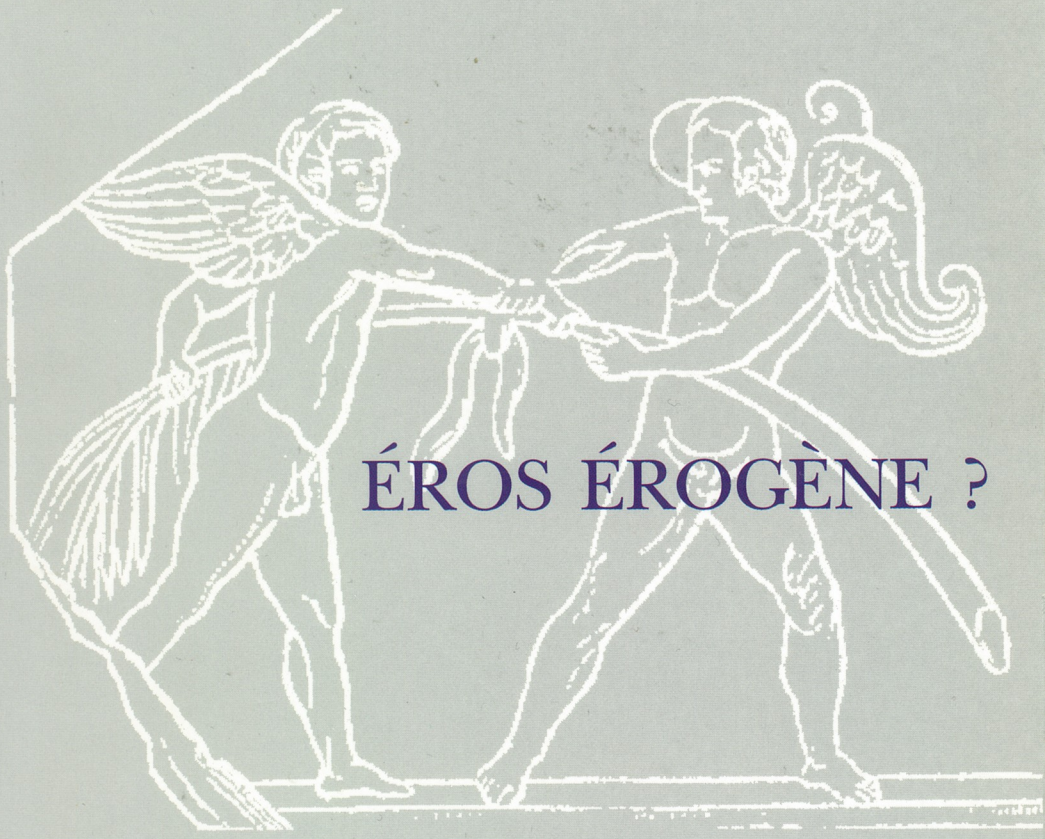
L'UNE BÉVUE

N° 14 Hiver 1999



ÉROS ÉROGÈNE ?

E.P.E.L.

www.unebevue.org

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

29 rue Madame 75006 Paris
télécopie ***L'UNEBÉVUE*** - 01 44 49 98 79

Direction
Mayette Viltard

Comité de lecture
Jean-Paul Abribat, José Attal,
Françoise Jandrot, Xavier Leconte,
Christine Toutin-Thélier,
Catherine Webern,

Direction de la publication
Jean Allouch

Édition
EPEL
Éditions et publications de l'école lacanienne
29 rue Madame 75006 Paris
téléphone - 01 45 49 29 36
télécopie - 01 45 44 22 85

Distribution
DISTIQUE
5 rue du Maréchal Leclec 28600 Luisant
téléphone - 02 37 30 57 00
télécopie - 02 37 30 57 12

Comptoir à Paris
18 rue de Condé 75006 Paris
téléphone - 01 43 26 92 00

Fabrication
Imprimerie Rosa Bonheur
8 rue Rosa Bonheur 75015 Paris
téléphone - 01 43 06 57 66

Abonnements
pour 3 numéros et 3 suppléments
580F (+150F hors CCE)

ISSN : 1168-948X
ISBN : 2-908855-52-6

Illustration de couverture
Éros et Antéros

ÉROS ÉROGÈNE ?

Sommaire

5 Le "sujet de désir" aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique.
Claude Calame

Ce qui est en cause dans les différentes lectures du *Phèdre*, c'est la projection sur le texte de Platon de la notion de sujet. L'étude du sujet érotique de la poésie mélique permet de cerner l'asymétrie constitutive qui détermine la relation d'homophilie en Grèce antique.

Le stade du miroir revisité.
Jean Allouch

Se pourrait-il que la mise en valeur tardive de l'*anterôs* dans la problématisation grecque de l'érotique soit liée à quelque trait physiologique de la rencontre amoureuse ? Et que la jouissance féminine éteigne le problème, qui demeure intact chez le garçon ? Il devient alors possible de présenter cette question de l'*anterôs* comme une version du stade du miroir compatible avec l'invention de l'objet a.

Un Éromène au pays des Noumènes.
Jean-Claude Dumoncel

Ce que le personnage platonicien dessine de son doigt dans le sable, il nous faut le tracer sur le papier. Platon applique toujours, comme partout, la même loi de l'échelle platonicienne. Aussi le jeu de l'amour va-t-il se produire deux fois : il y a d'abord un Noumène de l'amour, puis un phénomène de l'amour. Thème ultime du *Phèdre*, le désir est d'Éros mais le plaisir est d'Aphrodite. L'amour socratique est le prototype du Désir ascétique selon Deleuze.

Les études de la pédérastie grecque éclairent-elles nos perspectives sur la mystique affective féminine catholique ?
Jacques Maître

L'étude des processus par lesquels passe l'acculturation de thèmes platoniciens dans la mystique féminine constitue aujourd'hui un thème majeur de l'histoire de la spiritualité. Chez Platon, la beauté de l'éromène renvoie à la Beauté en soi. En régime de catholicisme, la beauté de Jésus ne renvoie qu'à Jésus, puisqu'il est Dieu. C'est le pont aux âmes : monothéisme, incarnation, expérience mystique.

Une relation sans converse.
Guy Le Gaufey

Les notions de contre-transfert et d'intersubjectivité viennent questionner l'impossible articulation de l'imaginaire et du symbolique. Que Pierre aime Paul n'implique pas que Paul aime Pierre, mais dans une relation logique sans converse, que Pierre aime Paul n'implique pas que Paul soit aimé par Pierre. C'est bien cette relation-là qui est à la base de ce que Lacan développe sur la relation transférentielle.

Le thème du miroir dans l'histoire de la philosophie.
Émile Jalley

Il se pourrait fort que le thème du miroir constitue l'une des images privilégiées qu'a utilisée, selon des variantes diverses, tout l'histoire de la philosophie. Les deux aspects principaux, le signifiant miroir d'une part (reflet, copie, image, modèle), l'immense question de l'imagination et du spéculaire d'autre part, trouvent leur point d'origine dans la philosophie platonicienne.

supplément abonnés

David M. Halperin

Platon et la réciprocité érotique

Traduction de Guy Le Gaufey et George-Henri Melenotte

Le «sujet de désir» aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique

CLAUDE CALAME

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

« Il (l'éromène) oublie qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir [...]. Il éprouve le "contre-amour", image réfléchie de l'amour [...]. Il désire, à peu près comme l'autre (l'éraste), mais plus faiblement, voir, toucher, aimer et partager la même couche »[1]. Parmi les jeux intertextuels multipliés par les pratiques de l'écriture, il n'est sans doute pas de procédure plus ambiguë que l'usage d'une citation tronquée et lue hors de son contexte. Et sans doute n'y a-t-il pas truisme plus patent qu'une telle affirmation. Il n'en reste pas moins que la question de la signification à donner à la figure de l'*antéros* telle que semble la concevoir Platon à travers le *Phèdre* peut jouer un rôle déterminant pour qui s'interroge sur le profil assumé par ce que nous convenons d'appeler *le sujet* dans la tradition moderne animée aussi bien par le cartésianisme français que par le Romantisme allemand.

1. LES PARADOXES ÉROTIQUES DU PHÈDRE

En guise de prélude, on tentera de restituer le fil du déroulement discursif qui conduit à la citation mise en exergue autant pour cette étude que pour la rencontre dont elle a été l'occasion[2]. Il faudra être sensible

1. Platon, *Phèdre*, 255d, dans la traduction proposée par Luc Brisson, *Platon. Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 131-132.

2. Rencontre de l'École Lacanienne de Psychanalyse sous le titre « Éros érogène ? », les 30 et 31 janvier 1999 à Paris, où un public de spécialistes a bien voulu prêter oreille aux lectures atypiques de l'helléniste.

aux différents décrochements énonciatifs qui font de cette assertion une affirmation en fait médiate.

Dans un premier discours, discours composé par Lysias et lu par le jeune Phèdre, l'orateur-logographe, présent dans le dialogue par l'unique intermédiaire de l'écriture, a soutenu une thèse pour le moins paradoxale – aussi paradoxale sans doute que la position de Platon lui-même vis-à-vis de l'emploi de l'écriture[3]. Il convient que l'éromène, le jeune aimé, accorde ses grâces (*kharízesthai*) non pas à celui qui l'aime et qui est son éraste, mais à ceux qui ne l'aiment pas ; par conséquent, l'éromène cédera à ceux qui n'éprouvent pour lui aucun désir (*toîs mḗ erôsi*, 234b). A ce *lógos* écrit, Socrate réplique par un premier discours oral, qu'il adresse directement à Phèdre. Il y soutient une thèse analogue et complémentaire à celle de Lysias : s'il est dangereux pour l'éromène de céder à l'éraste c'est que l'amour, en tant que folie, se substitue à la réflexion et au contrôle de soi (*noûs kaì sophrosúnē*, 241a). Saisi de *manía* par l'effet du désir érotique (*erôs*), celui qui aime est pour le jeune aimé comme un loup à l'égard de l'agneau ; le lien fiduciaire (*philía*, 241c) qui s'institue entre l'éraste et l'éromène ne saurait dans ce cas s'accompagner de bienveillance (*eunoía*). A l'occasion de cette assertion conclusive et dans un jeu d'écho énonciatif, Phèdre, jusqu'ici le compagnon (*hetaîros*) de Socrate, devient l'adolescent (*ô paî*, 241c) à qui, comme l'enfant qu'aiment les érastes, s'adresse le discours du paradoxe érotique.

Mais Phèdre l'éromène ne s'estime pas satisfait ; il sollicite de la part de Socrate la suite (positive) de l'argument, à savoir la démonstration des avantages pour l'aimé à céder à celui qui n'éprouve pas de désir à son égard. De là le second discours oral de Socrate, présenté par analogie avec la *Palinodie* de Stésichore. Tenant lieu de prélude, la comparaison avec le poème mélique du citharode de Grande Grèce est d'autant plus pertinente que non seulement l'anecdote fait du poète la victime d'une erreur d'inspiration, mais que sa nouvelle composition chante les louanges d'Hélène, la proie légendaire du désir amoureux suscité par Aphrodite[4]. Comme Stésichore inspiré par les Muses dans son

---

3. Cette position paradoxale d'un philosophe qui utilise lui-même les moyens de l'écriture pour restituer à notre lecture le dynamisme d'un dialogue par essence oral est définie dans le *Phèdre* même (274b-275b) par le récit, rapporté par Socrate, sur l'invention technique du Prométhée égyptien qu'est Teuth. On ne se contentera pas à ce propos de la reformulation, annonciatrice du textualisme postmoderniste, qu'en a proposée J. Derrida dans « La pharmacie de Platon », *Tel Quel*, n° 32, 1968, pp. 1-48, et n° 33, 1968, pp. 18-59, repris dans Luc Brisson, *op. cit.* (n. 1), pp. 255-401, mais on se référera aussi à la contribution de Mario Vegetti, « Dans l'ombre de Toth. Dynamique de l'écriture chez Platon », *in* Marcel Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, pp. 387-419.

4. Les problèmes de reconstruction et d'interprétation du poème de Stésichore auquel fait allusion Socrate (frr. 192 et 193 Page-Davies) sont évoqués par Norman Austin, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1994, pp. 90-117, et par Fabienne Blaise, « Les deux (?) Hélène de Stésichore », *in* Laurent Dubois (éd.), *Poésie et lyrique antiques*, Lille, Septentrion, 1995, pp. 29-40.

poème d'éloge, Socrate entend maintenant louer Éros dans sa divinité, lui qui inspire à l'éraste une folie amoureuse productive et qui exige de l'éromène d'être aimé par qui l'aime. Du point de vue énonciatif, la métamorphose s'achève dans l'adresse même de ce second discours, poème inspiré, à Phèdre : le jeune homme est désormais devenu pour Socrate un « bel adolescent » (*ô paî kalé*, 243e).

Le discours inspiré débute précisément par l'exposition des quatre types de la folie (*manía*) positive. Ce sont tour à tour l'art de la divination, les formules initiatiques de purification, l'art des Muses et finalement Éros qui sont susceptibles de vous mettre dans cet état de possession divine. Et pour l'amant et pour l'aimé, pour leur plus grand bonheur, la folie érotique est à considérer comme un don des dieux (*ek theôn*, 245b). De ce postulat quant à l'origine divine de l'état amoureux découle la nécessité d'affirmer l'immortalité de l'âme dans son autonomie motrice. La célèbre comparaison avec l'attelage ailé guidé par son cocher permet de montrer que la folie érotique est, parmi les quatre formes évoquées, la meilleure. En effet, grâce aux ailes dont elle est pourvue par analogie et guidée par le bon cocher, l'âme peut s'élever vers le monde des dieux pour atteindre l'extérieur de la voûte céleste où son intellect (*diánoia*, 247d) contemplera « l'être qui est réellement ». Grâce à cette vision de la réalité divine au cours de longues révolutions, l'âme à nouveau incarnée se laissera toucher et inspirer par les beautés de ce monde et l'homme, saisi par l'éros à leur vue, en devient l'éraste, dans un mouvement qui l'entraîne vers le haut, comme s'il avait des ailes. La folie amoureuse est bien la forme de possession la meilleure.

Après un bref interlude poétique pour citer un chant aédique louant Éros qui donne des ailes (*pterophútor*, 252b, comme *varia lectio*) en sa double qualité de volatile et d'être ailé, l'allégorie de l'attelage est reprise pour rendre compte de l'état amoureux. Comme l'explique aussi Diotime dans le *Banquet* (211d), c'est à la vue d'un beau garçon que l'adulte est saisi par Éros. Dès lors, sous le contrôle du cocher, l'âme de l'éraste honore le jeune éromène comme un dieu et le jeune aimé devient « l'ami » (*phílos*, 255a) de l'amoureux qui le vénère. Telle est l'occasion que saisit Socrate dans sa *Palinodie* pour décrire le mécanisme physiologique objet d'interprétations si divergentes. Au contact avec son amant dans les gymnases et les réunions symposiaques, l'adolescent est la source de cet désir impératif que l'étymologie de sa dénomination permet de décrire comme un flux de particules : *hímeros*, par le jeu étymologisant, renverrait aux « particules qui s'écoulent » (*mérē réonta*, 251c). L'exemple est donné par Zeus lui-même, saisi par le désir qui est la conséquence du flux de beauté émanant du jeune Ganymède. L'écoulement est si abondant que seule une partie parvient à pénétrer dans l'éraste, alors que l'autre reflue sur l'éromène, pénétrant dans son âme par l'intermédiaire des yeux. Ce mouvement de reflux s'inscrit donc lui-même dans la repré-

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

sentation qui, en Grèce classique, fait du sentiment amoureux une physiologie de la vision : « si donc l'œil d'Hélène trouvant plaisir au corps d'Alexandre a communiqué à son âme ardeur et avidité d'amour, quoi d'étonnant ? » aurait ajouté le sophiste et rhéteur Gorgias quelques années plus tôt [5].

Ainsi l'âme de l'éromène est à son tour remplie de désir. A son tour l'aimé « désire », mais sans saisir quelle est la source du sentiment qui s'est écoulé en lui : *erâi mèn oûn, hótou dè aporeî* (255d) – précise le texte, avec un double jeu de mot sur la morphologie du verbe *aporéo* ; sa morphologie peut en effet rappeler le verbe *rhéo*, « s'écouler », dont *eráo*, « éprouver du désir », est lui-même censé être issu. Et de poursuivre : « Comme quelqu'un qui a attrapé une ophtalmie de quelqu'un d'autre, il ne peut effectivement déterminer la cause de son sentiment, et il oublie qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir. Et, lorsque l'autre est là, il cesse comme lui de souffrir ; mais, quand l'autre est absent, comme celui-ci, à son tour, il ressent un manque et il suscite ce sentiment, éprouvant une image de l'amour (*eídolon érotos*, 255d) comme *antéros* »[6]. Voici donc retraduit le début du passage-clé cité en exergue. S'il convient de réserver au développement qui va suivre une proposition de traduction pour l'énigmatique *antéros*, la lecture en contexte exige de franchir encore un pas.

