

L'étrangère de Mantinée

Fabrice Moisan

DANS **ANALYSE FREUDIENNE PRESSE** 2005/2 (N^o 12), PAGES 167 À 177
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1253-1472

ISBN 2749205905

DOI 10.3917/afp.012.0167

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-analyse-freudienne-presse-2005-2-page-167.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Érès.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Fabrice Moisan

L'étrangère de Mantinée

Dans *Le banquet* de Platon, quand vient le tour de Socrate de s'exprimer sur l'amour, celui-ci laisse de façon énigmatique la parole à une femme. Cette dernière est originaire de la ville de Mantinée, non loin de Sparte, au cœur du Péloponnèse. Savante douée de pouvoirs magiques, elle ne participe pas au banquet : les propos que cite Socrate ont été entendus des années auparavant alors qu'il suivait son enseignement.

À cet instant des festivités, les principaux convives, Phèdre, Pausanias, le médecin Eryximaque, le comique Aristophane – tous des hommes – ont pris la parole. Leur hôte, Agathon, vainqueur la veille du concours de tragédie, a enchaîné par une vaste envolée lyrique dont Socrate a pointé impitoyablement les faiblesses. Chacun attend la thèse du philosophe. Il fait alors intervenir Diotime.

« Oui, c'est elle, figurez-vous, qui m'a instruit des choses de l'amour. Eh bien, le discours que m'a tenu une pareille femme, je vais essayer de vous le rapporter ¹. » Que peut bien

1. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le banquet*, Paris, Nathan, 1998, p. 75.

signifier cette étrange rupture narrative, la voix d'une femme dans une assemblée d'hommes dévouée à l'éloge de l'amour entre hommes ?

Les hypothèses sont allées bon train. Si, pour beaucoup, la prêtresse Diotime arrime le discours à une référence religieuse – son nom signifie « honorant Zeus » –, quelques audacieux sont allés jusqu'à entendre un éloge de l'hétérosexualité ou encore un fantasme masculin de procréation que trahiraient les multiples allusions à l'acte d'accouchement.

Un spécialiste de l'œuvre platonicienne ² réduit l'étrangère à une figure rhétorique atténuant l'humiliation subie par Agathon. Pour d'autres, Diotime désigne la part féminine en Socrate, tandis que certains situent son personnage dans la réalité, une érudite dont le philosophe aurait été véritablement l'élève. Un commentaire original fut enfin, à l'occasion d'un congrès, celui d'une psychanalyste italienne que cette contribution féminine au « Banquet » irritait. En cette œuvre phare de l'humanité, remarquait-elle, une femme, une seulement, avait pu trouver place !

« Assemblée de vieilles tantes ³ », provoque Lacan. Mais nous sommes à Athènes, près de cinq siècles avant notre ère. Au-dehors, sur l'échiquier où hésite le sort du premier empire commercial de l'histoire, règne une paix fragile qui tournera bientôt au désastre. Pour l'heure, Athènes brille, Athènes se précipite au théâtre et cherche, dans le verbe et le vin, sa vérité. Un sujet anime le petit cercle convié chez l'auteur du moment : l'amour.

Plus de deux millénaires avant Freud, c'est un médecin, Eryximaque, représentant du noble art en ce « Sumposion ⁴ », qui a hardiment proposé le thème. Une conversation récente avec un ami lui a fait saisir cette étrange évidence : l'amour, Éros, on n'en parle pas assez ! Pas comme il conviendrait, en

2. U. von Wilamowitz-Moellendorff.

3. J. Lacan, 1961, *Le transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 163.

4. « Banquet » en grec.

tout cas, et notre homme s'avise alors d'indiquer un remède : dès maintenant, louons Éros à tour de rôle.

