter que pour interpréter il faut attendre qu'un transfert solide s'établisse. Ceci est considéré comme un canon par la plupart des analystes. Or, cette manière de voir les choses suppose une conception très discutable tant du concept d'interprétation que de celui du transfert. Alors que la première serait « ce qu'on dit au patient », le deuxième serait constitué des liens affectifs qui lient le patient à son analyste. Freud lui-même a pu écrire : « Abordons maintenant une question essentielle, celle du moment où nous devons commencer à interpréter les dires du patient. Quand est-il temps de lui dévoiler le sens caché de ses idées (...) ? ». Nous constatons que dans ce paragraphe l'interprétation est réduite à ce qu'on dit, en termes d'intervention, au patient. Et Freud d'ajouter : « Voici notre réponse : pas avant qu'un transfert sûr, un rapport favorable, aient été établis chez le patient. Le premier but de l'analyse est d'attacher l'analysé à son traitement et à la personne du praticien »⁵⁴². La notion de transfert est donc centrée sur l'attachement imaginaire à la personne du praticien. Ceci a donné sens, certainement, à l'amalgame fait entre transfert et affect, contre lequel Lacan s'est élevé dès le début de son enseignement. En ce qui concerne le rapport entre interprétation et transfert, lorsqu'il examine la formule qui voudrait qu'on doive attendre que le transfert s'établisse pour pouvoir interpréter, Lacan ne voit là rien d'autre qu'un paradoxe. Ainsi il affirme « le transfert est le moyen par où s'interrompt la communication de l'inconscient, par où l'inconscient se referme. Loin d'être la passation de pouvoir à l'inconscient, le transfert est au contraire sa fermeture »⁵⁴³. Alors que la tradition psychanalytique ne pouvait que les voir ensemble, Lacan oppose au contraire transfert et inconscient : « Cela [le transfert conçu comme fermeture de l'inconscient] est essentiel à marquer le paradoxe qui s'exprime assez communément en ceci – qui peut être trouvé même dans le texte de Freud – que l'analyste doit attendre le transfert

⁵⁴¹ Notons à ce propos le paradoxe contenu dans l'affirmation de Lacan selon laquelle Alcibiade n'avait pas besoin de « psychanalyse » (*Autres écrits*, p. 251) : en effet, il a eu droit à son Socrate à la place d'une psychanalyse.

⁵⁴² Freud, S., « Le début du traitement », *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1953, p. 99

⁵⁴³ *Les quatre concepts fondamentaux*, op. cit., p. 146.

pour commencer à donner l'interprétation »⁵⁴⁴. Mais il est encore plus lapidaire lorsqu'il ajoute : « [J]e veux accentuer cette question parce qu'elle est la ligne de partage de la bonne et de la mauvaise façon de concevoir le transfert »⁵⁴⁵. Nous nous trouvons face à un point très délicat de la technique analytique où la conception que nous avons de l'interprétation devient décisive : l'interprétation ne saurait se limiter à un énoncé proféré et encore moins à une stratégie visant à « réduire le transfert ». Interpréter le transfert, Lacan insiste, est un paradoxe : « il n'en reste pas moins qu'il y a un paradoxe à désigner dans ce mouvement de fermeture le moment initial où l'interprétation peut prendre sa portée »⁵⁴⁶.

Nous trouvons également une trace de cette question dans l'article de Lacan intitulé « La direction de la cure », où on peut lire : « Le grave est qu'avec les auteurs d'aujourd'hui, la séquence des effets analytiques semble prise à l'envers » [nous en revenons au fameux paradoxe] « l'interprétation ne serait, à suivre leurs propos qu'un ânonnement par rapport à l'ouverture d'une relation plus large où enfin l'on se comprend »⁵⁴⁷. Par cette dernière phrase Lacan se réfère explicitement au rapport imaginaire. Dans le même temps, il y a chez Lacan une revalorisation de l'interprétation qui était réduite, par les psychanalystes, au seul « contrôle » du transfert : « L'interprétation devient ici une exigence de la faiblesse à laquelle il nous faut venir en aide ». Dans la page suivante, Lacan reprend sa critique de l'interprétation du transfert lorsqu'il soutient « le transfert dans cette perspective » [celle que nous sommes en train de critiquer avec Lacan] « devient la sécurité de l'analyste, et la relation au réel » [réel à entendre comme réalité imaginaire] « le terrain où se décide le combat. L'interprétation qui a été ajournée jusqu'à la consolidation du transfert » [c'est notre point de départ dans cet exercice] « devient dès lors subordonnée à la réduction de celui-ci ». Et Lacan d'ajouter : « Mais a-t-on observé, à critiquer la démarche de Freud, telle qu'elle se présente par exemple dans « l'homme aux rats », que ce qui nous étonne comme une endoctrination préalable, tient simplement à ce qu'il procède exactement dans l'ordre inverse ? » [soit donc que l'interprétation précède et produit le transfert] « à savoir qu'il commence par introduire le patient à un premier repérage de sa position dans le réel »

⁵⁴⁴ Ibid

⁵⁴⁵ Ibid

⁵⁴⁶ Ibid

⁵⁴⁷ « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits*, op. cit., p. 595

c'est-à-dire que Freud donne des balises symboliques, signifiantes, afin de « donner la parole » au patient ?