Analogues à celui de l'éraste, le désir et la nostalgie à la fois ressentis et provoqués par l'éromène sont donc plus faibles. Et surtout, l'aimé ne siasit pas les sentiments éprouvés en termes de désir érotique, mais comme un amour fiduciaire (non pas *éros*, mais *philía*, 255e). Par une reprise de l'allégorie de l'attelage, on en revient alors à la question posée au début du discours palinodique : le cheval indiscipliné de l'aimé est désormais prêt à céder à l'amant, mais l'autre cavale, obéissant au cocher, s'y oppose. Le jeune éraste « aime » (*phileî*, 256a) son éraste, mais sans lui accorder ses grâces. Deux cas doivent être dès lors envisagés. Soit la sagesse du philosophe l'emporte et les deux partenaires, maîtres d'eux-mêmes, libèrent dans leur âme ce qui suscite la vertu avant d'être portés comme par des ailes et avant d'être animés par une folie divine qui, doublée de sagesse humaine, les entraîne vers un bien supérieur. Soit les âmes se laissent influencer par le cheval indiscipliné et le couple est formé de deux amis (*phílo*, 256c, à la forme du duel), certes, mais qui se retrouvent au terme de leur vie sans ailes. L'effet de la possession

5. Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 19, dans la traduction offerte par Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 148 ; j'ai tenté de montrer le fonctionnement de cette physiologie du désir dans *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, pp. 25-35.

6. Cf. *supra* n. 1. À l'exemple offert par Euripide, *Hippolyte*, 953, on pourrait aussi traduire la dernière expression de la manière suivante : « c'est une image du désir qu'il tient pour un *antéros* ». On verra sur ce jeu de miroir le commentaire offert par Éric Landowski, « Saveur de l'autre », *Texte*, Toronto, à paraître.

érotique (*erotikè manía*, 256d) réside donc dans ces ailes qui emportent les amants vers le ciel au nom d'un même amour (*érotos khárin*, 256e), entraînant leurs âmes après les trois périodes de mille ans auxquelles Socrate a fait allusion en parlant du cycle de la contemplation.

Le discours poétique peut ainsi se clore sur une double adresse : d'abord au bel adolescent qu'est devenu Phèdre, pour présenter comme *philía* l'amour que lui offre l'éraste avec les dons divins qu'implique cette relation ; puis à Éros lui-même qui se révèle être le destinataire final de la palinodie. Dans un mouvement énonciatif analogue à celui qui caractérise le terme d'un *Hymne homérique*, le discours poétique est destiné à offrir la réjouissance qui permettra d'obtenir du jeune dieu le pardon pour les discours précédents ; la règle rituelle du *do ut des* conduira de plus à requérir du dieu, à l'intention de Phèdre, une vie de philosophe tournée précisément vers Éros[7].

2. *HERMÉNEUTIQUES D'UN PASSAGE CONTROVERSÉ*

La figure unique de l'*antéros* a donc suscité curiosité savante et fébrilité herméneutique. En suivant les suggestions offertes par le dossier programmatique de la rencontre lacanienne qui a servi de prétexte au présentes réflexions, on citera, dans l'ordre croissant de la cohérence avec le texte offert par Platon et de la vraisemblance interne, quelques propositions récentes. On assiste dans un premier cas au renversement pur et simple de la relation proposée par le Socrate de la palinodie, avec « un amoureux quêtant chez l'aimé son propre reflet » et un *Antérôs* (avec majuscule) compris comme un « contre-amour » [8] ; comme si la théorie de la vision spéculaire et réflexive du *Premier Alcibiade*, développée dans le contexte tout différent de l'exégèse du « connais-toi toi-même » inscrit au fronton du temple d'Apollon à Delphes, s'appliquait directement à la relation entretenue par l'éraste, et non pas par l'éromène.

Du côté américain, dans la mouvance militante des Gay Studies, on tente de trouver dans ce même passage du *Phèdre* une manifestation de la réciprocité érotique que semble instituer, de la part de l'aimé, une expérience qui n'est plus celle traditionnelle de la *philía*, mais celle d'un *antéros* saisi comme un éros en retour, comme un « counter-love » ; cet éros, qui correspondrait à une image de l'éros de l'amant (!), ferait de l'aimé un partenaire désirant, un partenaire désormais lui aussi actif.

---

7. Ce mouvement énonciatif de l'échange proposé au dieu est aussi celui de la prière ; voir l'étude que j'ai présentée à ce propos dans « Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les *Hymnes homériques* », *Museum Helveticum*, n° 52, 1995, pp. 2-19.

8. J.-P. Vernant, *L'individu, l'amour, la mort. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 159-162, citant en particulier Platon, *Alcibiade I*, 132c-133b ; voir maintenant F. Frontisi-Ducroux et J.-P. Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, Odile Jacob, 1997, pp. 65, 122-123 et 203-204.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Dans sa réinterprétation de la « pédérastie » de l'Athènes classique, Platon effacerait donc la relation entre « actif » et « passif », chère aux analystes de l'homosexualité contemporaine[9]. Dans le contexte parisien, la même source d'inspiration fait apparaître en filigrane, dans le passage incriminé du *Phèdre*, l'asymétrie de la relation entre l'éraste et l'éromène ; de celui-ci on ne peut guère attendre qu'un *Antéros* (encore avec majuscule) compris, dans une confusion implicite avec le terme (*anti-*)*philía*, comme un « attachement » en retour, alors que celui-là est présenté en tant que « sujet actif de l'amour » : « plus qu'au désir et au plaisir de l'amant, c'est à sa bienveillance, à ses bienfaits, à sa sollicitude, à son exemple que le garçon devait faire écho »[10]. Ici, dans la reconnaissance pertinente d'une différence d'âge empêchant l'exacte réciprocité du rapport amoureux, l'opposition entre « actif » et « passif » vient se superposer à celle, présentée comme constitutive, entre « sujet » et « objet ». On va naturellement y revenir.

On laissera volontiers à un philologue (anglo-saxon) le mérite d'avoir suivi le texte du passage au plus près, tout en substituant à la lecture dans le fil du développement du texte la technique herméneutique des parallèles ; confrontée à d'autres usages analogues chez Platon et chez Xénophon, l'idée de l'*antérōs* est associée au verbe *antiphileîn* qui se réfère à l'amour non érotique comme contre-don. C'est pourquoi la désignation comme *anterástēs* se révèle ne point se référer à celui qui répond à l'éros par l'éros, mais à l'éraste en tant que rival ; et l'on insiste sur le fait qu'il s'agit là, dans ce refus d'accorder à l'éromène toute capacité de désir érotique, d'une conception idéalisée et « philosophique » d'éros[11]. Mais le Socrate du *Phèdre* est en fait plus subtil.

Ce qui est en cause dans ces différentes lectures du *Phèdre*, c'est finalement la projection sur le texte de Platon de la notion de « sujet ». Certes l'amour moteur, le désir érotique agent est sans aucun doute celui de l'éraste. Mais il est provoqué par la beauté de l'éromène dont l'attitude ne saurait être saisie en termes d'objet ou de passivité. Par le charme érotique, par le regard, l'aimé agit sur l'amant : les formes de l'actif et du passif impliquées en français par la morphologie de ces tournures participiales sont à cet égard trompeuses. Dans cette perspective, l'éraste lui-même serait à la fois sujet *et* objet de désir : il est saisi par

---

9. David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York – London, Routledge, 1990, pp. 131-133 ; voir à ce propos le commentaire de Simon Goldhill, *Foucault's Viriginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 56-59.

10. M. Foucault, *Histoire de la sexualité* 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 262-264 ; voir aussi l'étude de Carlo Brillante, «*Charis, bia* e il tema della reciprocità amorosa», *in Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 88, 1998, pp. 7-34.

11. Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, London, Duckworth, 1978, pp. 52-54 et 196-203, citant notamment Xénophon, *Hiéron*, 1, 35-7 et 7, 6 ainsi que *Le Banquet*, 8, 16-19.

l'éros émanant de l'éromène pour l'éprouver comme une force extérieure, certes, mais une puissance qu'il assume et qui le pousse à l'action ! Quant à l'éromène tel qu'il est présenté dans la palinodie de Socrate, il est en proie à l'*antérōs* qui est le surplus de la puissance émanant de lui-même, dans un mouvement de reflux et de renvoi spéculaire de la part de l'éraste : non pas un « contre-amour », mais un amour rival tel que la figure divinisée en est attestée dans les gymnases[12]. De plus, le désir érotique refluant sur l'aimé qui en est la source n'est guère qu'une « image d'éros ». Il correspond par conséquent à l'un de ces *eídōla* substituts des héros dans la poésie homérique ou représentants des âmes des morts : image visuelle comme « double de la personne » sans doute, mais image spéculaire qui, dans le contexte platonicien, s'inscrit dans le monde des apparences[13]. L'*antérōs* est donc un simple reflet – l'allusion au miroir est à cet égard sans ambiguïté – du désir que ressent pleinement l'éraste.

L'ensemble du mécansime visuel décrit par Socrate est à interpréter à partir de l'asymétrie constitutive de la relation pédérastique en Grèce classique. Cette asymétrie doit être considérée dans sa dimension temporelle, dans ce décalage qui fait que le (ou la) jeune aimé (e) doit attendre d'être lui-même adulte pour être à son tour investi de la puissance émanant d'un adolescent et incarnée dans la figure divine d'Éros. La relation amoureuse entre l'adolescent et l'adulte ne peut atteindre la réciprocité attendue que du point de vue de la *philía*, du point de vue de cette relation fiduciaire qui attache le jeune homme ou la jeunes fille à un adulte du même sexe : *homophilie* donc plutôt que *pédérastie* ou *homosexualité* dans la mesure notamment où le désir éprouvé par le seul éraste doit contribuer à conduire l'éromène, avec le temps, au même état, celui de l'adulte ; relation éminemment pédagogique dans la mesure où l'adulte frappé par Éros est conduit à séduire l'aimé, qui ne saurait éprouver le même sentiment amoureux, par les stratégies de l'exemple moral. Au terme de la démonstration poétique de Socrate, la réciprocité érotique de la relation entre l'éraste et l'éromène n'est apparemment atteinte que lorsque les deux âmes procèdent de concert (*met'allēllōn*, 256d) et sont entraînées ensemble, dans un même vol (*homoptérous*, 256e), non pas vers elles-mêmes, de manière spéculaire, mais vers cet ailleurs qu'est le ciel. D'ailleurs, dès que, dans l'adresse finale à Phèdre adolescent, Socrate revient brièvement sur la relation entre éraste et éromène, ce n'est plus le désir érotique (*érōtos khárin*, 256e), mais la *philía* qui constitue le don que l'éraste est susceptible d'accorder au jeune homme !

12. Voir les références que j'ai données à ce propos dans l'*op. cit.* (n. 5), pp. 112-113, ainsi que pp. 215-217.

13. Références à propos des usages de *eídōlon* à considérer aussi, en tant que *psukhḗ*, comme « corps fantomatique » chez J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 34-41.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Le détournement du fonctionnement en décalage de l'homophilie traditionnelle au profit de la théorie sur l'immortalité de l'âme exposée par Socrate n'est donc que partiel. Le *Phèdre* est encore largement tributaire de la conception et du processus classique de l'homophilie éducative, et le « sujet » qui leur est soumis n'a rien de réflexif[14].

3. LE « SUJET » DANS TOUS SES ÉTATS

Retour donc au « sujet » : un sujet appréhendé en tant qu'il est saisi par le désir érotique suscité par un autre ; un sujet se définissant par conséquent en rapport avec cet autre ; un sujet qui, de manière subsidiaire, notamment dans la perspective adoptée par Platon, peut devenir un sujet philosophique. Mais ce n'est pas là l'essentiel. Autant le regard anthropologique que l'approche énonciative proposés ici nous commandent de tenter de revenir aux catégories indigènes et, pour un début et pour nous limiter au domaine francophone, de partir de trois propositions.

Pour éviter d'emblée d'aborder la question du profil du sujet en Grèce antique en termes (modernes) d'individu, sinon de personne, Jean-Pierre Vernant a proposé de se fonder sur la catégorie de l'agent dans la mesure où celui-ci est animé par la volonté et doué d'un pouvoir de décision quant à l'action qui en découle[15]. Les études qui inspirent l'helléniste parisien montrent que, dans la tragédie classique par exemple, l'individu n'apparaît pas comme un « agent libre », mais comme un héros qui fait sienne la décision qui lui est imposée par une divinité ou par le destin. Il semble néanmoins que, dans les nouvelles formes assumées à cette époque par un droit récemment codifié, se dessine l'idée d'une décision mise en relation avec les intentions du sujet. Pour le sujet de droit, la responsabilité commencerait à dépendre aussi de l'intention de l'agent alors que la situation tragique elle-même exigerait que l'agent soit déchiré entre une décision qu'il accepte de plein gré même si elle est imposée par les dieux et l'impression d'être le simple jouet de la nécessité et des dieux. Mais c'est précisément là le paradoxe : on confronte à des personnages « de papier » qui répondent aux conventions d'une intrigue narrative traditionnelle et aux règles d'un genre poétique des individus engagés dans l'action sociale réelle, dont le droit tente de fixer les règles.

---

14. Contrairement à ce que laisse entendre par exemple J.-P. Vernant, *op. cit.* (n. 8), p. 161.

15. J.-P. Vernant, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », *in Psychologie comparative et art. Hommage à I. Meyerson*, Paris, 1972, pp. 277-306, repris dans Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, pp. 43-73. On verra à ce propos les études décisives d'Albin Lesky, « Decision and Responsability in the Tragedy of Aeschylus », *Journal of Hellenic Studies*, n° 86, 1966, pp. 78-85, et d'André Rivier, *Études de littérature grecque. Théâtre, poésie lyrique, philosophie, médecine*, Genève, Droz, 1975, pp. 163-194.

Cela implique qu'il est préférable, dans un premier temps au moins, de se limiter aux manifestations discursives d'un « sujet » que l'on saisit en Grèce ancienne essentiellement dans ses manifestations littéraires et donc discursives.

A cet égard on ne restera pas insensible à la tentative de Michel Foucault d'envisager l'histoire du sujet et de la subjectivité comme une construction à travers différentes stratégies d'affirmation individuelle et sociale. Mais cette histoire se réfère implicitement à la conception chrétienne et moderne d'un sujet universel, pourvu d'une intériorité en plus de sa capacité d'assujettir autrui, singulièrement à travers les pratiques de la sexualité. En particulier dans le volet de l'enquête consacré à la Grèce classique, si les pratiques discursives sont appelées à jouer un rôle déterminant dans la manière dont l'homme (occidental) est conduit à « se reconnaître et à s'avouer comme sujet de désir », et par conséquent comme « sujet de sexualité », en revanche aussi bien les fonction assumées par Éros que les institutions qu'anime le parèdre divinisé d'Aphrodite, sans parler des pratiques discursives des poètes, sont passées sous silence en raison même de l'attention portée presque exclusivement aux conceptions critiques des philosophes[16]. L'omission est d'autant plus regrettable que non seulement les pratiques discursives attachées aux formes poétiques ont, aux oreilles des Grecs, des effets qui sont souvent comparés à ceux de la séduction et du plaisir érotique, mais aussi parce que nombreuses sont les manifestations poétiques qui, en Grèce classique, sont les vecteurs mêmes de la puissance incarnée dans la figure d'Éros. Par leur forte composante énonciative, ces pratiques poétiques nous renvoient à la construction et au profil (discursif) du sujet.

C'est ici qu'il convient de faire encore intervenir la réflexion de Paul Ricœur[17]. La distinction proposée par le philosophe protestant dans l'ouvrage qu'il consacre à la constitution du « soi » entre *mêmeté* et *ipséité* ne revient pas uniquement à inscrire une dimension temporelle dans la monade subjective et métaphysique saisie par le *cogito* ; elle ne se réduit pas à la possibilité de marquer le changement permanent qu'implique la relation dialogique avec les autres. Il s'agit d'affirmer l'existence d'une « identité-*ipse* » qu'il convient de se garder de confondre avec l'« identité-*idem* », avec la permanence que présuppose cette dernière notion. Mais, même si l'énonciation (phénomène d'ordre discursif) est dans cette perspective un peu trop rapidement confondue avec l'interlocution (qui est la face empirique de l'énonciation, comme on le verra), le détour par la

16. M. Foucault, *op. cit.* (n. 10), en particulier, pp. 9-12 ; pour une telle conception du sujet reportée, dans son autonomie réflexive, sur la poésie de Sappho, on verra les remarques, animées par les *Women Studies*, de Page duBois, « The Subject in Antiquity after Foucault », *in* David H. J. Larmour, Paul Allen Miller et Charles Platter (éds), *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 85-103.

17. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 11-27 et 56-68.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

pragmatique et par sa critique conduit Ricœur à insister sur la dimension langagière et discursive d'un *ipse* qui, se manifestant sous les formes linguistiques du *je*, implique automatiquement face à lui l'existence d'un *tu* ; la relation ainsi établie, à travers les actes de langage et par « l'altérité du partenaire », « constitue le squelette dialogique d'échanges interpersonnels hautement diversifiés ».

4. LE SUJET ÉROTIQUE DE LA POÉSIE MÉLIQUE

Parmi les pratiques discursives susceptibles de renvoyer à un « sujet de désir », mais omises par Foucault, différentes manifestations de la poésie dite « lyrique » occupent une place de choix ; il s'agit de manifestations poétiques essentiellement actives à l'époque qui, appelée « archaïque », embrasse en gros les VIIe et VIe siècles av. J.-C. et qui précède le classicisme attribué au siècle de Périclès. La pertinence de ces manifestations d'ordre discursif et symbolique pour appréhender quelques-uns des contours d'une éventuelle catégorie grecque du « sujet » s'impose de quatre points de vue différents.