Le ton docte, voire autoritaire, d'Eryximaque dissimule mal son inquiétude. Ne buvons pas trop, cette fois, faisons preuve de modération, s'empresse-t-il de recommander. Déjà, le cours des choses ne lui appartient plus. Aristophane persifle et se vexe, d'improbables convives rôdent aux portes de la maison, la parole suit son cours. Constatons ainsi, à rebours du postmodernisme en vogue, que la nature humaine traverse les siècles. En 416 av. J.-C., l'invitation à parler d'amour, sur prescription médicale et sur un divan, rencontre un succès certain.

Comment ne pas être « soufflé⁵ » devant ce texte, sa cruauté, devant la survivance même de son scandale, transmis par d'austères générations de moines ? s'interroge Lacan en 1960. L'instant qu'il a en tête, celui autour duquel gravite tout son commentaire du *Banquet*, concerne, dans cette belle ordonnance de discours, le désordre qui, à la fin, surgit : l'entrée d'Alcibiade.

L'apport de Diotime est plus discret. Nul fracas, nulle déclaration tonitruante pour cette entrée-là où l'Histoire, les guerres, les trahisons, ont omis d'inscrire leur marque. Diotime interroge, enseigne, parle de l'amour et du désir. Son œuvre s'est tissée à l'arrière-plan de la scène du monde et ses actes n'ont eu d'effets que provisoires face à l'inéluctable. Mais, si Alcibiade enflamme, l'étrangère ne laisse pas tranquille.

À son tour, Lacan en interroge l'énigme. Il le fait en des termes savoureux : « Si vous me permettez une comparaison qui garde toute sa valeur ironique, supposez que j'aie à vous développer l'ensemble de ma doctrine sur l'analyse, verbalement ou par écrit peu importe, et que, ce faisant, à un tournant je passe la parole à Françoise Dolto, vous diriez : quand même, il y a quelque chose, pourquoi est-ce qu'il fait ça⁶ ? »

5. J. Lacan, 1960, *Le transfert*, op. cit., p. 30.

6. J. Lacan, 1961, *Le transfert*, op. cit., p. 146.

Jugeant « misérable » l'argument d'une tournure de style destinée à ménager Agathon, Lacan propose une piste nouvelle. Le discours de Diotime lui semble avant tout fait d'« approximations » et de « béances⁷ » logiques. Pointant plusieurs difficultés conceptuelles, le glissement de l'avoir à l'être, celui du beau comme leurre au beau comme finalité, il va jusqu'à parler d'« escamotages », terme qui n'est pas sans rappeler le trait amusé de Socrate concernant son ancienne maîtresse des choses de l'amour : « Un parfait sophiste⁸ » !

Ces « béances » seraient inhérentes au thème de l'amour. Confrontée à sa difficulté, la démarche socratique, interrogatoire magistral enserrant toujours plus l'objet dans les mailles du signifiant, verrait sa rigueur mise à mal. Le philosophe ne pourrait dès lors plus soutenir le discours en son nom : « 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 socratique⁹ ? »

Lacan n'en reste pas là. Au-delà d'une défaillance épisodique de la méthode, la dimension du sujet de la psychanalyse lui semble ici se manifester. Socrate, souligne-t-il, cède la parole au point précis où il aborde la question du manque dans le désir. La rupture narrative Diotime marquerait dès lors ce trait structural où s'ancre le quotidien de la cure : la division du sujet ou *Spaltung*. C'est ici le discours du philosophe qui se divise. Un autre, une femme, parle en lui, tandis qu'une technique autre surgit avec la construction d'un mythe.

L'hypothèse est subtile et parle à l'intuition. En ces contrées que la raison ignore, qui ne pressent les limites de l'épistémé et le bruissement tout proche de l'inconscient ? Néanmoins, une première difficulté concerne la nature d'obstacle que constituerait le thème de l'amour. *Le banquet* met

7. J. Lacan, 1960, *Le transfert*, op. cit., p. 146.

8. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le Banquet*, op. cit., p. 84.