Lacan prendra aussi appui sur le cas Dora, comme il l'avait déjà fait dans son « Intervention sur le transfert », où Freud commence par « rectifier » la position subjective de la patiente quant à sa plainte, ce qui introduit Dora dans les mouvements dialectiques décrits par Lacan. L'idée est que ce qu'on appelle « rectification subjective » dans l'article « La direction de la cure », est déjà « une première interprétation ». D'autres développements ultérieurs, notamment le fameux « algorithme du transfert »⁵⁴⁸, montreront bien que c'est la rencontre entre deux signifiants ($S \rightarrow Sq$) qui constituera après-coup le signifiant du transfert. Ceci indique bien que le transfert, ici compris comme la production d'un savoir (ou plutôt d'un « référent » qui ferait exister « l'hypothèse de l'inconscient », comme l'exprime Freud) ne saurait être que la conséquence d'une première rencontre qui a le poids d'une interprétation. En effet, Lacan a pu parler de l'algorithme du transfert pour bien montrer que l'efficacité du dit interprétatif se trouve dans la rencontre de deux signifiants. Surtout d'un signifiant *quelconque* - c'est-à-dire sans rapport avec la détermination signifiante dont le sujet est un effet - avec un autre signifiant auquel le sujet s'identifie et qui devient ainsi « le signifiant du transfert ». Cette identification à un signifiant qui représente le sujet au début de la cure, produit un transfert, voire un « amour de transfert ». C'est pourquoi Lacan parle d'algorithme du transfert et commence son écrit par cette phrase : « au commencement était le transfert ». Il est clair que le transfert ne peut être « au commencement » que s'il y a quelque chose qui le met en place. Ce quelque chose est, pour Lacan, l'articulation de deux signifiants qui produit l'effet d'une première interprétation et ce n'est que par la suite que nous aurons le commencement du transfert. Or, cette première rencontre ne peut naturellement pas être programmée – elle pourra être éventuellement « calculée ». Elle ne peut être « dite » en tant que telle. Elle s'est déjà produite lorsque nous en constatons ses effets.

⁵⁴⁸ Lacan, J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Autres Ecrits*, p. 248.

L'algorithme du transfert

Nous avons dit que dans son « l'algorithme du transfert », Lacan met en évidence que ce qui produit le transfert est essentiellement une « rencontre » entre deux signifiants : Dora se plaint de son père, se plaint qu'il la laisse seule avec M. K..., mais elle-même n'a-t-elle pas tout fait pour que son père se retrouve avec Mme. K... en favorisant ainsi leurs rencontres ? Cette rencontre entre deux signifiants n'a en principe rien à voir avec les signifiants de l'histoire du sujet : elle produit par contre un « référent » qui implique l'existence d'un savoir inconscient – Dora y est pour quelque chose dans ce dont elle se plaint. Cette rencontre crée et soutient l'hypothèse de l'inconscient : c'est cette hypothèse, qui prend vie avec l'interprétation, qui devient un « agalma ». C'est pour cette raison que l'algorithme du transfert est soutenu par l'hypothèse d'un savoir inconscient, soit un savoir supposé à l'inconscient.

Lacan pense que Socrate opère une « interprétation » quand il renvoie Alcibiade à Agathon. Socrate, en tant qu'analyste, fait exister un référent, à tel point qu'il suppose à Alcibiade un certain savoir : « Tu me fais l'effet, Alcibiade, d'avoir toute ta tête ! » (222c), autrement dit « tu n'es pas si écervelé que tu veux nous le faire croire ». Socrate insinue même qu'Alcibiade en sait plus qu'il ne l'imagine. A y regarder de près, on peut considérer que cette « interprétation » ne fait que recouvrir une autre interprétation qui avait déjà fonctionné initialement, quand Alcibiade « cherchait » Socrate et quand celui-ci lui renvoie un certain « che vuoi ? », que veux-tu ? quel est vraiment ton désir – ce qui sous-entend qu'il n'est pas ce que l'on pense (à l'instar de Dora, qui croit pouvoir accuser son père en se dédouanant dans l'affaire) ? Preuve en est que c'est précisément quand Alcibiade fait l'éloge de Socrate qu'il mentionne Agathon, tendant ainsi la perche à Socrate pour que celui-ci lui « interprète » son désir. Mais cette dernière interprétation n'aurait aucune prise sans cette première mutation, ce premier passage de l'aimé à l'aimant : avant, Alcibiade cherchait des « *agalmata* », maintenant, il cherche des Agathon.

Clinique et discours

Socrate fonctionne comme un analyste, ne serait-ce que parce qu'il permet certains déplacements de discours. Il faudrait distinguer un diagnostic clinique (la folie) - évoqué par Lacan et approfondi par Lélut et Pigeaud, caractérisé par la présence des voix, des épisodes d'extase ou, plus précisément des épisodes de catatonie, la tolérance (ou l'insensibilité) aux températures extrêmes, etc. - d'un « diagnostic de discours », si l'on peut s'exprimer ainsi. Socrate « hystérique » peut opérer comme un Socrate analyste parce qu'il fait émerger quelque chose du discours analytique. On a souvent remarqué que Lacan n'a pas conçu de « discours de l'obsessionnel », alors qu'il accorde de l'importance à l'hystérie sous la forme du « discours hystérique ». On voit ainsi que quelque chose se détache des références cliniques habituelles. Au sens strict, on peut fonctionner dans le discours hystérique tout en n'étant pas hystérique. Un sujet peut s'inscrire dans le discours de l'hystérique, sans présenter aucun symptôme clinique d'hystérie. Mais c'est le discours de l'analyste qui nous intéresse ici : de même qu'on peut être inscrit dans le discours hystérique sans être hystérique, de même, on peut faire opérer le discours de l'analyste sans être psychanalyste. On voit ainsi une évolution et un déplacement chez Lacan, avec le passage du Socrate analyste au Socrate hystérique, sans qu'il y ait pour autant de contradiction.