En premier lieu, on a souvent répété et dès l'Antiquité des sophistes rhéteurs tel Gorgias ont eux-même montré que les effets pratiques de la récitation ou du chant poétique sont saisis en Grèce en termes de charme, sinon d'enchantement. Quel que soit le genre choisi, l'art des Muses passait en effet pour exercer les charmes magiques d'une séduction volontiers comparée aux effets provoqués par la puissance d'Éros ou d'Aphrodite[18]. La « performance » poétique grecque elle-même est donc comprise, par analogie, comme une pratique de l'ordre de l'érotique. Mais, dans certaines de ses formes, le poème thématise directement le désir inspiré par Aphrodite ou par son parèdre Éros. En particulier dans les réunions symposiaques, mais aussi dans les circonstances rituelles d'honneurs cultuels rendus à Aphrodite, c'est Éros avec ses effets multiples qui est l'objet même du chant poétique. Ainsi en va-t-il, par exemple, dans les poèmes de Sappho ou d'Anacréon. Dès lors – et c'est là le troisième point de pertinence – le poème peut devenir non seulement un moyen de manifester le désir érotique, de devenir le vecteur même d'Éros ; mais il peut aussi correspondre à une stratégie discursive de séduction érotique. On peut ajouter aux noms des poètes déja mentionnés ceux d'Ibycos ou de Pindare. Enfin et surtout, la poésie dite « lyrique » se caractérise par des interventions si nombreuses du *je* poétique qu'elle a été la source d'une série de malentendus qui concernent précisément la question en jeu ici. Alors que dans toute l'Antiquité l'usage de *lyrique* se réfère simplement à l'accompagnement sur la lyre des composi-

18. On verra à ce propos les nombreuses références que j'ai données dans l'*op. cit.* (n. 5), pp. 49-52.

tions incluses dans ce grand genre poétique, depuis la Renaissance et en particulier depuis le Romantisme allemand on désigne par cette qualification tous les poèmes où l'auteur confierait à son poème et exprimerait ainsi les sentiments les plus personnels et passionnels ; parmi ces émotions renvoyant à un sujet pourvu de l'intériorité conférée à la personne de l'époque moderne, l'amour occupe à l'évidence une place de choix. Rien de plus étranger néanmoins aux Anciens qui, dans une tradition confirmée par Platon, ont simplement considéré les poèmes marqués par de nombreuses interventions énonciatives des formes pronominales du *je* et du *nous* comme appartenant à la large catégorie du *mélos* : poésie chantée et dansée sur un accompagnement musical[19].

Or le phénomène énonciatif que l'on vient de relever et qui se révèle typique de la poésie que l'on appelera désormais *mélique* impose une distinction essentielle si l'on entend éviter le grave malentendu mentionné. En effet, pour qui s'adresse à une civilisation éloignée dans le temps et se trouve par conséquent réduit à privilégier les manifestations discursives de cette culture, à qui une exigence de méthode impose par ailleurs de partir des traces matérielles laissées par les activités de discours, ni les formes linguistiques du *je* ou du *tu*, ni même les noms propres qui viennent leur donner une identité précise ne sauraient renvoyer directement à des acteurs sociaux, historiques et empiriques. De ce point de vue, deux compositions de poésie érotique attribuées au poète spartiate Alcman présentent, en dépit de leur caractère fragmentaire, des spécificités énonciatives tout à fait remarquables[20]. Alternant entre le singulier et le pluriel, les formes du *je* (« locuteur ») qui ponctuent ces deux compositions poétiques peuvent théoriquement renvoyer aussi bien au groupe de jeunes filles qui les chantait et les dansait qu'à leur auteur biographique ; mais une lecture plus attentive, tenant compte également d'autres fragments, révèle que si ces formes du *je* et du *nous* sont en général assorties de formes au féminin qui renvoient à un locuteur marqué du point de vue du genre, en revanche, le nom de l'auteur historique, *Alcman,* n'apparaît qu'à la troisième personne, dans des formes de signature (*sphragís*). Quant aux éventuelles formes du *tu* (« allocuté »), elles renvoient non pas au destinataire du poème, à son public, mais généralement à la Muse, instance inspiratrice du poème qui est en train d'être chanté.

Dans ses manifestations discursives, en particulier quand elles se déploient dans le domaine de l'amour, la poésie grecque dite *lyrique* est donc loin de correspondre à l'expression verbale directe, par un individu créateur, des sentiments les plus forts et les plus personnels ; elle est loin de représenter, par la manifestation musicale du désir érotique, l'expres-

19. J'ai tenté de faire la démonstration de cette confusion historique et littéraire sur le sens de *lyrique* dans « La poésie lyrique grecque, un genre inexistant ? », *Littérature,* n° 111, 1998, pp. 87-110.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

sion d'un « sujet » avec l'autonomie individuelle que nous sommes habitués à lui attribuer. Si les formes du *je* sont si fréquentes dans les différentes manifestations de la poésie mélique, c'est en général pour apparaître comme sujet grammatical de verbes renvoyant aux activités inspirées par l'art des Muses : chant, danse, musique. Souvent relevée, cette auto-référentialité poétique du *je* locuteur désignant et décrivant l'activité chantée dans laquelle il est engagé fait des énoncés poétiques correspondants de véritables actes de parole : leur portée référentielle s'épuise dans leur énonciation même.

Dans la mesure où la récitation des poèmes méliques est une partie intégrante des circonstances cérémonielles de leur énonciation, ces actes de parole musicale sont aussi à considérer comme des actes (discursifs) rituels, sinon cultuels. Ainsi, dans chacun des deux poèmes mentionnés d'Alcman, le groupe choral de jeunes filles nubiles qui est appelé à chanter la composition musicale sous la direction chorégraphique probable du poète lui-même insère l'activité de chant et de danse qu'il s'attribue dans la célébration d'un rituel public pour une déesse qui pourrait être Hélène. La beauté de l'héroïne divinisée était en effet à Sparte l'objet d'un double culte dans lequel l'épouse séductrice de Ménélas était célébrée en tant que jeune fille, puis en tant que femme mariée. C'est dans cette énonciation chantée d'ordre performatif et cultuel que s'inscrivent les mots par lesquels les jeunes filles du groupe choral font part des sentiments érotiques qu'éveillent en elles la chorège, une jeune fille à la beauté un peu plus mûre qui, selon les instructions du poète, dirige le chœur[21].

En tant que manifestation directe du groupe choral qui assume le chant du poème et comme manifestation indirecte peut-être de la chorège et en tout cas du poète qui a entraîné le chœur, le *je* discursif assume une identité à la fois collective et rituelle bien éloignée de celle que nous attribuons à un individu auteur. L'éros qui exerce son pouvoir sur ce *je* discursif ne saurait être assimilé quant à lui au sentiment de l'amour qui ferait un « sujet de désir » de ce qu'Emile Benveniste appelle une simple *instance de discours* ! Mais il est temps de passer de cette autorité discursive énonciative plurielle, éventuellement animée par Éros, aux figures du « sujet » telles qu'elles peuvent apparaître dans l'énoncé poétique lui-même, dans la mise en scène discursive et souvent narrative organisée par le locuteur.

---

20. Alcman, frr. 1 et 3 Page-Davies. La référence à ces deux poèmes ne fait qu'introduire ici quelques remarques allusives reprenant les analyses présentées dans *Le Récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 11-29, et dans « Éros revisité : la subjectivité discursive dans quelques poèmes grecs », *Uranie*, n° 8, 1998, pp. 95-107.

21. Sur l'interprétation performative, rituelle et didactique, sinon initiatique, des fragments 1 et 3 Page-Davies d'Alcman, je me suis expliqué dans *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977, I, pp. 333-357 et 381-439, ainsi que II, pp. 86-146. Le lecteur voudra bien excuser ces références répétées et embarrassantes, même si elles sont inévitables, à des travaux antérieurs.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

5. *UN POÈME DE SAPPHO*

A cet égard, il est une composition de Sappho qui apporte une réponse particulièrement significative, dans sa complexité même.

D'aucuns prétendent que la plus belle chose,
sur la terre noire, c'est une horde de cavaliers ;
d'autres une armée de fantassins ; d'autres encore une flotte ;
moi, je dis que c'est ce que l'on aime.

Le faire comprendre à chacun est parfaitement aisé.
Hélène en effet,
surpassant en beauté le genre humain tout entier,
a abandonné le meilleur des époux.

Elle s'est embarquée pour Troie,
sans garder le souvenir
ni de sa fille, ni de ses chers parents.
Mais c'est [Aphrodite] qui l'a égarée...

...
[Hélène] vient d'évoquer le souvenir
d'Anactoria, absente.

Comme j'aspire à voir sa démarche charmante
et l'éclat lumineux de son visage
plutôt que les chars de Lydie
ou les fantassins en armes[22].

Pour faire saisir que la plus belle chose (*kálliston*, v. 3), c'est ce que l'on désire d'amour (*kḗn'ótto tis ératai*, v. 3-4), Sappho choisit l'exemple d'Hélène. Tiré de la biographie épique de l'héroïne immortalisée par les poèmes homériques, l'épisode de l'enlèvement de la belle épouse du Spartiate Ménélas par le jeune fils du Troyen Priam montre Hélène suscitant implicitement par son irrésistible beauté le désir amoureux du jeune Pâris avant de l'éprouver elle-même. Telle est la signification de sa fuite à Troie, dans l'oubli de tous les liens fiduciaires (*phíloi.*, v. 10) qui l'attachaient aux membres les plus proches de sa famille, époux, fille et parents. Hélène objet du désir avant d'en devenir le sujet ? Pour rendre compte du passage auquel condamne la beauté féminine dans sa manifetation la plus séductrice et érotique, nos catégories perdent largement

22. Sappho, fr. 16 Voigt = Campbell ; on trouvera un bon commentaire de ce poème, hélas fragmentaire, chez Anne Pippin Burnett, *Three Archaic Poets : Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London, Duckworth, 1983, pp. 277-290.

leur pertinence. Par son extrême beauté, Hélène commence par agir sur Pâris avant de succomber elle-même à la force de l'amour, incarnée dans Éros ou dans Aphrodite. Sa grâce suscite le désir du jeune homme avant que la femme ne ressente elle-même la force érotique émanant du beau corps masculin ; elle est réduite à l'état de jeune fille avant de devenir elle-même femme désirante, femme adulte. Femme subjuguant, puis subjuguée : à ce jeu, il ne peut être question – ici non plus – ni d'objet, ni de sujet, ni surtout de sujet saisi en son autonomie d'individu. Hélène l'affirme elle-même déjà dans l'*Iliade,* face à son nouveau beau-père Priam qui tente de montrer à l'héroïne, accusée par les anciens, que seuls les dieux sont en fait les responsables de la guerre de Troie : tout en reconnaissant implicitement le pouvoir des dieux, la jeune femme assume néanmoins en tant que *je,* et non pas comme individu doué de libre-arbitre, le fait d'avoir abandonné sa couche nuptiale et quitté sa famille [23].

Ce qui est en jeu dans l'exemple héroïque choisi par qui a composé et chante le poème attribué à Sappho, c'est aussi bien la force divine qui agit sur la belle mortelle pour l'égarer (*parágag',* v. 11) que le décalage marquant le processus érotique : susciter le désir dont Éros ou Aphrodite incarnent la puissance avant de l'éprouver soi-même, un désir qui émane toujours de la beauté de l'autre, du partenaire en amour. Même si l'héroïne est déjà adulte quand, une seconde fois, elle provoque la force de l'amour, l'épisode de son rapt par Pâris est exemplaire pour la situation dans laquelle se trouve impliquée celle qui chante le poème. De même qu'Hélène, Anactoria, dans le passé, a suscité par sa beauté de jeune fille le désir de celle qui chante le poème attribué à Sappho ; mais maintenant, on imagine la jeune Lydienne adulte, éprouvant elle-même l'éros que peut ressentir une femme achevée. De là le jeu énonciatif auquel se livre qui chante le poème : par le souvenir, on évoque l'éclat du regard et la grâce de la démarche de la jeune fille.

D'Anactoria, l'attention se déplace en définitive sur le sujet d'énonciation qui parvient, par le chant lui-même, à restituer, sinon à combler le décalage du désir érotique. L'argumentation qui, par la référence épique à Hélène, a fait d'Anactoria une figure à son tour exemplaire peut se clore sur elle-même : dans la situation présente, ce qui est beau pour le sujet discursif ce ne sont pas les déploiements militaires, mais les grâces de la beauté féminine, évocatrices d'éros. Si Anactoria dans sa beauté de jeune fille suscite le désir, comme Hélène le sujet d'énonciation est saisi par ses manifestations incarnées. Tout se passe comme si, en appuyant sa

---

23. Homère, *Iliade,* 3, 161-180. L'analyse sémio-narrative permet de mettre en valeur les différentes positions actantielles occupées par Hélène dans le poème de Sappho : voir « Sappho et Hélène : le mythe comme argumentation narrative et parabolique », *in* Jean Delorme (éd.), *Parole – Figure – Parabole,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, pp. 209-229 ; voir aussi Charles Segal, *Aglaia. The Poetry of Alcman, Sappho, Pindar, Bacchylides and Corinna,* Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 63-83.

démonstration à propos du *kálliston* sur deux exemples susceptibles de relier le passé héroïque au présent de l'énonciation rituelle, le sujet discursif se trouvait lui-même partagé, par la remémoration poétique, entre la place de qui suscite le désir érotique et la position de qui l'éprouve. Sujet-*ipse* sans doute, mais pas sujet-*idem* ; sujet discursif existant dans et par la manifestation langagière, et se constituant dans la progression du poème ainsi qu'au travers de la confrontation avec les autres protagonistes du « récit » mélique.

Par cette tentative de définition poétique de l'objet le plus beau à travers le désir qu'il évoque, l'argumentation narrative développée dans la composition de Sappho est marquée par l'asymétrie constitutive qui détermine la relation d'homophilie en Grèce antique. Entre éraste et éromène, entre l'amant/e adulte et l'aimé/e adolescent/e – on l'a dit à plusieurs reprises – la relation ne peut être qu'asymétrique. Non pas que l'éraste seul serait « actif » (il est lui-même subjugué par la force érotique qui émane de la beauté du jeune homme, ou de la jeune fille), non pas que l'aimé en retour resterait « passif » (par sa beauté, c'est lui ou elle qui suscite auprès de l'adulte la puissance animée par Éros et Aphrodite) ; mais ce n'est que de manière décalée dans le temps, plus tard, en tant qu'adulte, que l'aimé, jeune fille ou jeune homme, sera susceptibe d'être en proie au désir évoqué par une jeune beauté, dans la fleur de son épanouissement. C'est exactement la réponse que donne Aphrodite elle-même à celle qu'elle appelle Sappho dans le fameux dialogue mis en scène dans l'hymne par lequel la poétesse requiert le secours de la divinité de l'amour : « Qui, Sappho, commet à ton égard une injustice ? Si elle fuit, rapidement elle poursuivra ; si elle refuse les cadeaux, c'est elle qui en donnera ; si elle n'aime pas (*mḕ phílei*), rapidement elle aimera (*philḗsei*), même contre son gré »[24]. C'est uniquement devenue à son tour adulte que la jeune fille (ou le jeune homme) sera susceptible d'être envahie par la force du désir érotique émanant d'une beauté adolescente et de nouer une relation d'amour fondée sur la *philótēs*.

Les termes employés pour désigner la relation établie au nom du désir érotique subi par l'adulte et l'état de confiance réciproque qui en résulte relèvent donc du champ sémantique du *phileîn*, et non pas de l'*érasthai*. Comme c'est encore le cas deux siècles plus tard dans le *Phèdre* de Platon, l'adolescent (ou l'adolescente) n'est susceptible de s'engager vis-à-vis de l'adulte que dans une relation contractuelle de *philía*. Comme on l'a vu, il en éprouve un sentiment qu'il prend pour un *antérōs*, mais qui n'est qu'une image spéculaire du désir qu'il suscite lui-même dans sa gracieuse beauté. Seul l'éraste peut aimer de l'amour inspiré par

24. Sappho, fr. 1, 19-21 Voigt = Campbell ; voir à ce propos les réflexions présentées dans l'*op. cit.* (n. 5), pp. 35-41.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Aphrodite et incarné dans Éros. Mais la relation érotisée de *philía* tend précisément, sous l'impulsion de l'amour que lui porte de l'éraste, à faire de l'adolescent un adulte. Il faut en effet compter avec la composante éducative, sinon initiatique qui est, elle aussi, constitutive de l'homophilie hellène.

De là la question qui est au centre de la première partie du *Phèdre*, à savoir s'il est opportun pour le jeune aimé de céder (*kharízesthai*, 231b et 234c) à son amant. De là aussi, dans la palinodie de Socrate, le courant de l'éros dont le surplus, au prix d'un léger détournement de l'asymétrie constitutive et de la relation d'homophilie, reflue sur le jeune homme pour l'animer à son tour : son âme finira alors à prendre son vol de concert (*homoptérous*, 256e) avec celle de l'amant adulte. C'est en définitive aussi dans le décalage du reflux que le jeune homme devient le même philosophe que son amant. Le « sujet (/objet !) de désir » devient alors, en quelque sorte, « sujet philosophe ».