9. J. Lacan, 1960, *Le transfert*, op. cit., p. 144.

en scène ce registre aussi brûlant que délicat, mais le *Phèdre* ne le fait-il pas tout autant ? Or, dans le *Phèdre*, Socrate déploie son approche maïeutique et il le fait en personne. Il en appelle certes au mythe, comme dans *Le banquet*. L'argument est cependant fragile : Platon n'y recourt-il pas en bien d'autres œuvres où il n'est pas question de l'amour ?

La deuxième difficulté est plus immédiate. Elle concerne le texte même du *Banquet* et le constat que Socrate y rencontrerait un écueil. Reprenons, en effet. Ressemble-t-il vraiment à une impasse de la méthode socratique ce point où Diotime prend le relais ? N'aurait-il pas une allure tout autre, ce point où, après avoir reculé pied à pied, l'habile manieur de mots Agathon lâche prise et s'exclame : « Socrate, moi je ne suis pas de taille à m'opposer à toi, qu'il en soit comme tu dis ¹⁰ » ?

Une allure de triomphe. En ce triomphe, la parole de l'étrangère s'élançait, évoquant bien plus la tribune offerte au vainqueur que la faillite d'une méthode. Reconnaissons d'ailleurs que, du point de vue de la psychanalyse, cette prétendue *Spaltung*-Diotime offrait une apparence étrange : quel rapport, ainsi, entre les raisonnements assurés de la « savante » mantinée et le phénomène radical de vacillation que Lacan pointe comme *fading* du sujet ?

Il nous semble donc hasardeux de définir Diotime comme discours dont Socrate n'assume pas les flottements. Lacan pourrait même s'exposer à quelque foudre – le souvenir de la psychanalyste italienne se profile – lorsque, dans la foulée d'un Wilamowitz affirmant le manque de sérieux de l'étrangère, il perçoit en ces termes l'attitude de l'élève philosophe envers celle qui le guide : « Amuse-toi ma fille, je t'écoute, cause toujours ¹¹. »

Ce serait quand même étonnant. En effet, avec Diotime, malgré les approximations, malgré ce caractère de « doxa » où s'énonce avec un brin d'ironie que la méthode n'a pas atteint

10. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le banquet*, Paris, Rivages poche, 2005, p. 96.

11. J. Lacan, 1960, *Le transfert*, *op. cit.*, p. 146.

la perfection dialectique que lui donnera le maître, quelle pensée se déploie sur le fond, sinon celle de l'auteur du *Banquet* ? La pensée que Platon développe au fil de son œuvre sous le nom de Socrate et où la philosophie antique trouve, pour les siècles à venir, sa référence essentielle.

Car l'énigme qu'elle incarne nous en ferait presque oublier une question : que disait-elle au juste cette étrangère ? Son enseignement, rapporte Socrate, confrontait toute velléité d'idéalisme à une évidence : le désir est manque. Dans cette formule où éclate au grand jour la contradiction avec la nature divine d'Éros, le célèbre mythe de la naissance de l'amour trouve son appui. C'est en ce point, nous l'avons vu, que Lacan distingue un balbutiement du concept de division subjective. Mais, à souligner ainsi la problématique du manque, on oublie que le raisonnement, pour l'aborder, a dû franchir une étape préalable. Celle-ci a passé très vite, sans qu'on y prenne garde. Cette étape est celle de l'objet.

« Tâche donc de me dire : Éros est-il amour de rien ou de quelque chose ¹² ? » À cette invitation saugrenue, presque une boutade, Agathon ne se dérobe pas « de quelque chose évidemment ». La déroute finale, celle où il laisse la voie libre à Socrate-Diotime, est encore loin. Elle est déjà là, pourtant, inscrite tout entière. L'objet du désir manque. Il manque parce qu'il est objet. Détail devant lequel Agathon se trouble et un monde se fissure. Pour la première fois, peut-être, les mots du poète se heurtent à ce dont ils ne veulent rien savoir : la logique du signifiant.