Ce qui intéresse Lacan c'est de comprendre comment on devient désirant là où on était « aimé », désiré. On peut concevoir aisément que tout névrosé est « l'aimé », le désiré, de par son histoire, de par la place qu'il a occupé pour l'autre. L'exemple le plus répandu est celui de l'enfant identifié au phallus, à savoir l'objet qui manque à l'autre – à la mère. Lacan saisit le moment où cela change. Et ce moment de bascule - puisqu'il confronte le sujet au manque qu'il croit remplir chez l'Autre (on parle du sujet dans sa position d'aimé) - peut être aussi le moment où il devient désirant: le sujet peut se manifester comme manque, reconnaissant quelque chose de son manque-à-être.

Reprenons ce moment de bascule par où le sujet, passant de désiré à désirant, fait surgir l'amour. Reprenons-le à partir de cette formule de Lacan selon laquelle « l'amour

est un signe de changement de discours »⁵⁴⁹, qu'il énonce dans son séminaire *Encore*. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Puisqu'il parle du « discours », il convient de référer cette idée à sa théorie des discours. Dessinant au tableau les quatre discours, il les sépare en deux « groupes » : le discours hystérique et le discours du maître d'un côté, celui de l'universitaire et de l'analyste de l'autre, et il précise : le discours du maître « s'éclaire par régression du » discours de l'hystérie - de même, selon lui, le discours universitaire « s'éclaire de son progrès » vers le discours de l'analyste.

Les mots « régression » et « progrès » ne font que mettre en relief un quart de tour « topologique », c'est-à-dire référé aux places. Lisons Lacan : « A appliquer ces catégories qui ne sont elles-mêmes structurées que de l'existence du discours psychanalytique, il faut dresser l'oreille à la mise à l'épreuve de cette vérité qu'il y a émergence du discours analytique *à chaque franchissement d'un discours à un autre* : je ne dis pas autre chose en disant que l'amour, c'est le signe qu'on change de discours »⁵⁵⁰. Autrement dit, chaque fois que l'on passe d'un discours à un autre, peu importe lequel des quatre, il y a l'émergence du discours analytique *et cela constitue un signe d'amour*.

On aura compris entre les lignes qu'il s'agit d'une sorte de passage de « l'aimé à aimant ». Ainsi, la « métaphore de l'amour » est l'opérateur minimal qui servirait à rendre compte de tout changement de discours. Par exemple, le passage « par régression » du discours hystérique au discours du maître (discours de l'Inconscient) est un signe d'amour. Dans quel sens ? Prenons comme exemple ce que Lacan appelle « le premier pas de la psychanalyse », à savoir la manœuvre faite par Freud dans le cas Dora quand celle-ci le met "au pied du mur", ce qu'on peut résumer par cette phrase « maintenant que je vous ai dit ce qui ne va pas, que voulez-vous que j'y fasse ? ». Freud donne raison à sa patiente, mais écrit « il suffit de retourner ses reproches contre la personne qui les énonce ». Dora reconnaît qu'en effet elle a tout fait pour que Mme. K et son père se voient – elle a favorisé leurs rencontres. S'il s'agit, selon Lacan, du premier pas de la psychanalyse c'est parce que Freud a obtenu une « rectification subjective » chez Dora. Là, selon le propos du séminaire *Encore*, le discours analytique est opérant. Dora se reconnaît comme « désirante », au sens où son désir est engagé là où, précisément, elle se plaignait d'être lésée, tout en étant l'« aimée », désirée par M. K. Mais qu'elle reconnaisse la pertinence de l'intervention de Freud prouve que le transfert

⁵⁴⁹ Lacan, J., *Le séminaire Livre XX, Encore*, p. 20.

⁵⁵⁰ *Encore*, p. 21 (nous soulignons).

est déjà opérant, ne serait-ce que comme conséquence de cette manœuvre. Et si le transfert s'installe grâce à cette manœuvre, alors l'amour aussi – car ces deux termes se co-appartiennent. A partir de ce moment nous avons la mise en fonction du désir de l'analyste et du transfert qui lui est inhérent. Dora mute, passe, d'un discours (le discours hystérique) à un autre (le discours du maître, à savoir le discours de l'inconscient par où elle se reconnaît comme désirante). Peu importe qu'elle soit encore pendant longtemps installée dans le discours hystérique, à savoir faire produire un savoir à l'Autre pour lui montrer son impuissance. Ce qui semble déterminant c'est que, pendant ce court instant de « rectification subjective », moment suffisamment important pour que Lacan le désigne comme étant le « premier pas de la psychanalyse », Dora donne raison à l'inconscient, aux signifiants qui la déterminent. Elle se montre divisée quant à sa propre plainte, ce qui est le propre de la demande - que Lacan écrit (\$ > D) - et que l'on peut résumer ainsi : *oui*, elle accuse son père de vouloir la prostituer, ce qui constitue sa plainte initiale et *oui*, elle reconnaît avoir tout fait pour que son père rencontre Mme K. Elle est ainsi divisée (\$) face à sa propre demande (D). Il y a de ce fait une mutation, le sujet devient l'aimant d'un savoir du fait de reconnaître une détermination inconsciente (première métaphore de l'amour), un savoir que l'analyste incarne en tant que désirant, désirant d'autre chose qu'un objet du désir, ce qui l'entoure de l'agalma, du prestige qui découle d'un savoir (deuxième métaphore de l'amour).