6. POUR CONCLURE

Le recours au terme *homophilie* et à la notion qui lui correspond permet donc de rendre compte de l'asymétrie constitutive marquant en Grèce classique une relation pédérastique qui ne se laisse réduire ni à l'opposition structurale « actif-passif », ni au contraste binaire « sujet-objet », ni davantage, d'ailleurs, à l'expression, discursive et poétique, de sentiments individuels par un « sujet » pourvu d'une intériorité. Ce retour sur la question du sujet dans une lecture d'une culture différente, visant à éviter la projection de nos propres préconstruits culturels, nous réfère à la proposition initiale de penser le sujet moderne en tant qu'agent. Cette perspective présente le net avantage de tenir compte des différentes forces traversant, aux yeux des Grecs, cet agent : il est en particulier soumis aux puissances divines qu'incarnent Aphrodite et Éros. La perspective ouverte par l'explication de la « double motivation » montre comment le héros tragique, en tant que sujet discursif, est susceptible d'assumer lui-même, dans son identité pathémique, la décision formulée par un dieu ou inscrite dans son destin. Il convient de ne point oublier à ce propos que dans les années soixante, sous les coups conjugués du néo-marxisme et du structuralisme, sinon sous ceux de la psychanalyse, le sujet n'était plus que l'espace où se déployaient les (sur-)déterminations sociales, structurales ou analytiques (*ça* et *sur-moi*) conditionnant son être et ses actions. Dans cette mesure, il n'y a effectivement pas, chez Lacan non plus, de « théorie du sujet »[25].

25. Voir J. Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, EPEL, 1998, p. 175.

Dans une culture que nous appréhendons essentiellement dans ses manifestations discursives, la double perspective énonciative et anthropologique annoncée permet de révéler les deux composantes essentielles et complémentaires de l'éventuelle constitution d'un sujet en « personne » :

- Les moyens langagiers que manipule l'instance de discours dans la manifestation discursive conduisent à la construction de simulacres (discursifs) qu'il convient de ne pas confondre avec les individus biographiques et historiques qui semblent leur correspondre. C'est grâce à leur capacité d'ordre fictionnel, de l'ordre du *fingere* ou du *pláttein* en tant que « façonner », que les manifestations discursives peuvent intégrer une dimension institutionnelle relative aux règles du genre. Les «textes» contribuent ainsi à composer un sujet dont l'identité ne saurait être réduite ni à celle d'un individu, ni à celle d'une personne douée d'une intériorité autonome.

- Renvoyant à une instance d'énonciation, le *je* ne saurait s'affirmer si ce n'est en face d'un *tu* ou d'un *vous*. Dans le cas particulier de la poésie érotique grecque, l'amoureux n'existe que dans la mesure où il dit la force qui émane de l'aimé pour le subjuguer. De là le caractère constitutif de la relation dialogique et interactive qui, même si elle subit la règle du décalage amoureux, fonde l'énonciation, avec ses effets de polyphonie. Cette relation discursive d'ordre interactif invite à penser le « sujet » en termes d'intersubjectivité et surtout d'intersubjectivité sociale et communautaire, si l'on tient à recourir à cette notion moderne contribuant à la traduction transculturelle.

De ce double point de vue, la fameuse scène de rencontre avec Socrate citée par Alcibiade dans la conclusion du *Banquet* est parfaitement significative. En relation avec le second discours de Socrate lui-même dans le *Phèdre*, on en retiendra en guise de conclusion les élément les plus saillants. Tout d'abord, le jeune Alcibiade se dit lui-même atteint par une « folie philosophique » qu'il compare à la folie bachique (*manía*, 218b) ayant saisi les autres convives du symposion. C'est donc dans cet état apparemment second que le jeune Athénien présente sa rencontre avec Socrate comme une tentative de séduction amoureuse ; les rôles y sont inversés puisqu'en prenant l'initiative, c'est lui, le jeune homme, qui assume le rôle de l'éraste et donc de l'amoureux (*hósper erastès paidikoîs epibouleúon*, 217c) ! Néanmoins, dans son adresse à Socrate, Alcibiade se réclame des positions attendues : le seul amant (*erastés*, 218c) digne du jeune homme, ce serait Socrate, et Alcibiade serait prêt, en tant qu'éromène, à lui céder (*kharízesthai*, 218d) ! Socrate a évidemment tôt fait de déjouer le jeu rhétorique de l'éromène devenu séducteur et il montre à Alcibiade que si le jeune homme cherche en lui, l'adulte, une beauté non pas apparente, mais véridique (*antì dóxes alétheian kalôn ktâsthai epikheireîs*, 218e), il se trompe de cible : Socrate lui-même n'est rien et il convient, dans une allusion au rôle joué par le regard dans la relation de l'homo-

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

philie, précisément de ne point se fonder sur la vue. Ce qui signifie que, par référence au *Phèdre*, Alcibiade ne saurait voir en Socrate, considéré comme un éromène, ni une apparence de la beauté qui susciterait le désir érotique, ni, dans la relation inverse, une image de sa propre beauté en tant que reflux de son émanation érotique. En conséquence, quand Alcibiade se met à nouveau dans la position de l'éraste pour inviter Socrate à passer la nuit sous un manteau qui n'est autre que celui du philosophe lui-même, celui-ci reste de marbre. Montrant l'exemple, Socrate méprise l'apparence de beauté que lui offre Alcibiade, l'éromène-éraste.

La conclusion est naturellement à trouver dans le discours de Diotime. La nature intermédiaire attribuée à Éros, qui se situe entre le mortel et le dieu, invitera l'éraste, et non pas l'éromène, à suivre le cheminement d'une véritable initiation (*ô Sōkrates, kàn sù muetheíes*, 210c). Guidé par Éros, le futur philosophe passera, en cinq « degrés » (*epanabasmoí*, 211c), des beaux corps à la science du beau. Grâce aux effets d'Éros, celui qui est désormais à la fois agent et agi par le désir, est entraîné non pas vers les autres, mais vers l'Autre[26] : processus philosophique d'identification où l'on retrouvera peut-être et enfin, par les moyens de la culture antique, le sujet moderne[27].

26. Un Autre que l'on pourra peut-être appeler *l'Autre le plus primordial* selon la proposition de J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, pp. 238-239.

27. On verra à ce propos les points de vue développés récemment par Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 240-320, et par M. Vegetti, « L'io, l'anima, il soggetto », *in* Salvatore Settis (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, I : *Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 431-467.

Le stade du miroir revisité
Essai

JEAN ALLOUCH

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

L'activité génitale dans son ensemble serait du ressort d'Aphrodite. Et la focalisation du désir sur une personne, ce que nous appelons « tomber amoureux », serait du ressort d'Éros.
Mais la distinction, qui est implicite dans une bonne partie de la littérature grecque, n'est jamais explicitée.
Il n'y avait pas non plus en Grèce de représentation unifiée des relations d'Éros et d'Aphrodite.

K. J. Dover[1]

POUR UNE PROBLÉMATISATION ACTUALISÉE DU « STADE DU MIROIR »

Avec les très récents travaux de Guy le Gaufey[2] et d'Émile Jalley[3] sur le stade du miroir de Jacques Lacan, il semble bien qu'un bouclage soit aujourd'hui en train de s'effectuer à l'endroit de cette invention décisive. Ces études nous offrent la preuve qu'elle a cessé d'être « seulement » une découverte mettant en question le moi freudien puis, au moins dans certains secteurs du champ freudien, une théorie reçue, pour devenir un objet d'études à la fois historiques et théoriques[4]. Le temps semble donc bien venu d'une nouvelle visite du stade du miroir.

A vrai dire, une telle reprise était aussi exigée par le frayage lui-même de Lacan. En effet sa problématisation du stade du miroir, après avoir rebondi du fait de l'invention du paradigme symbolique imaginaire réel en juillet 1953[5], prenant alors le régime dit « généralisé » que chiffrait le

1. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, trad. de l'anglais par Suzanne Saïd, Paris, La pensée sauvage, 1982, p. 83.

2. G. Le Gaufey, *Le lasso spéculaire, Une étude traversière de l'unité imaginaire*, Paris, EPEL, 1997.

3. É. Jalley, *Freud Wallon Lacan, L'enfant au miroir*, Paris, EPEL, 1998.

4. Échappent encore cependant à ce bouclage la rétention dont, à notre opinion, fait l'objet la première publication ainsi que l'absence, chez les lacaniens notamment, d'une discussion critique de la proposition de Didier Anzieu, celle d'un moi défini non comme identification à l'image de l'autre mais comme peau. La confrontation entre ces deux théories du moi concurrentes n'a toujours pas eu lieu.

5. J. Lacan, « Le Symbolique, l'Imaginaire, le Réel », Conférence à la société française de psychanalyse, 8 juillet 1953, inédit. La non publication par Lacan de ce texte pourtant inaugural n'est pas de peu de poids concernant sa rétention, qu'on a dite note 4, du texte, non moins inaugural, du stade du miroir.

mathème du « bouquet renversé »[6], paraît bien s'achever avec l'invention de l'objet petit a en janvier 1963. Cette invention portait un coup fatal au mathème du bouquet renversé puisque l'objet petit a, reconnu non spécularisable, ne pouvait plus entrer dans aucun jeu de réflexion. Lacan n'a cependant ni déclaré caduque son stade du miroir ni envisagé en détail les transformations du stade du miroir qu'exigerait l'invention de l'objet petit a[7]. Faut-il en conclure qu'il le jugeait *ipso facto* révolu ? Ou bien au contraire qu'elle n'en appelait aucune ? Pourtant, une question subsiste concernant ce stade, l'indique, par exemple, la survenue, dans le séminaire *Le sinthome*, d'un certain « Ego » à une place rien de moins que constituante – au moins dans le cas Joyce, envisagé – de la structure borroméenne[8]. D'ailleurs, pour qui lit Lacan sans trop séparer chaque énoncé de son contexte, il était clair que la prise de distance vis-à-vis de l'hégélianisme, si dominant dans l'article *La famille*[9], mettait aussi un terme à une description quelque peu normativante de la construction de la « personnalité achevée » conçue comme une succession de stades sur le modèle de la succession des figures dans la *Phénoménologie de l'esprit*. L'invention de l'objet petit a est un adieu – partiel ? – à Hegel. Que serait donc un « stade », isolé de toute succession de stades ? Rien de consistant théoriquement.

On permettra que je rapporte ici un petit bout d'itinéraire qu'il serait intempestif de dire personnel car il serait plutôt dépersonnalisé. Remerciant Émile Jalley de l'envoi de son livre au moment même où j'étudiais les textes se rapportant au présent colloque sur l'*anterôs*, je me suis trouvé lui écrire, non sans être quelque peu étonné de ce qui survenait ainsi, que le problème de l'*anterôs* valait comme une version du stade du miroir. Pareil *Einfall* était-il fondé ? Osons espérer qu'il peut y avoir là une heureuse rencontre : le moment où le stade du miroir devient susceptible d'être revisité serait aussi celui où nous tombe dans les bras une inédite version du stade du miroir, celle que présentifie l'*anterôs*.

Quel peut-être son critère d'acceptabilité ? D'une part, la version du stade du miroir susceptible d'être retenue (si l'on doit encore parler de « stade ») doit intégrer l'invention de l'objet petit a. Ce point est difficile, car cette invention, dans le séminaire *L'angoisse*, donne lieu à une version de l'engendrement du sujet désirant qui, sous le nom de « graphe de l'amourir », tout en étant elle aussi susceptible de virer à la norme, ne

---

6. J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

7. De même, l'étude topologique, quasi finale dans le parcours de Lacan, soulignant le caractère réel de l'inversion de l'image dans le miroir, ne donnait pas lieu à une nouvelle version du stade du miroir.

8. J. Lacan, *Le sinthome*, séminaire inédit, séance du 11 mai 1976.

9. J. Lacan, « La famille : le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie », *Encyclopédie française*, Paris, Larousse, 1938, tome VIII, n° 40. Ce texte comporte la première version publiée du stade du miroir.

comporte pas de stade du miroir, ceci alors même que le problème traité reste celui du stade du miroir, celui de la formation de « la fonction du je »[10].

Éros érogène disons-nous en titre de ce colloque. Érogène de ce « je » ? Mais avec quel enjeu ? Il s'agit sinon de résoudre tout au moins de ne plus laisser en plan une question fondamentale qui, sourdement mais parfois bruyamment, travaille au corps la psychanalyse freudienne. Admettons-nous l'axiome de Freud selon lequel l'enfant rassasié du sein est le modèle de toute satisfaction érotique ? On sait ce texte à juste titre célèbre :

> Quand on a vu l'enfant rassasié abandonner le sein, retomber dans les bras de sa mère, et les joues rouges, avec un sourire heureux, s'endormir, on ne peut manquer de dire que cette image reste le modèle et l'expression de la satisfaction sexuelle qu'il connaîtra plus tard.

Une proposition théorique (de régime platonicien, puisque faisant massivement appel à la réminiscence) correspond à ce trait clinique que l'observateur formule et non pas, notons-le, les personnages concernés :

> Ce n'est pas sans raison que l'enfant au sein de sa mère est devenu le prototype de toute relation amoureuse. Trouver l'objet sexuel n'est, en somme, que le retrouver[11].

Donner une valeur prototypique à la scène ainsi écrite est admettre que rien de ce qui peut arriver par la suite à l'« enfant »[12] ne sera susceptible de venir modifier radicalement cet engramme où se serait frayé, chez lui, le régime de toutes les voies possibles de la satisfaction. Rien, donc pas non plus un stade du miroir. Et sans doute n'est-ce pas un hasard si Lacan lisait tout autrement cet endormissement de l'enfant : loin d'y voir une béatitude ou même, plus simplement, un bonheur, il l'interprétait comme une réaction de défense contre ce que comporte d'insatisfaction le fait lui-même d'avoir été repu. Mieux valait s'endormir plutôt que d'avoir affaire à l'écart persistant entre la satisfaction recher-

---

10. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Écrits, op. cit.*, p. 93 sq. Il s'agit d'une communication datée du 17 juillet 1949. Un autre critère d'acceptabilité apparaîtra sans doute aller moins de soi, et je ne puis ici l'introduire qu'intempestivement, qui plus est sans être sûr de pouvoir, au terme de ce parcours, y satisfaire. Quelque chose comme un « stade du miroir » doit permettre l'engendrement d'au moins trois modes du lien qui, jusqu'à présent, restent trop souvent non distingués, à savoir les liens d'amour, érotique et d'amitié. Bien entendu, ces trois modes peuvent se composer les uns avec les autres, au moins selon certaines configurations ; mais ils existent, phénoménologiquement, d'une façon suffisamment différenciée pour nous imposer de les distinguer.

11. S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 74-75 & 132. À confronter à la traduction Transa, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, II, La sexualité infantile, p. 35.

12. Dans l'ouvrage cité note 2, Guy Le Gaufey souligne la difficulté de cette désignation et les variations terminologiques qui la signalent dans les textes de Lacan.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

chée et la satisfaction obtenue ! Cette lecture était cohérente avec sa doctrine d'un désir posé par Freud dans la *Traumdeutung* comme indestructible, donc comme toujours présent, donc mis radicalement à l'abri (si l'on peut ainsi dire) de sa propre satisfaction. Or ceci aussi a cessé pour nous d'être une évidence. Le problème de la satisfaction du désir en tant qu'elle opérerait la destruction, au moins momentanée, du désir est aujourd'hui trop présent dans les débats (notamment des *gay and lesbian studies*, mais déjà, en France, chez Pascal Quignard[13]), pour que nous puissions prétendre le régler en décrétant le désir indestructible. Il y a, à l'horizon de la baise, cette « période réfractaire », comme on la nomme pertinemment, dont la survenue atteste qu'existe une forme de jouissance qui s'autodétruit en se réalisant, qui trouve, l'on dirait presque qui « met », un terme à sa propre expansion. C'est la satisfaction orgasmique, caractérisée par une brièveté restée largement une énigme, à laquelle suit la période réfractaire, elle d'une durée éminemment variable, d'où le désir paraît bien absent. Aurait-il déjà glissé dans l'on ne sait quel ailleurs ? Doit-on le supposer ? Nul, en tout cas, n'a songé à identifier comme « période réfractaire » l'endormissement de l'enfant après la tétée : le repu n'est pas le réfractaire, ni le réfractaire le repu.

Il est en outre remarquable que ce modèle freudo-platonicien de la satisfaction paraît se passer de l'opposition catégorielle masculin/féminin. S'il y a, dans l'allaitement, une jouissance spécifiquement féminine, comme on n'a pas manqué de le prétendre, le moins que nous puissions attendre de ceux qui l'épinglent comme telle est qu'ils nous disent ce que, dans cette circonstance alimentaire, ils entendent par « féminin ».

QUAND LE MAÎTRE DEVIENT ESCLAVE

O enfant aux yeux de vierge, je te recherche
mais tu ne m'écoutes pas,
et tu ne sais pas que tu es le cocher de mon âme.
Anacréon (frgt 360)[14]

Concernant l'*anterôs*, l'hypothèse qui sera ici mise en œuvre est la suivante. Le problème de l'*anterôs* ne peut être traité seulement « sur place »,

13. P. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, p. 76 : « [à Rome] un homme (*homo*) n'est un homme (*vir*) que quand il est en érection. L'absence de vigueur (de vertu) était la hantise. Les modernes ont retenu de la conception romaine de l'amour le *taedium vitae* : le 'dégoût de la vie' qui suit le plaisir, **la détumescence de l'univers symbolique** [je souligne] qui accompagne la détumescence phallique, l'amertume qui naît de l'étreinte et qui ne distingue jamais le désir de la terreur liée à l'*impotentia* soudaine, involontaire, ensorcelée, démoniaque ». Il y a ici lien, maintenu, par-dessus l'orgasme, entre l'idéal de virilité et *taedium vitae*, où réside, en creux, bel et bien un désir. Mais si le sujet, au lieu d'être focalisé sur l'érection, l'est sur l'orgasme ? C'est alors qu'il est légitime de parler d'une période réfractaire, d'où le désir s'est absenté. En un de ces raccourcis dont il a parfois le secret, Quignard écrit : « Le plaisir nous arrache le désir » (*op. cit.*, p. 147).