Diotime poursuit. Cet objet du désir, elle tourne autour, en précise l'espérance motrice – la possession du bonheur –, en dévoile le manque constitutif avec le mythe d'Éros. Puis, sans que son élève le lui demande, sans véritable nécessité quant au développement, elle tient à poser une question. Cet objet n'aurait-il pas une nature sous-jacente et véritable ?

12. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le banquet*, Paris, Nathan, 1998, p. 73. GF-Flammarion, 2004, p. 132.

L'étrangère apporte aussi la réponse : « Sois-en sûr, Socrate : regarde un peu l'ambition des hommes, tu seras surpris de leur déraison si tu ne gardes pas à l'esprit ce que je t'ai dit, si tu ne songes pas au terrible état où les jette le désir de se faire un nom et "d'acquérir pour l'éternité une gloire immortelle ¹³" ».

Les modèles identificatoires de l'époque et jusqu'aux plus sublimes sacrifices, Alceste se substituant à son époux dans l'au-delà, Achille acceptant un destin funeste pour venger son amant, paraissent suspects à Diotime. La cause du désir est pour elle entendue : « C'est l'immortalité qu'aiment les humains. » Le philosophe ne fait d'ailleurs pas exception. La différence tient uniquement au chemin suivi : si l'ambition est mirage d'éternité, la procréation en constitue le moyen terrestre et la philosophie la voie royale.

Remarquons, au passage, le caractère bien peu féminin, encore moins féministe, d'une telle parole de « femme », future promue au rang de patrimoine de la pensée humaine. Dans cette harmonieuse vision du monde, en effet, le désir dont il est question est celui des hommes, exclusivement, tandis qu'aux femmes se trouve discrètement dévolue la fonction d'ouvrières dans la ruche, à l'exception de quelques savantes Diotime, nom dont il faut rappeler la signification : honorant Zeus. Mère ou vestale ? Pénélope ou Antigone ? La moderne cause de la philosophie s'estompe, ici, laissant place à celui qui assurait n'avoir pris pour épouse la mégère Xanthippe qu'en vue de s'endurcir à la tolérance de l'autre.

Le constat a quelque chose de décourageant, et pas seulement sur le plan de l'égalité des sexes, puisque l'énigme en émerge un peu plus opaque : ce discours si largement inscrit dans l'ordre phallique, pourquoi le tenir sous le nom de Diotime ? On se découragerait presque si un phénomène ne venait attirer notre attention. Immédiatement après la débâcle du poète Agathon, alors que tout semble prêt pour

13. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le banquet*, Paris, Rivages poche, 2005, p. 110.

l'étape suivante, Socrate retarde un instant les choses. De façon étonnante, cette reddition ne lui suffit pas. Il renchérit. Enfonce le clou. Avant d'en appeler à la dame de Mantinée, il lui faut placer une ultime réplique.

S'agit-il d'obtenir une victoire rhétorique totale, à la façon d'un quelconque sophiste ? L'enjeu serait plutôt de ne pas se tromper quant au vainqueur. Et l'on se demande s'il convient encore de la nommer Diotime, cette « étrangère » devant laquelle Socrate s'efface en ces termes du *Banquet* : « Oh non, très aimable Agathon, il n'est pas difficile de s'opposer à Socrate. Ce contre quoi tu n'es pas de taille, c'est : la vérité ¹⁴. »

La vérité. Tout au long de ce dialogue, tout au long de sa vie, fil conducteur du philosophe athénien et de son étrange *atopia*, « daimon ¹⁵ » dont la voix providentielle le détourne de l'erreur. La vérité : cet objet-là n'aurait-il pas, bien plus que le thème de l'amour, quelque rapport avec l'énigme Diotime ?