Résumons ce que l'on déduit de la position de Lacan :

- 1) chaque fois qu'il y a passage d'un discours à un autre, il y a l'opération du discours analytique (pp.20-21 du séminaire *Encore*).
- 2) chaque fois qu'il y a passage d'un discours à un autre, il y a transfert,
- 3) et, comme le transfert en ce sens équivaut à l'amour,
- 4) chaque fois qu'il y a passage d'un discours à un autre, il y a amour (= "signe d'amour").

Ainsi, l'*atopia* de Socrate, antécédent historique de la psychanalyse, aide à comprendre l'autre *atopia*, celle du psychanalyste : si « sa visée est lointaine », c'est parce que c'est elle qui permet de mettre en place l'opérateur minimal qui introduit à la fois le désir de

la « pure différence », comme Lacan désigne le désir de l'analyste, et la mutation subjective qui en découle, signe de l'amour analytique.

Agalma et savoir « en réserve »

Lacan démarre sa « Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole » par cette phrase, bien connue : « Au commencement de la psychanalyse est le transfert. Il l'est par la grâce de celui que nous appellerons à l'orée de ce propos : le psychanalysant. Nous n'avons pas à rendre compte de ce qui le conditionne. Au moins ici »⁵⁵¹. Nous, par contre, « ici », nous nous permettons de parler de ce « psychanalysant » qui ne doit pas être appelé « psychanalysé » par anticipation. Qu'est-ce qui le met à la place d'un analysant ? Au nom de quoi se soumettre au dispositif analytique ? Pour Lacan, la réponse se résume à un seul terme : le transfert. Mais qu'est-ce qui instaure le transfert qui est censé être au commencement ? On peut penser que tout le dialogue de Platon tourne autour de cela, ainsi que la lecture que Lacan lui a consacrée.

Il a fallu que Socrate maintienne son amour « en réserve », qu'il ne le manifeste pas comme tel, pour que quelque chose de l'agalma qui entourait Alcibiade le bien-aimé disparaisse. L'agalma, qui entourait Alcibiade, est transféré à Socrate. Nous pouvons percevoir une métaphore de ce changement subjectif dans le passage des guirlandes d'une tête à une autre, lors de l'arrivée d'Alcibiade : d'abord elles entourent la tête d'Alcibiade, ensuite le passage s'opère de celui qui ressemble le plus à un érastès (Alcibiade) à celui qui incarne l'éroménos (Agathon), mais pour revenir ensuite à la tête de Socrate, l'érastès transformé en éroménos par son savoir et son amour non-avoué, en réserve.

Il n'est pas étonnant que, dans les mêmes pages, Lacan puisse arguer que le transfert, de par son existence, fasse « à lui seul objection à l'intersubjectivité » : on peut comprendre cela par le fait invraisemblable qu'une tête ingrate, comme celle de Socrate, devienne l'éroménos le plus courtoisé. Le transfert réfute l'intersubjectivité, « il est sa pierre d'achoppement ». On peut même situer cette *atopia* inhérente au transfert à la base de tous les élenkhos auxquels se livre Socrate : par son interrogation, il va au-delà de l'intersubjectivité, même si c'est au prix d'être réduit lui-même, pendant un temps, à n'être rien du tout, celui qui ne sait pas, celui qui n'est rien.

⁵⁵¹ *Autres écrits*, p. 247.

Socrate, de par son existence même, est une objection à l'intersubjectivité : Socrate *est* le transfert. Remarquons le fait que Lacan aurait pu dire aussi que l'*amour* était une objection à l'intersubjectivité. Mais Lacan pense également que l'analyste s'identifie à quelque chose qui n'est pas dans l'intersubjectivité, qui ne se réduit pas à l'autre imaginaire, qui se soustrait au dialogue, éveillant chez le psychanalysant la question sur le désir de l'autre, le fameux « Che vuoi ? » promu dans son enseignement au statut de moment où le sujet ne compte plus, comme il le croyait, sur l'autre imaginaire. Il peut s'agir parfois d'un moment dangereux où il perd les pédales.

Qu'est-ce qui fait que Socrate anticipe cette fonction de l'analyste ? Lacan pense à la folie, nous l'avons déjà indiqué et, d'une manière moins « clinique », il pense à une sorte de « désir de mort ». Qu'est-ce que c'est que ce désir de mort sinon ce désir d'autre chose qui pousse les autres à voir en lui un fantôme qui brandit son « Che vuoi » ? C'est ainsi que Socrate réussit à déplacer les discours, en faisant exister quelque chose du « discours du psychanalyste ».