14. Cité par K. J. Dover, *op. cit.*, p. 108.

c'est-à-dire en l'envisageant tel qu'en lui-même, tel qu'il est présenté dans les textes et leurs commentaires (anciens et modernes). Car il y a un autre « effet de rencontre » – appelons ça comme ça – qui lui est à la fois connexe, préalable, et (partiellement) similaire, ne serait-ce que parce qu'il s'agit aussi d'une rencontre érotique, celui de la rencontre amoureuse. L'hypothèse consiste à dire que l'analyse de l'impact de l'éraste sur l'éromène (l'analyse de l'*anterôs*) ne peut être faite sans que soit aussi discuté, évalué, précisé ce qu'aura été celui de l'éromène sur l'éraste car, nous allons le voir, c'est ainsi que les Grecs situaient l'initiale rencontre amoureuse, autrement dit quelque chose qu'exemplifie le « coup de foudre » (notion grecque d'ailleurs). Largement ignorants que nous sommes, nous ne pouvons que consulter. Or il se trouve que, sur la rencontre amoureuse, il n'y a, chez les hellénistes, ni la disparité des positions ni la discussion à laquelle nous avons affaire quand il s'agit de l'*anterôs*. Sans doute est-ce là une chance ; saisissons-la.

S'il est vrai que notre société, comme l'écrit Leo Bersani[15], masque, le plus souvent, les rapports de maîtrise qui s'y exercent, la Grèce archaïque et antique fait contraste, elle qui était, ouvertement, une société de maîtres. Elle vaut à nos yeux comme une sorte d'expérience de laboratoire, notamment concernant ce qui se produit quand le maître est affecté par Éros. Il s'agit d'un cas particulier puisque la logique de la maîtrise (de la responsabilité qu'elle implique) qui se doit d'être maîtrise de soi, mais aussi d'autrui et, plus largement encore, du destin, débouche sur des paradoxes. Le maître est-il responsable des tours que lui joue le destin ? Assume-t-il la décision à laquelle il a été contraint ? Pour nous introduire à ce paradoxe particulier qu'est l'Éros chez le maître, imaginons la scène suivante[16].

Elle se passe la nuit, dans une cité Grecque, sur le toit ou dans la pièce la plus haute d'une maison. Un jeune homme est venu là ; personne ne le sait ; la maison n'est pas la sienne. Le jeune homme est un malade, mais aussi, ce qu'il se sait être également, un chasseur. Il tient du feu dans une main, déictique de celui qui l'habite ; dans l'autre une petite boîte de plomb, contenant une souris, ou des lucioles ou encore de la graisse de chèvre – autant d'offrandes à Vénus. Que demande-t-il à la déesse ? Qu'elle tourmente la jeune fille qui dort juste en dessous du lieu où il s'est rendu, qu'elle la rende insomniaque ou lui impose un mauvais rêve. Quel est le but d'un pareil mauvais traitement infligé à l'ai-

15. L. Bersani, *Homos*, trad. de l'angl. par Christian Marouby, Paris, éd. O. Jacob, 1998, p. 112.

16. D'après John J. Winkler, *The Contraints of Desire, The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York London, Routledge, 1990, ch. III : *Erotic magic spells*. Winkler, qui la décrit avec plus de détails, intitule joliment ce rite « une scène dans la nuit ».

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

mée ? Lever, par le rite, la catastrophe que constitue pour le maître le fait que l'aimée ne réponde pas à ses avances, ou se refuse. Il s'agit d'amener quelqu'un à céder aux avances qui lui sont faites, faute de quoi c'est le statut lui-même de l'agent du rite propitiatoire qui se trouve durablement menacé. Dans *Le banquet* de Platon, Pausanias parle de la position implorante des érastes comme d'un esclavage « dont aucun esclave ne voudrait »[17]. Pas moins.

Ce rite des *agôgai*, note Winkler, est aussi une thérapie et même un début de guérison, ne serait-ce que parce que le maître, en se livrant au rite, devient agent là où il subissait, d'abord passivement, la contraignante blessure d'Éros. N'en déplaise au salutaire humour d'un Karl Krauss, selon lequel la psychanalyse était la maladie qu'elle prétendait guérir, cette thérapie, comme la thérapie analytique, ne méconnaît précisément pas qu'elle ne saurait elle-même valoir comme guérison.

> Ainsi, l'*agôgé* est-il une sorte d'ultime thérapie rendue nécessaire par une certaine conception culturelle d'*erôs* et en tant que telle c'est une thérapie qui non seulement proclame sa propre nécessité mais aussi dans un certain sens sa propre impossibilité. [...] il n'y a pas de traitement pour *erôs* sinon l'aimé(e) elle-même/lui-même[18].

Cette « ultime thérapie », comme celle de Freud, se reconnaît comme impossibilité. Et puisqu'elle pose que seul(e) l'aimé(e) peut apporter la solution, elle se situe, également comme la psychanalyse freudienne, en tant qu'érotologie de passage.

Comment opère-t-elle ? Par déplacements, répond Winkler, ce qui n'est pas, là encore, sans nous rappeler Freud. L'éraste est un malade, un transi, une victime d'Éros, un Éros parfois identifié à l'objet aimé lui-même[19], un Éros éromène. Winkler nous donne un aperçu de l'importance du préjudice d'amour subi par cette victime d'Éros qu'est l'éraste lorsqu'il écrit que « le suicide est une fin banale dans les histoires d'amour désespéré [...] »[20]. En-deça de cette extrémité, le « rite de contrainte érotique » (Winkler) inflige à l'objet à la fois érotique et érogène ce tourment, cette souffrance, ce malheur dont l'amant est lui-même affecté pour l'avoir rencontré. Un homme amoureux, dira Caton, « permet à son âme de vivre dans le corps d'un autre »[21].

---

17. Cité par K. J. Dover, *op. cit.*, p. 105.
18. J. Winkler, *op. cit.*, p. 89.
19. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 75 : « Entre Éros l'archer et le garçon désirable, il y a d'ailleurs souvent coïncidence parfaite ». Cf. également p. 90.
20. J. Winkler, *op. cit.*, p. 83.
21. Cité par P. Quignard, *op. cit.*, p. 173.

Il y a là une première « réciprocité », une première « symétrie » dira-t-on peut-être[22], mais sur fond de disparité. Si en effet, dans ce moment de leur liaison, les deux partenaires sont pareillement tourmentés, si chacun tourmente l'autre, leur action n'est cependant pas la même puisque l'éromène ne tourmente l'éraste que du seul fait d'être apparu[23] à ses yeux, ce que peut-être il ignore et qui, en tout cas, ne le tourmente pas lui, tandis que l'éraste tourmente l'éromène dans la visée expresse et première de lui infliger ce que l'éromène lui fait subir. Le lien (si on peut compter là *un* lien, ce qui n'est rien moins que sûr) est donc à la fois symétrique et dissymétrique, de parité et disparate.

Il existait certes d'autres procédés pour faire céder l'objet récalcitrant, pour le contraindre dit Winkler selon un terme qui fait titre pour son ouvrage, certains plus proches de nos pratiques de la séduction comme faire des cadeaux, inviter à un banquet (quand l'éromène est un jeune garçon), faire intervenir un *go-between*, dire ou chanter un poème, montrer à l'aimé des images érotiques. Certains de ces procédés sont plus étranges à nos yeux, notamment l'appel à l'intervention d'un dieu, les sortilèges et les philtres. En dépit de cette étrangeté, on ne saurait trop les sous-estimer. C'est ainsi qu'aux deux derniers procédés mentionnés était attribué le fait que Périclès ait tant d'amis ; et Socrate lui-même leur devrait la dévotion que lui portaient Appolodore et Antisthène[24]. Cependant, pour pénétrer mieux encore la sorte de catastrophe que représente, pour le maître, le fait de tomber amoureux, il n'est pas inutile d'entrer plus en détail dans la conception que les Grecs se faisaient de la physiologie de la rencontre amoureuse.

PHYSIOLOGIE DE LA RENCONTRE AMOUREUSE

Si la lecture *d'Éros dans la Grèce antique* eut sur nous un tel impact, cela est certes dû à la richesse de l'ouvrage, véritable mine pour une clinique de l'éros, par exemple lorsque Calame souligne l'importance du lieu de la rencontre amoureuse : on ne s'aime pas de la même façon

22. Soit l'assertion « Pierre bat Paul ». La relation de Paul et de Pierre sera dite « réciproque » si et seulement si est également vraie l'assertion selon laquelle « Paul bat Pierre ». La relation dite « symétrique » paraît se situer sur un autre registre. Deux objets seront dits symétriques s'ils présentent une identité de forme à l'inversion près. Cette inversion peut être par rapport à un point, un plan (cas de l'image miroir), ou encore un espace à n dimensions. Guy le Gaufey introduit, fort à propos étant donné cet usage difficile des termes réciprocité et symétrie, le concept d'une « relation sans converse », selon lequel on ne peut déduire, de « Pierre bat Paul », l'assertion selon laquelle « Paul est battu par Pierre ».

23. Le statut de l'éromène est celui d'une apparition, c'est-à-dire, nous le verrons, d'une image d'un mort. Ce nom va avec celui de disparu. Comme son nom l'indique, le dis-paru prive celui au regard duquel il est disparu non pas tant de sa vie que de son apparition. Le registre de cette disparition sur fond d'apparition est érotique.

24. J. Winkler, *op. cit.*, p. 76.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

selon l'endroit où a lieu la scène. Mais cela est dû aussi au fait que ce livre introduit quelque chose comme une profondeur de champ, une épaisseur historique dans cette appréhension de la Grèce que l'on nous présente trop souvent d'une manière plate, univoque[25]. La Grèce nous offre non pas seulement une mais plusieurs versions du lien érotique, qui plus est historiquement liées. Ainsi, parce qu'il a pris ses marques dans la Grèce archaïque[26], Calame peut-il jeter sur le tournant platonicien de l'homophilie grecque un regard que nous ne lisons nulle part ailleurs. Sans employer les gros mots de « retour à... », sans claironner qu'il lève une méconnaissance, Calame, cependant, s'y emploie. Cette méconnaissance, d'ailleurs, intervient très tôt puisque déjà Platon et Aristote gomment l'importance que la poésie mélique attribuait au *je*[27].

Or il ne s'agit de rien de moins que du premier pas de l'invention de l'amour. Bien sûr, Calame ne le dit pas ainsi ; mais il écrit tout de même que la poésie mélique de la Grèce archaïque constitue une représentation « spécifiquement grecque » de l'amour[28].

Éros le « doux-amer », (Sappho), le « doux-piquant » (traduit plutôt Calame), reptile contre lequel il n'y a pas de secours, Éros pénètre l'éraste :

> [...] la pénétration constitue dans la poésie archaïque la qualité propre des flèches qui peuvent conduire à un trépas parfois qualifié lui aussi d'amer[29].

Pour tenter d'évaluer l'ampleur de la sorte de malaise produit chez qui est ainsi atteint[30], à la fois tourment et ravissement – avec ce que ce dernier terme, employé lui aussi par Calame, indique de jouissance –, on peut convoquer le fait que pareille mésaventure est ce contre quoi s'érige une posture selon laquelle « mieux vaut ne pas désirer ». Cette posture, qui a pris corps social sous le nom de bouddhisme, a orienté et oriente encore la vie de millions de gens. Et Calame de citer certains vers de Théognis qu'un bouddhiste pourrait parfaitement croire venus en droite ligne de la plume de Siddhartha.

L'atteinte de ce cruel tyran qu'est Éros est non pas tant mentale que physique ; plus exactement, c'est une question corporelle. L'intellect, dit Calame, n'est pas directement concerné – si ce n'est qu'il n'est plus désormais aux commandes. Dans son chapitre « physiologies du désir amoureux », Calame, en accord avec beaucoup de commentateurs anciens

---

25. Un seul exemple : vu depuis Rome, l'amour grec traite de la même façon les garçons et les femmes. Calame rectifie : ce n'était pas le cas de la poésie mélique (C. Calame, *op. cit.*, p. 69).

26. Un mot trompeur, car il n'y a rien là d'« archaïque » au sens d'une simplicité de gros sabots, cette Grèce archaïque nous renvoie a des écrits aussi subtils que ceux de Sappho.

27. C. Calame, *op. cit.*, p. 67.

28. *Ibid.*, p. 15.

29. *Ibid.*, p. 26.

30. *Ibid.*, p. 27 : « [...] la poésie archaïque a privilégié dans l'amour l'insatisfaction ».

et contemporains, précise que le véhicule d'Éros est le regard, mais un regard conçu comme une chose éminemment concrète, un flux qui, partant des yeux si beaux, si brillants, de l'éromène, atteint ceux de l'éraste et, par-delà ses yeux, certains de ses organes, notamment le cœur et le diaphragme[31]. Quiconque aura admis comme valide l'analyse lacanienne du tableau comme « piège à regard » n'aura aucun mal à situer comme regard l'image poétique de l'éromène en cheval, s'ébrouant dans un pâturage, échappant tout en étant là, et comme dans cette proximité elle-même, au regard fasciné et captif de l'éraste qui le contemple.

Dans les termes des *gay and lesbian studies*, on dirait que se trouver ou se retrouver éraste est tomber dans une scène S/M à laquelle on ne s'est pas spécialement rendu, dans laquelle l'objet tourmentant peut ignorer sa participation, une scène dont un tiers[32], Érôs, mène la danse, mais aussi une scène à laquelle on ne peut se soustraire, sinon, partiellement, qu'en donnant satisfaction à l'exigence érotique qui est là, impossible à lever. Ce fait de ne pouvoir se soustraire apparaît une remarquable accentuation de la puissance de ce qui tourmente, puisque, à en croire la plupart des pratiquants du S/M, chacun peut à tout instant s'en aller, dire « Pouce », déclarer que ça suffit. Quignard :

> Ainsi, sous les traits de Vénus, quel que soit l'assaillant, jeune garçon aux membres de femme ou femme tout arquée par le désir, l'homme se tend vers ce qui l'a frappé[33].

L'éraste est donc d'abord quelqu'un qui fut frappé, blessé par un mal, par une flèche inéliminable, écharde dans la chair, couteau ne cessant de remuer dans la plaie. Analytiquement, le statut de cet objet est celui d'un regard ; il s'agit d'un objet petit a phallicisé. Son incrustation dans le corps de l'éraste fait perdre à ce dernier sa position de maîtrise. Mal d'amour, mal dedans.

Est-il possible de rentrer plus en détail dans la physiologie de la rencontre amoureuse ? Au niveau de la poésie mélique archaïque, ce regard, qui frappe l'éraste (qui le constitue comme éraste) passe de l'éromène à l'éraste comme le ferait une flèche, mais reste aussi bien chez l'éromène, ceci selon une « alchimie » qui paraît échapper aux lois de la physique du quotidien qui veut qu'un objet soit ici ou bien là.

On se souvient du problème soulevé par la lecture de la lecture lacanienne du *Banquet* de Platon : Socrate Silène, porteur d'agalma malgré sa laideur, serait-il donc à situer comme l'éromène d'Alcibiade ? Ceci ne peut

---

31. Pour une présentation plus détaillée – et plus complète que ci-dessus – de la physiologie du regard en Grèce ancienne, cf. F. Frontisi-Ducroux & J.-P. Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, éd. O. Jacob, 1997.

32. On l'a dit, ce tiers n'en est pas un tout à fait, dès lors qu'il peut être l'éromène lui-même.

33. P. Quignard, *op. cit.*, p. 93. Cf. également p. 95.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

être admis, l'iconographie de l'éromène s'y oppose(!), mais ne peut pas non plus être récusé. Tout se passe donc comme si l'opérateur symétrie/dissymétrie était à la fois impérieusement appelé par le problème érotologique et ne cessait pas de ne pas pouvoir jouer comme véritablement discriminant. Ce sont les définitions conjointes de l'éraste comme en manque d'agalma et de l'éromène comme contenant l'agalma, sur lesquelles Lacan s'est appuyé au moins un temps, qui ne conviennent pas véritablement. Se référant à une discussion qui eut lieu bien après que Lacan se soit lancé dans un commentaire du *Banquet*, David Halperin écrit :

> [...] Socrate maintient ce qui, d'un point de vue conventionnel, est une position hautement paradoxale : il est lui-même un amant, et s'arrange, en plus, pour s'entourer d'autres amants auprès de qui il représente, à son tour, un objet d'amour, même s'ils sont pour lui objets d'amour[34].

Ni la symétrie ni la réciprocité ne trouvent ici leur compte. Le jeu est brouillé. Or une telle difficulté est présente dans la problématique du stade du miroir : si l'inversion de l'image du moi et de l'autre est décisive, il n'y a pas d'identification possible à l'image sinon sur la base d'une méconnaissance de cette inversion.

De même qu'est présente, dans le stade du miroir, la question de la maîtrise, de son défaut et de son recouvrement. En ce qui concerne la poésie mélique que nous présente Calame, l'équivalent à l'accès à la maîtrise que constituerait l'événement du miroir est aussi un événement. Dans la relation de l'éraste et de l'éromène, un changement intervient par delà

> [...] ce moment fugitif où l'adulte dompté par Éros devient enfin le dompteur de l'adolescent qui l'inspire [...][35].