Quoi qu'il en soit, cette vérité-Diotime, l'ambition comme mobile du désir, se montre diablement plausible à ce « *Sumposion* ». Ne résonne-t-elle pas comme une évidence au moment où se prépare l'entrée de celui dont aucun contemporain n'ignore la geste scandaleuse, l'homme dont Plutarque écrira quelques siècles plus tard : « Mais entre toutes ces passions ardentes auxquelles son âme était en proie, la plus violente était son désir de vaincre et de primer partout ¹⁶... ? »

Scellant le pacte où l'étrangère et son illustre disciple trouvent, sous la plume de Platon, leur raison d'être, la fin du texte nous invite à une sorte d'exercice pratique concernant cette vérité. Aux paroles enflammées d'Alcibiade, à son désir à lui d'*in vino veritas*, Socrate oppose alors la douche froide

14. Platon (428-347 av. J.-C.), *Le banquet*, *ibid.*, p. 96.

15. « Démon » en grec.

16. Plutarque (45-127 ap. J.-C.), *Vies parallèles*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 194.

d'une simple réplique : tu n'es pas si ivre que cela, mon cher, et ton beau discours masque admirablement son véritable but, me séparer d'Agathon pour mieux régner.

Sur un plan technique, Lacan désigne cette réponse comme « interprétation ». Interprétation relative au transfert, pourrions-nous préciser. Et, puisque Freud lui-même le suggère dans son allusion au « Banquet » dans *L'Homme aux rats*¹⁷, reconnaissons ce que cette parole affirme : une vérité qu'il faut bien qualifier, avant l'heure, d'œdipienne. À cette vérité, Agathon se rallie et Alcibiade lui-même, qui avoue à demi-mot le dessein qu'on lui prête, avant de quitter la scène.

L'Histoire, elle, continue. Nous en connaissons la suite, de même que Platon. Trahisons d'Alcibiade, défaite athénienne, mort misérable du héros devenu traître, traître à sa patrie, traître à la philosophie. Pour tout lecteur du « Banquet », l'interprétation de Socrate et son indissociable compagne, la théorie de Diotime, prennent ainsi valeur prémonitoire. En un tour de main, la vérité psychique, la vérité du transfert, est devenue vérité de la réalité. Le destin d'Alcibiade, semblant entraîner la noble Athènes en son impasse personnelle, a pris statut de répétition mortifère.

Mais la vérité est un objet difficile. En un rien de temps, cet objet-là se fait sujet, sujet d'embarras. Quelques paroles et le bien inestimable devient honteux. C'est peut-être ce que tient à nous transmettre Lacan – il le développe sur près de deux pages – à l'abord du dernier temps de son œuvre : « Il est notable que j'ai mis en garde le psychanalyste de connoter d'amour ce lieu à quoi il est fiancé par son savoir, lui. Je lui dis tout de suite : on n'épouse pas la vérité ; avec elle, pas de contrat, et d'union libre encore moins. Elle ne supporte rien de tout ça. La vérité est séduction d'abord, et pour vous couillonner¹⁸... »

17. S. Freud, 1909, *L'homme aux rats*, Paris, PUF, p. 255.

18. J. Lacan, 1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 214.

La belle étrangère le serait-elle un peu trop ? Sur un plan historique, tout d'abord : si l'exécrable disciple tourne mal, observons qu'Athènes, avec ou sans lui, tourne plus mal encore. Déclin inéluctable, compromissions avec l'ennemi, terreur politique. Dans ce naufrage que nous dissimule aujourd'hui le brillant du mot Démocratie, les ambitieux à même d'illustrer la démonstration du « Banquet » ne manquaient pas. Le fidèle Charmide, par exemple, ou encore Critias, célèbre citoyen qui finit tout aussi tragiquement qu'Alcibiade et alla plus loin dans la trahison en devenant pour un temps tyran ¹⁹ de la ville. Silence cependant : proche de Socrate et oncle de Platon, Critias n'avait jamais eu le bon goût d'anticiper sa dérive politique par une rupture avec les cercles éclairés de la philosophie.