Le passage du psychanalysant au psychanalyste et la deuxième métaphore de l'amour

Quant au discours de l'analyste, c'est un quart de tour. Il surgit dans le déplacement d'un discours à un autre. Entendons-nous sur ce que nous proposons : le discours de l'analyste surgit par le « quart de tour », peu importe le discours que l'on considère. Il opère par ce « quart de tour ». Autrement dit, le passage du discours hystérique au discours du maître, « fait un quart de tour », ce qui signifie que le discours de l'analyste a opéré, même s'il ne figure pas comme tel, c'est-à-dire avec l'algèbre que Lacan lui a donné. Tout déplacement d'un discours à un autre fait surgir le discours de l'analyste, pourvu qu'il y ait un changement de places entre les termes (le savoir, le maître, le sujet et l'objet⁵⁵²).

Depuis la position du maître, on peut produire un déplacement d'un discours à un autre : Napoléon à Erfurt a fonctionné comme un « analyste » pour Goethe, précisément parce qu'il occupe la position du maître et parce que, à partir de cette position, il déplace

⁵⁵² Pour plus des détails, cf. Lacan, J., *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.

le discours de Goethe, qui croyait savoir ce qu'il en est du théâtre⁵⁵³. Dans le cas de Socrate, qu'il soit « hystérique » au sens où il fonctionne comme tel, ou « fou », incarnant ce désir de mort qui traduit un « désir d'autre chose », il peut susciter le discours de l'analyste, dans la mesure où il modifie les discours du maître ou le discours universitaire. Si l'on suit Lacan dans son propos sur l'amour et les discours évoqués lors de son séminaire *Encore*, c'est le changement de discours qui fait exister *quelque chose* du discours de l'analyste⁵⁵⁴.

Mais que dire à propos de la spécificité du discours de l'analyste et du surgissement des « psychanalystes » ? La réponse de Lacan est celle de la nécessité de créer une Ecole de psychanalyse, où l'on assure le « passage » de psychanalysant à psychanalyste. Cela nous ne le retrouverons pas chez Platon. On ne peut d'ailleurs exclure l'hypothèse que Lacan ait commencé à parler de « Socrate hystérique » plutôt que du « Socrate analyste », à partir de la fondation de son Ecole. Notons pourtant le parallèle avec le commentaire du Banquet : « La terminaison de la psychanalyse dite superfétatoirement didactique, c'est le passage en effet du psychanalysant au psychanalyste. Notre propos est d'en poser une équation dont la constante est l' γάλα »⁵⁵⁵. On perçoit clairement la dette vis-à-vis du *Banquet*. Par dessus le marché, nous savons que Lacan introduit ainsi la procédure de la passe, procédure qui a la structure d'un *Witz*, comme Lacan a pu l'indiquer, mais qui a aussi la structure de l'amour à trois : le « passeur », un psychanalysant, raconte à un « jury » ce que, celui qui veut devenir analyste, lui a à son tour témoigné des effets de son analyse. Pour le *Banquet*, nous avons connu une structure similaire, d'autant plus que c'est au début du dialogue et à propos du « remplissage » de connaissance d'Agathon par Socrate (décidément, nous n'arrêtons pas de revenir sur ce propos initial, inaugural) qu'Agathon fait allusion aux « juges ». Face à la réponse ironique de Socrate, on lit : « Socrate, tu es un insolent (Υβριστής εἶ) ! dit Agathon (...) c'est au jugement de Dionysos que nous aurons recours » (175e). Le jugement aura lieu vers la fin, lorsque Alcibiade témoigne des effets que le discours de Socrate a eus sur lui. Alcibiade est le « passeur », Socrate le « passant », et c'est Agathon le jury. C'est en effet Socrate qui peut rendre compte d'avoir fonctionné, grâce au

⁵⁵³ Milner, J.-C., *Pour une politique des êtres parlants*, Verdier, 2011 (l'auteur analyse l'échange entre ces deux hommes, rapporté par Goethe, où Napoléon glisse « l'interprétation » qui aurait marqué Goethe : « le destin c'est la politique ». Le rapprochement de cette scène à la question des changements/déplacements des discours procède d'une communication personnelle).

⁵⁵⁴ *Encore*, p. 21.

⁵⁵⁵ *Autres écrits*, p. 251.

témoignage d'Alcibiade, comme désirant d'autre chose, là où les autres le voient comme l'érôménos – et c'est ce pourquoi le rôle de Diotime est fondamental. C'est Socrate qui fait l'expérience, quitte à incarner lui-même un déchet, de ce que c'est que de désirer après s'être défait du désir de l'Autre.

CONCLUSION

Dans notre thèse nous avons étudié les rapports possibles et nécessaires entre Lacan et Platon à partir de l'œuvre de Lacan, notamment d'un de ses séminaires consacrés au transfert. Nous sommes surtout partis de l'idée de Lacan selon laquelle Socrate est un antécédent historique du psychanalyste. Il s'inspire du *Banquet* de Platon pour démontrer comment Socrate opère une manœuvre digne d'un analyste, mais surtout il décrit ce qu'il nomme « métaphore de l'amour », soit le renversement à travers lequel l'aimé devient aimant. Lacan conçoit un renversement identique dans toute vraie psychanalyse, dans la mesure où le névrosé vit comme un aimé lésé, un aimé qui n'occupe plus cette place mais dont la névrose essaye de le placer, par ses symptômes, à nouveau dans cette position perdue. Si une analyse a un sens, il est celui d'opérer un changement subjectif chez le sujet qui lui permet de expérimenter un manque, vrai nom de son symptôme. Ce manque n'est rien d'autre que ce qui caractérise le mieux l'être parlant en tant qu'il est inévitablement inadapté au milieu qui le conditionne, que ce soit sa culture ou ceux qui lui ont donné la vie : il est discordance face aux idéaux qui le conditionnent comme sujet désirant.