Y a-t-il pour autant, à partir de là, instauration d'une symétrie amoureuse, sans plus aucun reste qui viendrait la récuser ? Dompter l'autre par la fascination qu'on provoque chez lui n'équivaut pas à le dompter par la réponse qu'on obtient de lui et susceptible d'apporter quelque apaisement à cette fascination. La précieuse érudition de Calame nous apprend que la réponse de l'éromène se dit avec le verbe *philein*, jamais avec *eran*[36]. Or c'était bien *eran* qui tourmentait l'éraste, et l'on ne voit pas bien comment la réponse partiellement apaisante de l'éromène, cette réponse qui (re)donne à l'éraste une certaine part de sa maîtrise perdue (et en ce sens l'éromène l'aime au sens de Lacan : il lui « donne ce qu'il

---

34. D. Halperin, « Platon et la réciprocité érotique », *Classical Antiquity*, vol. V, n° 1, avril 1986, *in California Studies in Classical Antiquity*, vol. 17, n° 1. Cf. Ici même, Cahiers de l'Unebévue, EPEL, 1999, traduction de Guy Le Gauffey et George-Henri Melenotte.

35. C. Calame, *op. cit.*, p. 39.

36. *Ibid.*, p. 40.

n'a pas») produirait chez l'éraste un changement dans la teneur de son amour, le faisant virer d'un amour érotique en une amitié fraternelle.

Les relations amoureuses de la poésie mélique grecque, écrit Calame, sont

> condamnées à l'asymétrie, elles laissent l'adulte seul aux mains de cet Éros implacable qui bouleverse les sentiments[37].

Sur cette base (qui mérite ce nom, car il y a là, pour nous, quelque chose de fondateur dans l'érotique), la question qui se pose est celle-ci : pourquoi ne pas s'en être tenu là ? Pourquoi la Grèce antique aurait-elle dû construire, avec Platon, quelque chose comme une symétrie, quelque chose qui, en tout cas, vise à mener l'éraste et l'éromène en un même point de sagesse, disons, en termes de lieux, les mener tous deux jusque dans la «Clairière de la vérité» ? Et aussi : pourquoi le succès si grand de cette construction par la suite, notamment par la voie néo-platonicienne et jusque dans l'amour courtois puis romantique ? Y avait-il quelque chose d'absolument intenable dans cette version archaïque dissymétrique, disparate, de l'érotique qui aurait rendu le tournant platonicien comme nécessaire ? Ou bien au contraire, ce tournant fut-il un accident (qui aurait largement réussi) ? En termes modernes : le lien érotique ne peut-il se soutenir comme comportant nécessairement et ouvertement une dimension S/M ?

Autrement dit encore : qu'est-ce qui a provoqué le virage de l'érotique grecque archaïque en une initiation ? J'avancerai ceci, que nous allons ici même tester[38] : l'initiation est ce à quoi il est fait appel lorsqu'une érotique est sur le point de se réaliser comme non rapport sexuel.

LE PROBLÈME DE L'ANTERÔS

Étudiant avec Calame l'érotique de la poésie grecque archaïque, nous nous sommes trouvés déjà aborder, sans même l'avoir cherché, le problème de l'*anterôs.*

Se pourrait-il que sa mise en valeur tardive dans la problématisation grecque de l'érotique soit liée, sinon due, à quelque trait qui serait resté comme maintenu sous le boisseau, en panne, dans la physiologie de la rencontre amoureuse ? Selon cette conjecture, la mise en place de l'amour platonicien ne serait pas seulement un tournant dans l'érotique grecque, voire un détournement de cette érotique, mais aussi une réponse, peut-être au sens d'une pseudo solution, à un problème laissé de côté, en friche, non traité.

---

37. *Ibid.*, p. 41.

38. C'était la leçon, partiellement insue à l'époque, d'«Un sexe ou l'autre», *in Littoral* n° 23/24, *La déclaration de sexe*, Toulouse, ERES, oct. 1987.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Quel problème ? On songe aussitôt au fait que, lorsqu'il répond aux avances de l'éraste, l'éromène partiellement « dompté » n'engage pas pour autant sa jouissance sexuelle à lui dans cette réponse. Il pourra certes rendre un service sexuel à l'éraste de son élection, se « prêter » en quelque sorte, ceci est parfaitement admis, mais sans que jamais il ne jouisse, lui, sexuellement, de l'acte auquel il s'adonne. L'iconographie le confirme, où l'on ne trouve pratiquement jamais un éromène en érection.

De la jouissance féminine comme extinction du problème

Ce problème est en fait plus complexe car, lorsque l'éromène est une jeune fille, Calame et la plupart des exégètes ne manquent pas d'indiquer que répondant, elle aussi, comme le jeune garçon imberbe, en instaurant avec son éraste un rapport de *philotès*, elle est susceptible, elle, à la différence de l'éphèbe, de jouir sexuellement avec cet éraste. Ce trait se retrouve d'ailleurs dans la problématique de l'*anterôs* ; seule la femme, note-t-on, a accès à l'*anterôs* alors défini comme réponse sexuelle[39].

On formulera, à ce propos, une seule remarque. Tout se passe comme si le constat de cette jouissance éteignait le problème qui, en revanche, persiste dans le cas du garçon. Dover formule à cet égard quelque chose que pratiquement tous les commentateurs, implicitement, approuvent. Il écrit que

> A travers tout le *Banquet* et tout le *Phèdre*, il va de soi que l'*erôs* qui représente un pas en avant en direction de l'Être est un *erôs* homosexuel[40].

Or, rapprochant ce constat qui, d'ailleurs, va au-delà du platonisme, de celui d'une absence de jouissance chez l'éromène garçon, nous pouvons peut-être conclure que la question de l'Être est précisément posée dans le trou constitué par cette absence de jouissance. Elle est posée comme une question de pédéraste. Cette détermination tout de même particulière, ce qui est philosophiquement bien ennuyeux s'agissant de l'Être, jouera en maints moments de l'histoire de la philosophie (et sans doute pas seulement de la philosophie, de la vie quotidienne aussi bien). Ainsi chez Hegel[41]. On retrouve en effet dans *La phénoménologie de l'esprit* les deux choix qui viennent d'être dit. A commencer par la mise à l'écart de la relation du désir à l'objet sensible (cf. « Le Moi et le désir ») comme encore plongée dans la nature, la conscience ne pouvant atteindre, à partir de là, son statut de conscience de soi. Puis la figure immédiatement

---

39. Cf. D. Halperin, *Pourquoi Diotime est-elle une femme ? L'*erôs *platonicien et la représentation des sexes* : « Seules les femmes font généralement l'expérience de l'*anterôs*, selon l'expression grecque en usage » *in* Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec, Paris, EPEL, 2000, p. 182.

40. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 200.

41. Les lignes qui suivent doivent beaucoup à Émile Jalley. Qu'il soit ici remercié de ces indications, étant certes entendu que les affirmations ci-dessus restent ma responsabilité.

suivante, l'appui pris, pour la réalisation de cette conscience de soi, dans une duplicité « hommosexuelle ». Dans son commentaire de ce mouvement de la conscience qui ne peut se réaliser comme désir que par rapport à une autre conscience et non par rapport à l'objet du désir, Jean Hyppolite écrit :

> Le désir est moins celui de l'amour que celui de la reconnaissance virile d'une conscience désirante par une autre conscience désirante[42].

On ne saurait être plus clair ! L'affrontement des deux consciences commence alors, comme la rencontre éraste-éromène, dans une confrontation des regards.

> La conscience de soi se trouve comme étant une autre essence, c'est elle-même qu'elle voit dans l'Autre[43].

Ne croirait-on avoir affaire, à lire ces lignes, à une présentation de l'*anterôs* du *Phèdre* ?

La dialectique du maître et du valet viendra donc mettre en place une disparité du type éraste-éromène (le maître sera le désirant, le jouissant – ce dernier trait, contesté par Lacan), sur une base que l'on pourrait dire de symétrie et dont la formule serait : « tous antéromènes ». Il s'agit, dit Jalley en un remarquable jeu de mots, d'une « antéristique ».

Un pli aurait donc été pris au niveau de Platon, liant question de l'Être et pédérastie d'une façon d'autant plus indénouable que la question de l'Être porte sur les énoncés tandis que la pédérastie règle l'énonciation. Or dans ce pli, pourra aisément venir se loger une autre détermination connexe et sans doute pas moins intempestive, à savoir celle-ci : si l'Être doit rester localisé dans l'érotique pédérastique, place sera faite pour que la femme soit assignée au lieu non pas de l'Être mais de l'Autre. Il faudra certes attendre un bon nombre de siècles pour que cette détermination reçoive son nom d'« hétérosexualité », et encore une bonne centaine d'années pour que Lacan, dans son étourdissant « L'étourdit », localise ce dont il s'agit dans ce concept : non pas aimer l'autre sexe quel qu'il soit mais aimer le sexe qui, par excellence, est « l'autre sexe », qui est par excellence le « sexe », celui que la langue dit tel, à savoir aimer les femmes (ceci, quel que soit le sexe de l'amant). De là à situer la femme comme une figure parmi d'autres de l'altérité[44], il n'y a qu'un pas, allègrement franchi et à propos duquel on peut se demander si une femme d'aujourd'hui peut trouver son compte dans ce trop

---

42. J. Hyppolite, *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 158.

43. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1947, vol. 1, p. 156.

44. Notamment par J.-P. Vernant, qui règle là-dessus l'ensemble de son article « Un, deux, trois, Éros ».

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

d'honneur qui lui est ainsi fait. L'altériser l'altère, l'éloigne, éloigne d'elle son chantre qui oublie, ou mieux qui néglige ainsi de la désaltérer. Leo Bersani a donné son nom propre de Baudelaire à cette opération à la fois douteuse et moderne, même si elle plonge ses racines, via la courtoisie, jusque chez... Platon[45]. Lacan est donc amené à pousser cette identification de l'autre sexe à l'Autre jusqu'au point où elle se dissout dans une impossible universalité :

> Ce qu'on appelle le sexe (voire le deuxième, quand c'est une sotte) est proprement, à se supporter de *pastoute*, l'EteroV qui ne peut s'étancher d'univers[46].

Que se passe-t-il dans la baise, quand le partenaire élu reste froid, quand, selon la métaphore socratique, se satisfaire paraît susceptible d'équivaloir à se comporter comme « un porc se frottant sur une pierre »[47] ? Si tant est que cette question puisse être posée ainsi, dans une généralité qui est sans doute trompeuse (puisqu'elle suppose que la réponse serait la même quel que soit le sexe de qui jouit et de qui ne jouit pas), formulons-la cependant encore un peu autrement : quelle sorte de malaise s'empare de celui qui aura joui sexuellement, par-delà même l'instant de cette jouissance, alors que son ou sa partenaire sera resté(e) de marbre ? La réponse est bien sûr liée à l'idée qu'on se fait de ce qui se passe quand cette frigidité[48] n'est pas là. Si l'on pense que la jouissance sexuelle est « réciproque » (ce qui est une hypothèse, sinon un souhait, ce qui n'était pas exactement l'avis de Tirésias), si l'on pense qu'elle est « symétrique », ou encore « partagée », alors le malaise en question sera envisagé comme un certain manque de cette réciprocité, de cette symétrie, de ce partage. Faudra-t-il alors, nous référant aux catégories lacaniennes du séminaire *La relation d'objet et les structures freudiennes*, appeler ce manque frustration, privation, ou castration ?

De la violence

Mais l'on peut aussi, partant du fait que la sexualité est d'ordre cynégétique, noter qu'il y a de la violence, de la blessure, de la consommation en jeu[49]. Et, si l'on en croît l'histoire des métèques d'Athènes racontée

---

45. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, traduit de l'anglais par Dominique Jean, Paris, Seuil, 1981.

46. J. Lacan « L'étourdit », *Scilicet* n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 23.

47. Le ton n'est certes pas celui du *Phèdre*. La métaphore est rapportée par Xénophon, *Mémorables* I. 2, 29 sq. (cité par K. J. Dover, *op. cit.*, p. 196).

48. Dans l'exposé oral de ce passage, inattendu, le mot « fragilité » est venu à la place de « frigidité ». Nous le notons ici pour sa vertu interprétative : c'est une fragilité qui vient quand la frigidité n'est pas là.

49. Consommer est encore chasser : on trouve (cf. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 60), chez Homère, des formules du type « quand j'eus chassé mon *erôs* de sanglots », qui indiquent que la satisfaction elle-même est encore une façon de chasser au sens de « repousser » pour un temps tout au moins, quelque chose qui embarrasse.

par Pausanias (l'historien, pas celui du *Banquet*), également de la vengeance. Cette histoire est en quelque sorte intermédiaire, elle fait pont entre le rite des *agôgai* et une version de l'*anterôs* qui paraît plus pacifiée, elle fait pont entre l'éros mélique et l'éros platonicien. Elle a donc sa place ici même. La voici[50] (Pausanias 1, 30) :

> [...] l'athénien Mélès, par dédain pour Tomagoras, un métèque qui s'était épris de lui, lui ordonna de monter au sommet du rocher (l'Acropole) et de se jeter en bas ; Timagoras donc, sans faire aucun cas de sa vie et voulant faire plaisir au jeune homme en tout ce qu'il lui ordonnait, s'y rendit et se jeta en bas ; et Mélès, lorsqu'il vit Timagoras sans vie, fut pris d'un tel remords qu'il alla se jeter du haut du même rocher, et il mourut en se laissant ainsi tomber. Et c'est après cela que les métèques établirent un culte du dieu vengeur de Timagoras sous le nom d'Antéros.

La version de l'*anterôs* que Platon construit dans le *Phèdre* élimine-t-elle complètement cette vengeance dans l'amour, la violence, le tourment, l'esclavage qu'implique, dès le départ, le fait de se (re) trouver éraste ? Résout-elle la question posée par l'absence de satisfaction érotique chez l'éromène ? Opère-t-elle une sorte d'*Aufhebung* de la disparité inaugurale, en instaurant, entre les partenaires, une réciprocité, une symétrie, voire une égalité ? Pouvons-nous, avec Platon, donner sens à l'idée d'un lien érotique apaisé ? Et si oui, à quel prix ?

Éros et Anterôs se disputant la palme

La réciprocité érotique comme confusion

Ce sont des questions difficiles, comme le montre la vivacité, chez les hellénistes, du débat sur l'*anterôs*. A prendre connaissance de certains de ces écrits, ne manquent pas de sauter aux yeux, à côté d'analyses précises, parfois étroitement mêlées à elles, des formules qui paraissent noyer le

50. Pausanias (1, 30, 1), traduction de Marguerite Yon, cité par Bernard Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1984, p. 210.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

poisson, qui manifestent, aussi, à l'occasion, l'idée (moderne) que l'on se fait du lien érotique et de ce qui se passe dans la baise. Ainsi chez Halperin, justement critiqué par Calame :

> [...] l'amant et l'aimé, éveillés pareillement par leurs visions d'une identique beauté émanant (apparemment) de l'autre, et guidés par l'intensité de leurs désirs respectifs vers de nouvelles tâches de créativité visionnaire, font un progrès *simultané* et *réciproque*, bien qu'*indépendant*, vers la contemplation des Formes.
> Il est maintenant permis de parler de l'amant et de l'aimé comme de deux amants – bien que Platon lui-même ne soit jamais aussi explicite là-dessus – car ils expérimentent pareillement la passion d'*erôs*. En outre, les intérêts des deux amants convergent pleinement, et ainsi, en théorie au moins, aucun n'est subordonné à l'autre de manière significative[51].

Ou encore, cette description :

> Éros ouvre la voie qui mène à la révélation bouleversante du beau en soi. [...] Le flux érotique qui circule de l'amant à l'aimé pour se réfléchir en sens inverse de l'aimé vers l'amant suit en aller et retour le chemin croisé des regards, chacun des deux partenaires servant à l'autre de miroir où, dans l'œil de son vis-à-vis, c'est le reflet dédoublé de lui-même qu'il aperçoit et qu'il poursuit de son désir[52].

On a là affaire à la formulation (forcée, si on en juge par les textes qui sont ainsi commentés) d'une symétrie typique. De même, cette présentation du *Phèdre* :

> Le miroir n'est plus simplement la prunelle réfléchissante de l'autre, où l'on aperçoit sa propre silhouette, mais le visage, mais l'amant tout entier. sur qui on se projette, en qui on se modèle, qui se modèle sur vous et vous renvoie une image où l'un et l'autre s'échangent et se mêlent sans cesse, en un va-et-vient qui fond et confond amour et contre-amour. *Antéros*, tel est le nom de l'*eidolon* d'Éros, ce reflet d'amour : dans ce composé, le préfixe *anti* marque la relation de face à face, l'échange réciproque et la symétrie de la réflexivité »[53].

Résonne dans ces commentaires le vœu moderne d'une égalité, d'une parité, d'un compagnonnage pacifié des sexes. Séjournant au plus près des documents, Calame nous permet de lire les difficultés qui persistent dans le grand texte sur l'*anterôs*, dans le *Phèdre*, ainsi que la solution que Platon a cru pouvoir leur apporter.

---

51. D. Halperin, «Platon et la réciprocité érotique», *op. cit.*, p. XX (pp. 13-14 du document pour le colloque).
52. J.-P. Vernant, «Un, deux, trois : Éros», *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, Folio, 1989, p. 160.
53. F. Frontisi-Ducroux, *Dans l'œil du miroir*, *op. cit.*, p. 122.