Le versant psychique de cette séduisante vérité pose tout autant question. Aussi magistrale soit-elle – les récits d'époque en démontrent le caractère plausible et moral – l'interprétation socratique a des conséquences bien radicales. Alcibiade s'abandonne à un cynisme teinté de désarroi. L'instant d'après, il n'est plus là. Son nom disparaît. Scandant le passage à l'acte sur lequel se conclut *Le banquet*, aucun mot n'est dit de son départ. Un doute dès lors se profile : à cerner ainsi l'ambition humaine, Socrate n'omet-il pas l'essentiel ? Ne refuse-t-il pas ce qu'il a puissamment suscité et que son ancien élève, à l'heure où les routes se séparent, lui désigne d'une métaphore saisissante : cette vipère qui mord au cœur et dont il est si difficile de parler à ceux qui n'en veulent rien savoir ?

Si Socrate manque ainsi le phénomène de la castration, vingt-trois siècles avant sa découverte, c'est peut-être qu'autre chose l'a veugle. Comment ne pas entendre, en effet, que la vérité-Diotime, collant à merveille à l'invité d'honneur Alcibiade, s'affirme à ce *Banquet* doublement ? L'étrangère soupçonne Alceste et Achille de n'avoir choisi leur destin sublime

19. Lors de la Tyrannie des Trente (404 av. J.-C.).

qu'aux yeux de la postérité. Que dira-t-on, alors, de celui qui, en 399 avant notre ère, posa un acte dont l'Histoire résonne encore ? Celui qui, à l'encontre d'un pouvoir discrètement favorable à l'exil, faisant fi de l'invitation à fuir de ses amis, décida avec superbe de mourir, c'est-à-dire de vivre éternellement pour la cause de son objet-vérité.

« La vérité comme cause, allez-vous, psychanalystes, refuser d'en assumer la question, quand c'est de là que s'est levée votre carrière ²⁰ ? » écrit Lacan en 1966. Cette question, Socrate ne la refuse pas. Il ne l'accepte pas non plus : il l'incarne obscurément. Mais, invoquant à ce *Banquet* la vérité sur l'amour, c'est le transfert qui vient. Le transfert et son objet inconnu, déroutant, son objet ratage qu'il convient d'obturer par un autre objet. Ne serait-ce pas la raison pour laquelle le philosophe en appelle à la rassurante vérité-Diotime ? Esquive de l'inconscient plutôt que limite de méthode. Plutôt que *fading*, colmatage in extremis du *fading*. Car s'il va jusqu'à changer de nom, jusqu'à pointer quelque chose de la division du sujet en se faisant femme, étrangère d'une ville écartelée ²¹, le maître, lui, demeure aux commandes du discours.

« Il faut en effet, Athéniens, que je vous dise la vérité ²² » déclare Socrate à ses juges, dix-sept ans plus tard. Ce que nous enseignons aujourd'hui la psychanalyse, c'est, cette vérité, de la remettre à sa place. Une place phallique où la carrière du psychanalyste frémit mais, en tant que carrière, s'achève. Une place où le divin daimon se fait simple « gnomon ²³ » à entendre. Ici, la philosophie attend Freud et annonce Lacan. La vérité Diotime-Socrate ? A(théniens), il faut que je vous *dise*.

20. J. Lacan, 1966, *La science et la vérité*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 349.

21. Les habitants de Mantinée avaient été dispersés par les Spartiates en 385 av. J.-C. Comme le pointent les commentateurs, et notamment Lacan, c'est à cet événement que fait allusion Aristophane, quelques pages auparavant, pour illustrer son mythe de la division des êtres.

22. Platon (428-347 av. J.-C.), *Apologie de Socrate*, Paris, Folio essais, 1985, p. 27.

23. « [...] ce gnomon qu'il (le sujet) érige à lui désigner à toute heure le point de vérité », J. Lacan, 1966, *La science et la vérité*, *op. cit.*, p. 357.