Le Banquet sert à Lacan à comprendre le déroulement de la cure analytique, mais nous avons aussi exploré un autre dialogue de Platon à savoir l'*Alcibiade*. Ce dialogue a été pendant longtemps considéré comme une sorte de condensé et d'introduction à la méthode dialectique de Platon, fait que nous avons pris en compte, indépendamment de l'authenticité de l'ouvrage. La notion de « conversion », de metanoia, nous a servi à rendre compte de ce que Lacan appelle la « rectification subjective », qui est un type de renversement dialectique décrit par lui dès le début de son œuvre. Lacan va jusqu'à dire que les *mouvements* dialectiques sont identiques à la cure elle-même. Dans ledit dialogue, le jeune Alcibiade manifeste un statut d'aimé assez particulier : il refuse d'être l'objet du désir des autres amants. De surcroît, il s'agit d'une situation décalée, car Alcibiade n'est plus « jeune », il est déjà un érastès, mais non pas n'importe quel aimant, car sur ce point il ressemble à Socrate, il ne se contente pas de ce qu'on lui offre, l'horizon de son désir est très lointain, pratiquant déjà une éthique tout socratique. Autant dire, comme nous l'avons proposé dans notre lecture, qu'il y a chez Alcibiade quelque chose qui s'est déjà modifié et ce dès le début du dialogue.

Mais il semblerait peu concevable cette aventure de la dialectique sans le personnage de Socrate : érastès sans paire, refusant d'être un érôménos, l'étant en raison de cela même, il incarne le mieux cette position « intermédiaire », asymétrique, anti-identificatoire qui caractérise les relations humaines. Il y a ainsi de l'inhumain chez Socrate, de l'étrangeté cultivée sans mesure mais avec calcul, qui fait de lui un être sans pair. Mettre sur le compte de la folie cette aptitude exceptionnelle semble une affaire trop facile, mais elle a le mérite d'expliquer comment avant l'heure de la psychanalyse, qui doit beaucoup à l'ère de la science moderne, une méthode ait pu opérer presque à l'identique à la méthode freudienne. Seule la folie peut induire ce type de processus et, réciproquement, ces méthodes, sans le corrélat du sujet de la science, qui caractérise la démarche analytique, frôle la folie quand elle est à l'état sauvage, non averti, non cadré par l'institution analytique.

Nous ne saurions quitter cette thèse sans évoquer le statut très particulier que nous avons donné à l'amour. Il s'agit d'un statut particulier pour la simple raison que l'amour ici étudié n'est pas un « amour de », comme l'indique Platon. L'amour, comme phénomène subjectif, est une expérience du manque sans corrélat dans le monde du désir, car il n'y a pas d'objet qui lui soit adéquat. Comme l'éthique platonicienne prône un amour presque sans objet, un amour dont l'objet est au-delà, et qui condamne le sujet à une insatisfaction foncière, l'expérience platonicienne de l'amour sert le mieux à comprendre la maxime lacanienne selon laquelle « l'amour est un signe de changement de discours », à savoir qu'il est la preuve que l'on passe d'un type de disposition subjective à un autre, modification qui se fait sans l'intervention d'un objet du désir et, plus précisément, par l'intermédiaire d'un « objet » singulier, que Lacan nomme « objet a ». C'est un objet d'autant plus singulier qu'il n'est pas un objet à proprement parler, en ce sens qu'il est par définition non-imaginaire, non-spécularisable, opaque au sujet avec qui il n'entretient pas un rapport de sujet à objet et que l'asymétrie est ce qui le caractérise le mieux.

Dans ce travail nous avons décelé dans le rapport entre Lacan et Platon un point très circonscrit de la psychanalyse, un point ultra-clinique, qui tente de rendre compte de la pertinence de la pratique analytique ainsi que de l'actualité de l'œuvre de Platon quand nous voulons saisir ce qui est des changements décisifs qui se manifestent chez l'être parlant et qui font de lui en même temps un sous-individu, façonné par l'Autre et une

monade sans rapport au monde sensible. La psychanalyse, de même que l'œuvre Platon, consiste en un effort pour rendre compte de cette déchirure.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristophane, *Les Nuées*, édition bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Aristophane, *Ploutos*, édition bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Aristophane, *Les thesmophories*, édition bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 1985.
- Brisson, L., *Le sexe incertain*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Brisson, L., *Le Banquet*, Introduction, Flammarion, Paris, 1998, 5^e édition corrigée et mise à jour, 2007.
- Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982.
- Brisson, L., « Agathon, Pausanias and Diotime in Plato's *Symposium* : Paidierastia and Philosophia », *Plato's Symposium, Issues in Interpretation and Reception*, edited by J.H. Leshner, Center for Hellenic Studies, Washington, 2006.
- Brisson, L., « La notion de phthonos chez Platon », *La Jalousie*, sous la direction de F. Monneyron, L'Harmattan, 1996.
- Brochard, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974.
- Bury, R. G., *The Symposium of Plato*, Cambridge, J. Heffer and sons, 1909.
- Calame, C., *L'éros dans la Grèce Antique*, Paris, Belin, 1996.
- Canto-Sperber, M., *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991.
- Cottet, S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, 1996.
- Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, édition en ligne de l'Université de Toulouse Le Mirail.
- De Romilly, J., *Alcibiade*, Paris, Editions de Fallois, 1995.
- Demian, Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- Dorion, L.-A., *L'Autre Socrate, Etude sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, 2013, p. XV.
- Dover, K., *Homosexualité grecque*, trad. S. Saïd, La pensée sauvage, Grenoble, 1982.
- Dover, K.J., *Aristophanic Comedy*, California, University of California Press, 1972.
- Dupont, F., *Le plaisir et la loi*, Paris, François Maspero, 1977.
- Euripide, *Alceste*, Tragédies, tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Flahault, F., *L'extrême existence*, Paris, François Maspero, 1972.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, tome 1, La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Frege, G., *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, Folio Essais, 1971.