La pseudo solution platonicienne

Calame souligne l'asymétrie maintenue de la relation éraste éromène, ceci même lorsque l'éromène répond favorablement :

> [...] le désir amoureux de l'éromène n'est qu'un *anterôs* : non pas un amour réciproque ou un « contre-amour », comme trop souvent on l'a affirmé, mais un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même. Les règles de l'asymétrie et du décalage sont respectées [...] Et de fait cet amour qui envahit l'éromène en écho à celui de l'éraste, le jeune garçon l'appelle non pas *erôs*, mais *philia* !

La disparité de départ n'est donc pas résorbée, tant et si bien que Calame est amené à noter, il est vrai trop brièvement, que la logique de l'érotique du *Phèdre* conduit à poser qu'il y a deux voies philosophiques, deux chemins vers la sagesse. J'isole cette remarque, dont la place restait marquée par les crochets au mitan de la citation ci-dessus :

> Les règles de l'asymétrie et du décalage sont respectées : le jeune homme connaît à son tour l'état amoureux et deviendra ainsi à son tour un philosophe adulte – à chacun sa voie vers la vérité[54].

Le problème de ces deux voies est bien connu de l'automobiliste moderne, c'est celui de la bretelle d'autoroute. Une fois qu'une bretelle a été prise par erreur, il faut un large détour, des kilomètres et des kilomètres, pour éventuellement rejoindre celle qu'on a ratée ou en tout cas pour se remettre sur la route élue. Ici, il n'est apparemment pas question d'un ratage mais d'un engagement sur une voie philosophique qui, si elle peut n'être pas unique (ce qui n'est pas sûr, ce qui constitue un problème philosophique), doit tout de même conduire chacun en un même lieu. Ce lieu, cette « Prairie de la Vérité » que mentionne le *Phèdre*, seul Dover, à ma connaissance, le situe analogiquement avec celui de l'orgasme. Il s'agit en effet d'une perte/réalisation de soi et qui, justement, en particulier chez le Platon du *Phèdre*, se donne comme sexuée. Selon Quignard (mais sa remarque concerne l'érotique romaine, il est vrai héritière de celle que nous étudions), il y a aussi là plus qu'une analogie :

> Qu'est-ce que le *fascinus* ? C'est la divinité des dieux dévêtue. Sans cesse la nature jouit et les Pères engendrent. Pour les dieux, avoir engendré et engendrer est le même. C'est la scène primitive incessante. La divinité des Grands Dieux est *aeternalis operatio* ; c'est un coït infini[55].

54. C. Calame, *op. cit.*, p. 216.
55. P. Quignard, *op. cit.*, p. 29.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Encore faut-il noter que, dans le *Phèdre,* l'inévaluable satisfaction en jeu est d'ordre oral. Tel l'exercice sexuel tantrique, le coït oral infini est un coït sans orgasme.

Comment donc concilier ces départs différents avec cette arrivée commune ? Ici se loge peut-être la tentative de solution apportée par Lacan dans sa lecture du *Banquet.* La substitution métaphorique de l'éromène à l'éraste viendrait rebrancher la voie de l'éromène sur celle de l'éraste. On n'ambitionne pas dans ces lignes de discuter cette solution.

Le *Phèdre* a donc lui aussi besoin de faire tout un détour pour obtenir pareil résultat (si tant est qu'il l'obtienne véritablement), et ce détour n'est rien de moins que le branchement de l'érotique pédérastique sur la théorie de la réminiscence. Il faudra attendre Kierkegaard et Freud (tout au moins : Freud, interprété par Lacan) pour que soit coupé ce branchement de l'amour présent sur le ressouvenir, pour que l'amour soit situé non plus en référence à un passé et à un avenir d'immortalité (qui ne serait autre que ce passé lui-même), mais à un acte, à une répétition elle-même offerte à ce que le temps apporte de perte, d'oubli possible.

En termes modernes, le *Phèdre* apparaît une histoire de drague, plus précisément encore d'intello dragueur – un peu comme Lacan, Foucault et bien d'autres ont pu séduire des jeunes et brillants bambins, « tous, selon le jeu de mot de Lacan, unis vers Cythère ». Le contexte est important, qui est d'ailleurs plus qu'un contexte, qui est un élément non éliminable de la situation. On aurait en effet tort de croire que le problème de l'*anterôs* se pose d'une façon duelle, entre un éraste et un éromène. Il y avait là tout un milieu, tout un ensemble de lieux, de coutumes, de règles du jeu sexuel et pédagogique, de compétitions qui, à bien des égards évoque par exemple le quartier Castro de San Francisco dans ses plus fastes années. Il n'était pas mal vu, note Dover, qu'un éraste mendie les faveurs d'un éromène au vu et au su de tout le petit monde de cette « classe des loisirs »[56]. Comme il se doit, les familles se méfient, qui tentent de laisser leurs garçons à l'abri des entreprises des *erastai.* Et les garçons eux-mêmes se mettent mutuellement en garde contre leurs discours accrocheurs. Comme aujourd'hui chez les gay plus manifestement que chez les *straigth,* certaines liaisons durent des années, d'autres au contraire sont très éphémères, et Platon lui-même conseille à l'éraste de changer d'« objet », comme nous dirions dans nos termes barbares, si, d'aventure, il rencontre un éromène au corps et à l'âme plus belle que ce que lui présente son eromène du moment[57]. Telle Diotime donnant le la, il devait revenir à Marguerite Duras de donner à ce type de communautarisation

56. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 62 et p. 186.
57. *Ibid.*, p. 199.

du sexe mis en acte dans un tel milieu le nom de « Navire-night », transcrivant ainsi l'incidence du gouffre communautaire dans la relation[58].

Le *Phèdre* nous raconte comment Socrate tente discrètement d'arracher le beau Phèdre à l'emprise de son éraste du moment, Lysias, pour le compter au nombre de ses amoureux, ou, si l'on préfère le dire ainsi, pour en faire un amoureux de la sagesse, un philosophe. L'énonciation du dialogue redouble le récit, puisque c'est aussi ce que vise Platon à l'endroit de son lecteur.

On l'a soutenu contre une lecture conceptualisante sinon scolaire, les dialogues de Platon doivent être lus comme des pièces de théâtre. Dans le *Phèdre*, les divers actes et scènes sont bien distingués. La thèse sur l'*anterôs* doit donc être lue à sa place dans la dramaturgie. Après le discours de Lysias dit par Phèdre, on a affaire à un premier discours de Socrate, théâtralement prononcé la tête encapuchonnée, ce qui est symbolique puisqu'ils sont tous deux allongés à l'ombre d'un grand arbre. Ce premier discours est fictivement attribué à Phèdre ; puis vient le second discours, prononcé par Socrate tête découverte car il ne fera pas honte au dieu. C'est alors la palinodie d'Éros, à la manière de Stésichore, le poète d'Hélène. Cette ponctuation théâtrale des deux premiers discours de Socrate souligne une mise à l'écart, un rejet non seulement du premier discours, mais aussi un rejet qui, on va tenter de le montrer, fait partie de la thèse platonicienne sur l'*anterôs*. Appelons-le, métonymiquement, « le rejet du matelot ». Voici le texte (où se confirme le caractère non duel de la relation Socrate Phèdre) :

> SOCRATE : Suppose en effet qu'il y ait, pour nous entendre, quelqu'un de caractère noble et bienveillant, et qui soit ou qui ait déjà été l'amant de quelqu'un doué de pareille qualités ; si nous déclarons que ceux qui aiment se laissent entraîner à une grande agressivité pour des motifs futiles, qu'ils sont jaloux des jeunes garçons qu'ils aiment et qu'ils leur font du tort, il croira, je suppose, entendre des gens élevés chez les matelots, et qui n'ont jamais eu le spectacle d'un amour digne d'un homme libre [...].

J'ignore ce que Platon avait spécialement contre le matelot, figure, pour lui, de ceux qui se livrent à l'*hubris*, à la démesure, mais il ne fait aucun doute que nous ne pouvons aujourd'hui partager ce point de vue qui, pour cerner l'effet érogène d'Éros, c'est-à-dire la nature de l'*anterôs*, écarte une certaine catégorie d'hommes. Notre savoir, comme tout savoir visant à faire science, ne peut se formuler qu'en propositions universelles affirmatives, ainsi que le disait Lacan.

---

58. Cf. J. Allouch, « Pour introduire le sexe du maître », *L'unebévue* N° 11, « L'opacité sexuelle », Paris, EPEL, 1998, p. 38.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Mais surtout, pour revenir au *Phèdre*, nous allons avoir affaire à quelque chose comme un effet peau de chagrin puisque, même parmi les gens de qualité, il va s'en trouver qui, finalement, se comportent eux aussi quasiment comme des matelots. Les élus, pour finir, seront une infime minorité.

Comment Platon amène-t-il, dans ce second discours de Socrate, l'*anterôs* ? A cet égard, l'autre remarque importante est qu'il ne le fait et même ne peut le faire *qu'après* avoir enseigné à Phèdre sa théorie de la réminiscence. Il s'agit de la fameuse théorie de l'âme-attelage, qui, en termes freudiens, peut parfaitement être identifiée comme un « appareil psychique », nous dirons : l'appareil psychique du maître. Une nosographie s'ensuit, puisque Platon, à partir de là, distingue trois catégories d'âmes : 1. celles qui, tout en peinant, arrivent, grâce à leurs ailes, à s'élever au ciel pour y contempler, convives au banquet des dieux, ce dont nul ne saurait parler, à savoir le dos du ciel, la Réalité[59], 2. celles qui ne contemplent qu'une partie de cette Réalité, et enfin, 3. celles qui, à cause de l'impéritie des cochers, sont estropiées de leurs ailes et s'éloignent sans avoir été initiées. La référence au phallus est loin d'être absente, sous la forme de ces ailes qui poussent ou ne poussent pas, dont l'érection peut être physiquement obstruée, ce qui n'est pas sans directement nous évoquer l'explication que le pseudo Aristote construit concernant ce qu'il croit être la jouissance anale chez le *katapugon*[60].

Une fois admise par Phèdre, et par nous, lecteurs du *Phèdre*, la théorie de la réminiscence, l'abord de ce qui se passe ou peut se passer d'érotique entre l'éraste et l'éromène va pouvoir se jouer à deux niveaux superposés. Telle est la raison pour laquelle la théorie de la réminiscence devait venir avant la présentation de l'*anterôs*. Le lien érotique est alors pour chacun dédoublé. Ce qui s'y joue ne concerne pas seulement ce qui se passe entre eux mais aussi, et pour chacun, son rapport à la Réalité, aux dieux. Dans quelle catégorie nosographique finira donc par se ranger chaque partenaire ? La consommation sexuelle (ou la retenue à cet endroit – cf. la fameuse endurance de Socrate) comporte un enjeu qui dépasse la relation des deux partenaires du moment, un enjeu, dit justement Calame, d'initiation.

C'est ainsi que nous avons affaire, dans la discussion de l'*anterôs*, à une sorte de concurrence concernant quel organe sera porteur des vertus d'élévation du phallus. Le pénis de l'éraste, (sinon celui de l'éromène) ? Ou bien les ailes qui, dans l'annulation de ce pénis, bénéficieront des vertus phalliques d'élévation ?

---

59. *Phèdre*, 247 c.

60. J. Allouch, « Pour introduire le sexe du maître », *L'unebévue* N° 11, « L'opacité sexuelle », Paris, EPEL, 1998.

Dans le cas jugé par Platon le meilleur, celui du franchissement victorieux de l'épreuve initiatique, il y a annulation, chute du pénis phallicisé au profit de l'érection des ailes de l'âme. Dans nos termes, ce déplacement et cette chute seraient situables comme une érotique qui tenterait d'instaurer un phallus imaginaire (les ailes) au prix d'une réduction réelle du pénis en objet petit a, c'est-à-dire en phallus flapi.

En faveur de ce déplacement, de cette métonymie, Platon ne lésine pas. Telle cette religion qui menaçait ses fidèles de l'enfer en leur faisant miroiter la résurrection de la chair, il n'hésite pas à jouer lui aussi de la carotte et du bâton à ce second niveau des relations éraste/éromène. Il menace (c'est le décret d'Adrastée, autrement dit le destin *Phèdre* 248 c) l'âme du mauvais cocher d'une errance de dix mille années, tandis que celui qui, à travers la beauté du garçon, apercevra « l'air de famille »[61] qu'elle présente avec la vraie beauté s'envolerait bientôt, telle est la promesse, vers l'au-delà.

Nous avons ici une confirmation de ce que l'initiation vient redonner consistance à la conception de l'existence du rapport sexuel là-même où est approché le fait de son inexistence. Platon pousse en effet fort loin l'interrogation du rapport sexuel puisque, tout au moins dans le *Phèdre*, ainsi que le note Calame, il ne laisse pas tomber, lui, à la différence de Diotime, l'éromène[62]. Il ne le laisse pas tomber, allons-nous tenter de montrer, jusqu'au point où, tout de même, il finit par le laisser tomber. Le « tomber » est d'ailleurs le terme antinomique à l'élévation par la grâce des ailes qui poussent, érigées.

Platon résout-il le problème philosophico-érotique de l'éromène, celui de la bretelle d'autoroute ? Voici le texte (*Phèdre*, 255 b) :

> ...] la bienveillance de l'amant – enseigne Socrate à Phèdre – se manifeste de plus près et trouble le bien-aimé [...]. Quand l'amoureux persévère dans cette conduite et qu'il approche le bien-aimé, en y ajoutant le contact physique que favorisent le gymnase et les autres lieux de réunion, le flot jaillissant dont j'ai parlé, et que Zeus appela « désir » quand il aimait Ganymède, se porte en abondance vers l'amoureux ; une part pénètre en lui et, lorsqu'il est rempli, le reste coule au-dehors. [...] ainsi le flot de la beauté revient vers le beau garçon en passant par les yeux, lieu de passage naturel vers l'âme. Il y parvient, la remplit et dégage les passages par où jaillissent les ailes, qu'il fait pousser ; et c'est au tour de l'âme du bien-aimé d'être remplie d'amour.

On a le sentiment que Platon aurait pu s'en tenir là ; ça aurait été un joli passez muscade. Mais précisément ce qui fait le caractère extraordinairement fascinant de ce passage du *Phèdre* est que la description de ce qui

61. Cf. ce concept chez Wittgenstein.
62. C. Calame, *op. cit.*, p. 215.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

se passe érotiquement, loin de porter uniquement sur ce qui concerne l'âme, ne néglige pas le corps jouissant. Non seulement sous la forme de la théorie de la «petite compensation» érotique (*Phèdre*, 255c) qui peut être accordée, à travers ce corps, au cheval noir de l'éraste qui devra, pour finir, être lui aussi dompté, mais surtout en notant les points de disparité qui persistent entre l'éraste et l'éromène.

L'*anterôs* est le nom de cette disparité. Celle-ci présente plusieurs traits connexes qui, à une première lecture, peuvent être interprétés comme autant de variations d'une même disparité mais dont il est frappant qu'ils se situent sur des registres différents. Il va s'agir en effet du savoir, de la causalité, de la vérité (avec son antonyme l'oubli), de l'erreur et d'une disposition érotique spécifique. Pour les deux premiers traits, leur négation suffit à définir la position de l'éraste. En revanche les trois derniers restent absolument spécifiques, aucune opération logique ne permettant de déduire aisément la position de l'éraste à partir de celle de l'éromène :

> L'éromène ne sait pas ce qu'il aime.
> Il ne peut déterminer la cause de son émoi.
> Il «oublie» qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir.
> Il se trompe de nom en appelant ce qu'il éprouve *philia* alors qu'il s'agit d'*anterôs*.
> Il est prêt à accorder ses faveurs là où l'éraste a affaire, ici-bas, érotiquement, au problème de la petite compensation.

Ce dernier trait de disparité indique que l'initiative érotique reste du côté de l'éraste. Celui-ci est parvenu, en quelque sorte, à s'ouvrir la voie, mais ce serait pour ne pas l'emprunter. Ou, s'il l'emprunte, ce serait pour bientôt renoncer à une affaire qui n'emporte pas l'adhésion de l'esprit tout entier, une affaire que désapprouvent et le cheval blanc et le cocher.

Résonne, à cet endroit du texte, un bruyant silence concernant l'interdit du *katapugon*, alors que tout se passe comme si, non dit, cet interdit, s'étendait à tout le corps de l'éromène. Ce silence est d'autant plus éloquent que Platon, très ouvertement, dit ici la musique érotique de l'*anterôs*. L'interdit du *katapugon* est cependant implicite, dès lors que, aussi bien pour l'éraste que pour l'éromène, il s'agit de conserver ou d'acquérir la maîtrise de soi :

> Bienheureuse et harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux qui sont maîtres d'eux-mêmes et réglés dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme et qui ont libéré ce qui produit la vertu[63].