Freud, S., « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », in *Psychose, Névrose, perversion*, Paris, P.U.F., 1973.

Freud, S., *Trois essais pour une théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1989

Freud, S., *L'Esquisse*, Paris, P.U.F.

Freud, S., *L'inquiétante étrangeté*, Folio.

Freud, S., « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (le Petit Hans) », in *Cinq Psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1970.

Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot 1968.

Freud, S., « La disparition du complexe d'Œdipe », *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F.

Freud, S., « Contributions à la psychologie de la vie amoureuse », *La Vie Sexuelle*, Paris, P.U.F., 1953.

Freud, S., « Le début du traitement », *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1953.

Freud, S., « Observations sur l'amour de transfert », *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1953.

Freud, S., *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 2004.

Freud, S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, Paris, Payot, 1990.

Friedländer, P., *Plato, an Introduction*, trad. Hans Meyerhoff, Harper & Row, 1964.

Fustel de Coulanges, *La cité Antique*, Flammarion, 1984.

Galpérine, M.-C., *Lecture du Banquet de Platon*, Paris, Verdier, 2004.

Gagarin, M., Socrates' Hybris and Alcibiades' failure, *Phoenix*, Vol. 31 (1977), n° 1.

Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Flammarion, 1995.

Gueroult, M., *Descartes et l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

Guthrie, .K.C., *Orphée et la religion grecque*, Paris, Payot, 1956.

Hadot, P., *Eloge de Socrate*, Paris, Allia, 2010.

Halperin, D., *Platon et la réciprocité érotique*, trad. G. Le Gaufey et G.-H. Melenotte, Cahiers de l'Unebévvue, E.P.E.L., 2000.

Hermogène, *L'Art rhétorique*, trad. Patillon, Paris, L'âge d'homme, 1997.

Hild, Joseph-Antoine, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Hachette, 1881.

Krüger, G., *Ragione et Passione, L'essenza del pensiero platonico*, trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

- Lacan, J., *La Jeunesse de Gide*, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Intervention sur le transfert », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., Le séminaire, livre IV, *La relation d’objet*, Paris, Seuil, 1994.
- Lacan, J., Le séminaire, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, J., Le séminaire, livre X, *L’angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- Lacan, J., Le séminaire, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- Lacan, J., Le séminaire, livre XVII, *L’envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
- Lacan, J., Le séminaire, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1973.
- Lacan, J., Le séminaire XXIII, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- Lacan, J., *Télévision, Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, « Proposition du 9 octobre », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, J., *L’étourdit, Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1926 (5^e édition 1999).
- Lélut, L. F., *Du démon de Socrate*, Spécimen d’une application de la science psychologique à celle de l’histoire, Paris, Baillière, 1856 (deuxième édition).
- Lévêque, P., *Agathon*, Paris, Les Belles lettres, 1955.
- Lévi-Strauss, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton de Gruyter, 1967.
- Lévi-Strauss, C., *La potière Jalouse*, Paris, Plon, 1985.
- Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
- Lévy, B., *L’Alcibiade*, Introduction à la lecture de Platon, Verdier, 2013.
- Lucchelli, J. P., *Le transfert, de Freud à Lacan*, P.U.R., 2009.
- Lucchelli, J. P., *Le malentendu des sexes*, P.U.R., 2011.
- Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, P.U.F., 1996
- Ménissier, T., *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Kimé, 1996.
- Milanezi, S., *Ploutos*, Introduction, Les Belles Lettres, 2009.
- Miller, J.-A., « Les deux métaphores de l’amour », revue *La Cause Freudienne*, Actes, n°18, juin 1991.
- Miller, J.-A., « Introduction à l’angoisse », revue *La cause Freudienne*, n° 58, octobre 2004.

- Milner, J.-C., *Le triple du plaisir*, Paris, Verdier, 1997.
- Milner, J.-C., *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2002.
- Milner, J.-C., *Pour une politique des êtres parlants*, Paris, Verdier, 2011.
- Milner, J.-C., *Clartés de tout*, Paris, Verdier, 2011.
- Nietzsche, F., *La naissance de la tragédie*, Folio Essais, (trad. Ph. Lacoue-Labarthe).
- Pigeaud, J., *Poétiques du corps*, Aux origines de la médecine, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Platon, *Le Banquet*, trad. Léon Robin, Paris Les Belles Lettres, 1951 ; *Le Banquet*, trad. Brisson, Flammarion, Paris, 1998, 5^e édition corrigée et mise à jour, 2007.
- Platon, *Apologie de Socrate*, édition bilingue, trad. Croiset, Les Belles Lettres, 2003.
- Platon, *Phèdre*, traduction et présentation L. Brisson, GF Flammarion, nouvelle édition 2004.
- Platon, *Alcibiade*, trad. J.-F. Pradeau, GF Flammarion, 2^e éd. corrigée, 2000.
- Platon, *Timée*, traduction et présentation L. Brisson, 5^e éd. corrigée et mise à jour 2001.
- Platon, *Ménon*, traduction et présentation M. Canto-Sperber, GF Flammarion, 2^e éd. corrigée, 1993.
- Platon, *Ménexène*, tome 5, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Platon, *Protagoras*, trad. Frédérique Ildefonse, Paris, GF, Flammarion, 1997.
- Platon, *Charmide*, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.
- Platon, *Hippias Mineur*, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.
- Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Introduction, tome I, Les Belles Lettres, 1985, p. XIII.
- Queval, S., « Le hoquet d'Aristophane », *Politique dans l'Antiquité*, P.U.L., 1986.
- Reale, G., *Eros, demone mediatore*, Milano, Rizzoli, 1997.
- Romeri, L., *Philosophes entre mots et mets*, Grenoble, éd. J. Million, 2002.
- Rosen, S., *Plato's Symposium*, 1967, Yale University Press. Nous citons la réédition St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 1999.
- Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F., 1964.
- Robin, L., « Notice » du *Banquet*, Paris, Les Belles Lettres.
- Schmitt, C., *Hamlet ou Hécube*, Paris, L'Arche, 1997.
- Segonds, Ph., *Proclus, Sur le premier Alcibiade de Platon*, Introduction, tome I, Les Belles Lettres, 1985, p. XIII.
- Sergent, B., *Homosexualité et initiation*, Paris, Payot, 1984.

- Sissa, G., *Le corps virginal*, Paris, Vrin, 1987.
- Strauss, L., *Sur Le Banquet*, trad. O. Sedeyn, Paris, éditions de L'éclat, 2006.
- Strauss, L., *Socrate et Aristophane*, trad. O. Sedeyn, éditions de L'éclat, 1993.
- Souilhé, J., *La notion platonicienne d'Intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919.
- Tarrant, D., « The touch of Socrates », *Classical Quarterly*, Vol. 8, N° 1/2, Mai 1958.
- Taylor, A.E., *Plato, The man and his work*, Methuen and Co., London, 1960.
- Vallois, R., « L'agalma des Dionysies de Delos », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 46, 1922.
- Vidal-Naquet, P., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Champs-Flammarion, 1990.
- Heidegger, M., *Le savant et le politique*, 10/18, 1963.
- Heidegger, S., *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966.
- Xénophon, *Banquet*, trad. F. Ollier, 2002, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2002.

LACAN AVEC PLATON

Résumé

Lacan fait de Socrate l'antécédent historique du psychanalyste. Dans son séminaire sur le transfert, il prend appui sur le *Banquet* de Platon pour démontrer comment Socrate opère une manœuvre digne d'un analyste : quand Alcibiade lui déclare son amour, il le renvoie à Agathon. On peut ainsi dire que l'« interprétation » de Socrate lui dévoile le véritable objet de son désir, en lui prouvant aussi qu'il faut être trois pour aimer : telle serait l'éthique socratique, qui devancerait Freud quand ce dernier formule que « l'exemple est la chose même ». Mais ce dialogue de Platon nous intéresse aussi parce qu'il met en relief ce que Lacan appelle la « métaphore de l'amour », à savoir le renversement à travers lequel l'aimé, celui qui se trouve être le centre et l'objet du désir des autres, devient aimant, manifestant ainsi un manque et abandonnant du coup sa position confortable. Ainsi, Lacan se sert de Platon pour comprendre la manière dont opère la psychanalyse : dans toute analyse digne de ce nom s'opère un renversement, une permutation de places, qui permet au sujet de se tourner vers l'inconscient, vers le désir de l'Autre. On peut en dire plus : il n'y a pas d'inconscient à proprement parler avant que ce changement de places énonciatives ne se produise.

Mots-clés : Lacan ; Freud ; Platon ; amour ; Alcibiade ; Socrate ; transfert ; psychanalyse.

LACAN WITH PLATO

Summary

Lacan makes Socrate the historical antecedent of the psychoanalyst. In his seminar about the transfer, he bases on Plato's Symposium to demonstrate how Socrate makes a maneuver worthy of an analyst: when Alcibiade declares his love to him, he send him back to Agathon. Thus, we can say that the "interpretation" of Socrates reveals the true object of Alcibiade's desire, proving to him that it takes three to love: such is the socratic ethics. But Plato's dialogue is also interesting as it highlights what Lacan calls the "metaphor of love", namely the reversal through which the loved one, which is the center and the object of the other's desire, becomes the lover, expressing a lack and abandoning his comfortable position. Thus, Lacan uses Plato to understand how the psychoanalysis operates: in any analysis worthy of the name is effected a reversal, a permutation of places, which allows the subject to turn to the unconscious, to the desire of the Other. We can say more: there is no unconscious strictly speaking before a change of enunciative places occurs.

Keywords : Lacan ; Freud ; Plato ; love ; Alcibiades ; Socrates ; transference ; psychoanalysis.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE : Philosophie de l'Université 1

Intitulé de l'ED : Gramata-UMR 7219.

DISCIPLINE : Philosophie