Est-ce que Platon, après avoir si remarquablement noté la disparité éraste éromène dans ce texte qui est aussi et concomitamment sans doute

63. *Phèdre*, 256 b.

un de ceux qui, en philosophie, approchent de plus près l'inexistence du rapport sexuel, est-ce que Platon s'est demandé si l'éromène ainsi situé avait la possibilité de muer en éraste ? Et comment ? Pas que je sache[64]. Or ceci était exigible, ou bien alors il fallait soutenir qu'il devait y avoir deux voies philosophiques pour accéder à la Prairie de la Vérité. Si ses ailes ont poussé à l'éromène en tant qu'il était éromène, si elles le conduisent jusqu'à la Prairie de la Vérité, il faudra admettre qu'il y arrive en continuant à ne pas savoir ce qu'il aime, ni la cause de son émoi, sans avoir levé l'oubli du fait qu'il s'aime lui-même, en confondant *philia* et *anterôs*, en restant érotiquement offert et sans avoir à affronter, comme son éraste, la malignité de son cheval noir. On ne peut en aucune façon, selon les critères même de Platon, appeler un tel parcours une initiation.

Nous touchons, avec cette béance dans la rationalité platonicienne de l'érotique pédérastique, une limite dont il faudrait se demander si elle ne concerne pas la question de la jouissance de l'Autre. Or, ce qui va faire pour nous leçon est le fait que cette pédérastie conçue comme initiation non pas tant sexuelle que par le sexe, mais sexuelle encore à son terme orgastique (si l'on suit Dover), se construit sur la base de cette béance. Tout se passe comme si, ayant approché de fort près l'inexistence du rapport sexuel, Platon s'en remettait à l'initiation pour construire ce qui nous apparaît, à nous tout au moins, comme un semblant d'existence du rapport sexuel.

Un des signes de ce renvoi serait le fait que nous retrouvons, à peine masquée, dans la *philia* initiatique, la violence du sexe. Cette amitié éraste-éromène, en effet, est du type « regarder ensemble dans la même direction », le regard étant d'ailleurs ici à entendre en son sens le plus matériel. C'est l'amitié du faisceau, du *fascinus* ailé, dont le XXème siècle a manifesté les ravages. Une formule de Lacan paraît bien être ici validée, qui disait qu'une certaine fraternité se construit sur une base ségrégative. Nous retrouvons la mise à l'écart du matelot, esclave de son cheval noir et, plus généralement, la ségrégation de l'esclave. Cet élitisme, dont on peut se demander s'il n'est pas consubstantiel au concept même d'initiation (que serait un « tous initiés » ?), cet élitisme sur lequel Platon insiste (*Phèdre* 243 c, 250 a, b, d, 252 c, e) n'est-ce pas, déplacé, le trait de violence sexuelle dont nous disions la présence dans le rapport sexuel ?

Mais il y a plus, si l'on ose dire. Cette violence ségrégative à l'endroit du matelot ne rejoint-elle pas la violence dont fait l'objet l'éromène à

64. Lacan construit cette transformation non pas en la lisant en quelque recoin ou remarque du *Banquet* mais à partir de cas certes classiques, canoniques et évoqués dans *Le banquet* : Alceste et Admète, Achille et Patrocle. Est-ce à dire que seule la mort permettrait la substitution de l'éromène à l'éraste ? Les deux exemples, cités par Phèdre dans *Le banquet* en évoquent un troisième, celui de Timagoras et de Mélès. Peut-on dire que Mélès, selon la machinerie de la substitution, deviendrait lui aussi éraste par sa mort ? Ce serait oublier que, tandis qu'Admète et Achille deviennent par-delà leurs actes, des figures héroïques, les métèques, eux, ne rendent pas un culte à Mélès mais bien au dieu Antérôs.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

l'instant où, prêt à accorder ses faveurs mais ayant affaire à un homme de bien, il voit celui-ci se refuser cela même dont il aura concocté la possibilité ? Il s'agit de cette violence que subit Alcibiade confronté à l'abstinence obstinée de Socrate. Si Alcibiade n'est plus si jeune au moment de cette rencontre sous le manteau (il a trente-six ans au moment où il la rapporte), si la différenciation éraste éromène, dans cette rencontre comme dans toutes les fréquentations de Socrate, est quelque peu brouillée, la question de la mise hors jeu phallique du pénis de l'éromène se pose, à son endroit, avec acuité. En admettant, avec le *Phèdre*, qu'Éros habite aussi l'éromène, Platon lui-même nous invite à nous poser la question de cette disposition érotique dans laquelle l'aura mis l'éraste, disposition qui, tout en impliquant une excitation, fait, en creux, violence à l'organe par excellence excitable chez l'éromène (qui, par définition, sans être encore barbu, a passé la barrière des sept ans en-deça de laquelle l'enfant grec était sexuellement intouchable). Cet organe est prié de se tenir coi. Mais pas de la même façon que celui de l'éraste. Certes, ni l'un ni l'autre ne sont des matelots. Mais, tandis que l'éraste ne l'est pas essentiellement par référence à sa participation au banquet des dieux, pour le jeune garçon, ce serait l'expérience qu'il fait alors du miroir, le fait de s'aimer lui-même dans sa beauté et sans le savoir, qui aurait pour fonction d'annuler toute velléité de manifestation de son sexe. Or ceci rejoint un trait clinique caractéristique de l'expérience du miroir et devenu, quelque peu tardivement, essentiel pour Lacan. Lacan confirmerait donc ici l'analyse platonicienne : l'expérience jubilatoire du miroir ne va pas sans un blanc dans l'image, un quelque chose que n'intègre pas l'identification imaginaire constituante du moi, et ce blanc est précisément à l'endroit du sexe. Voici ce texte, sans doute la dernière mention du stade du miroir chez Lacan :

> [...] le phallus, c'est ce qui donne corps à l'imaginaire. Je rappelle là quelque chose qui m'avait beaucoup frappé dans son temps. J'avais vu un petit film qui m'avait été apporté par Jenny Aubry pour me le proposer au titre d'illustration de ce que j'appelais *à ce moment* [je souligne] le stade du miroir. Il y avait un enfant devant le miroir dont je ne sais plus si c'était une petite fille ou un petit garçon[65]. C'est même bien frappant que je ne m'en souvienne plus. Quelqu'un ici s'en souvient peut-être. Mais ce qu'il y a de certain c'est que, petite fille ou

65. Il est question d'une petite fille, le 27 mars 1963 (*L'angoisse*), lorsque Lacan fait état d'un film concernant lui aussi l'enfant au miroir et dont on ne sait s'il s'agit du même ou bien d'un autre que celui apporté par Jenny Aubry. Dans le récit de Lacan ce jour-là, seule la petite fille fait le geste de passer rapidement la main sur « le gamma de la jonction du ventre et des deux cuisses ». Le petit garçon lui « pauvre couillon, regarde le petit robinet problématique ». Il doit, poursuit Lacan « apprendre à le rayer de la carte de son narcissisme, justement pour que ça puisse commencer à servir à quelque chose ». Suit une indication concernant l'homosexualité qui a d'autant plus sa place ici que le récit du 11 mars 1975, en posant ce qu'on appellera une indifférence garçon fille, modifie la donne du 27 mars 1963. Ce jour-là, élucubrant sur ce robinet, Lacan commence par remarquer que « plus on l'enfonce, plus ça remonte à la surface » pour ensuite dire que ce jeu-là est « le principe de l'attachement homosexuel », lequel se joue « à qui perd gagne ».

> petit garçon, j'y saisis dans un geste quelque chose qui, à mes yeux, avait valeur de ceci qu'à supposer, comme je le fais sur des fondements assurés, < > que ce stade du miroir consiste dans l'unité saisie, dans le rassemblement, dans la maîtrise assumée du fait de l'image, de ceci que ce corps, de prématuré, d'incoordonné jusque-là, se semble rassemblé, en faire un corps, savoir qu'il le maîtrise – ce qui n'arrive pas, sans qu'on puisse bien sûr l'affirmer, au même degré chez les animaux qui naissent mûrs il n'y a pas cette joie du stade du miroir – ce que j'ai appelé jubilation, eh bien il y a vraiment un lien de ça à quelque chose qui était rendu sensible dans ce film par quelque chose qui, que ce fut un petit garçon ou une petite fille, je vous le souligne, avait la même valeur : l'élision, sous la forme d'un geste (la main qui passe devant), l'élision de ceci qui était peut-être un phallus ou peut-être son absence. Un geste nettement le retirait de l'image.
> Et ça m'a été sensible comme corrélat, si je puis dire, à cette prématuration[66] [...].

Cette corrélation, dans le contexte où nous la lisons, évoque la rupture du lien éraste éromène, à propos duquel l'on disait, ironiquement, que l'éraste se trouvait délivré à l'instant où poussait le premier poil de barbe de son éromène. Mais poursuivons la citation :

> Le phallus donc, c'est le réel en tant qu'on l'élide. [...] Le phallus, ce n'est pas l'ex-sistence du réel. Il y a un réel qui ex-siste à ce phallus et qui s'appelle la jouissance. Mais c'en est plutôt la consistance ; c'est le concept, si je puis dire, du phallus. Avec le concept, enfin, je fais écho au mot *Begriff*, ce qui ne va pas si mal puisqu'en somme ce phallus c'est ce qui se prend dans la main. Il y a quelque chose dans le concept qui n'est pas sans rapport avec cette annonce, cette préfiguration d'un organe qui n'est pas encore pris comme consistance mais comme appendice et qui est assez bien manifesté dans ce qui prépare l'homme, comme on nous le dit enfin, ou ce qui lui ressemble, ou ce qui n'est pas loin, c'est-à-dire le singe. [...] La seule différence entre le singe et l'homme, c'est que le phallus ne consiste pas moins chez lui en ce qu'il a de femelle qu'en ce qu'il a de dit mâle – un phallus, comme je l'ai illustré par cette brève vision de tout à l'heure, valant son absence. D'où l'accent spécial que le parl'être met sur le phallus en ce sens que la jouissance y ex-siste, que c'est là l'accent propre du réel [...].

Que ce soit le stade du miroir ou l'*anterôs*, nous retrouvons la même détermination d'une identification imaginaire du sujet comme moi-idéal au prix d'un blanc dans l'image qui est comme l'indice d'un réel absent, celui de la jouissance phallique. A soi seul ce constat justifie, tout au moins à nos yeux, le rapprochement ici tenté entre stade du miroir et problématique de l'*anterôs*.

---

66. J. Lacan, séminaire RSI, séance du 11 mars 1975, transcription Chollet, inédit.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

LE STADE DU MIROIR REVISITÉ

Le problème de l'*anterôs* nous offre une version du stade du miroir en ce sens qu'on y trouve l'ensemble des traits constitutifs de cette expérience, mais disposés autrement. L'éromène a en effet affaire à

– Une image miroir de soi-même

– Cette image est idéalisée

– Elle comporte un blanc à l'endroit du corps le plus susceptible d'être phallicisé

– Elle introduit le sujet à une certaine maîtrise

– Elle ne tient comme image identificatoire que grâce à l'existence d'un point hors image qui est un point d'assentiment.

La différence de cette description avec celle de Lacan dans sa version dite du stade du miroir généralisé tient à l'agencement de ces éléments. Ici, tout commence avec l'assentiment, avec une élection qui est le fait de l'éraste, même si lui-même subit l'effet d'une image que présentifie l'éromène. Cette survenue en premier de l'assentiment, n'est-ce pas ce à quoi a affaire tout un chacun dès avant sa naissance, avant même d'avoir l'expérience jubilatoire du miroir ? L'élection (y compris celle de l'image échographique sur laquelle béats, les parents se pâment, non sans scruter le petit signe diacritique qui leur dira le sexe anatomique de l'enfant) précède l'expérience du miroir. A partir de là, celle-ci serait une réponse, correspondrait au moment où l'éromène accorde ses faveurs, en acceptant de se voir comme il est vu.

En tant qu'il est désiré, quel est le statut de l'enfant venant au monde ? Au plan imaginaire, pour qui le désire, son statut est celui d'une apparition, laquelle n'a rien de morcelé puisqu'au contraire elle trouve son unité comme image par un objet petit a, par un regard. Avant même toute coordination motrice, l'enfant est, aux yeux d'autrui, aussi unifié que ce cheval qui s'ébroue dans la prairie et qui, sans le savoir ou bien en s'en doutant, fascine l'éraste. Comme ce cheval, il est ceci dans cette sorte de superbe indifférence à laquelle Freud accrochait rien de moins que le portrait qu'il dressait de la femme non pas phallique mais phallus.

Le chiffrage du «stade du miroir» par l'*anterôs* qui est ici proposé comme susceptible d'offrir une version du stade du miroir compatible avec l'invention de l'objet petit a, en donnant à l'enfant un statut d'éromène, en situant son expérience du miroir comme l'événement de son acceptation de ce statut, procède au réglage d'une certaine indétermination quand à la localisation de ce regard qui fait l'éromène. En effet, plusieurs localisations coexistaient : ce regard était chez l'éromène comme agalma, il était celui venu frapper l'éraste, et enfin, il était l'éromène comme apparition. Cette plurilocalisation est un trait d'un moment érotique où le petit autre d'avant le miroir, i(a) dans l'algèbre lacanien, a sur lui la charge de l'objet du fantasme, le petit a de la formule $S \Diamond a$.

Le concept d'une image comme objet petit a est présent dans la Grèce antique. Un des premiers sens de «miroir», *dioptron*, le fait intervenir comme le «vin» révélateur, par ses vertus libératoires de la maîtrise, de la vraie nature de chacun, mais aussi surface liquide porteuse de reflets[66]. Le miroir est aussi voix, celle de la poésie chantant les hauts faits héroïques, les offrant à l'imitation. Le miroir est un *pharmakon*[67]. Passé un certain âge, une femme grecque évitait de se regarder pas belle en un miroir. L'empereur Auguste en fit un usage inverse, mais non moins pharmaceutique : à l'instant de mourir, il demandait un miroir.

En tant qu'apparition, l'enfant surgit du royaume des morts. Roland Barthes n'innovait guère en liant (dans *La chambre claire*) l'image (photographique) et la mort. Quignard :

> Il y a trois figures ailées : Hypnos, Éros, Thanatos. Ce sont les modernes qui distinguent le songe, le fantasme et le fantôme. A la source grecque ils sont cette unique et identique capacité de l'image dans l'âme, à la fois inconsistante et effractrice[68].

Cette remarque s'appuie sur une présentation des trois sources de la légende de Narcisse[69]. La version béotienne, un récit fort proche de celui de Mélès (Narcisse) et de Tomagoras (Ameinias), évoque directement Anterôs dieu vengeur. Après le suicide d'Ameinias par l'épée même que lui avait donnée Narcisse se refusant à ses avances, celui-ci se suicide aussi, en arrêt sur le reflet-regard de lui-même, mais d'Ameinias aussi bien, le disparu, aperçu sur une surface d'eau. Le petit autre est également l'image d'un mort dans les deux autres récits. Chez Pausanias, il s'agit de la sœur jumelle morte de Narcisse ; chez Ovide c'est Écho, réduite à sa seule voix et à ses os transformés en rochers. Penché sur l'eau, amoureux d'une illusion sans corps, «Ce qu'il voit il l'ignore» écrit Ovide, et ceci ne peut que nous rappeler la formule du *Phèdre* concernant l'*anterôs*.

Tout enfant au miroir a nom : René. S'appeler ainsi ne renvoie pas à l'on ne sait quelle singularité pathologique, comme le veut le psychologue. L'argot touche plus juste, qui identifie le fait de traiter quelqu'un de «René» à une insulte.

La jubilation de l'enfant au miroir n'est pas seulement celle d'une unité et d'une maîtrise acquise. C'est, plus essentiellement, celle d'une

---

66. F. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, pp. 72 & 114, mentionne le fragment 53 d'Alcée : «Le vin est pour les hommes un miroir». De même chez Eschyle, cité p. 74. L'auteur insiste sur le fait que, dans l'iconographie, les miroirs, associés à une image de femme, ne présentent aucun reflet. Il est parure «au même titre que la chevelure ou les boucles d'oreille» (p. 82), agalma. Pour le miroir voix, cf. ce même ouvrage, p. 117.

67. J. Derrida, «La Pharmacie de Platon», *Tel Quel* n° 32 & 33, repris dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

68. P. Quignard, *op. cit.*, p. 112.

69. *Ibid.*, p. 274 *sq.*

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

reconnaissance de cette unité imaginaire qu'il aura été sans pouvoir le savoir. Il s'agit d'une identification à l'image d'un mort, mais telle qu'elle ne projette pas le sujet dans l'imminence de sa propre mort. Comment est-ce possible ? Parce qu'il y a un récit derrière l'image, un « récit condensé en instant éthique », écrit même Quignard[70]. En termes lacaniens, ce récit s'inscrit dans un grand Autre, derrière le petit autre ; en termes walloniens, il fait partie de l'univers symbolique présent derrière l'image de soi, ainsi que l'a rappelé fort à propos É. Jalley.

Le bénéfice théorique majeur de la version antérotique du stade du miroir ici présentée tient au soulignage du point où, dans l'expérience elle-même du miroir, l'éromène est floué. Avec le dernier mot de Lacan sur son stade du miroir, mais aussi avec ce trou dans la rationalité platonicienne que nous avons pu cerner, nous avons vu qu'il s'agit du point phallique. Il fait reste de l'événement du miroir. Cet enfant désiré, souscrivant au désir qui le porte et lui tend le piège de sa propre image, par quel chemin va-il se muer en désirant ? Nous ne saurions dire ce chemin, mais ce ne sera déjà pas rien de localiser, pour ici conclure, son départ.

Selon la logique du miroir, tout se passe en effet (en effet : Platon avait raison !) comme si, le sujet devait se trouver porté par ses ailes qui, désormais, lui poussent. Ainsi se constitue-t-il comme moi-idéal. Cependant, plus il s'engagera sur ce chemin, plus lui paraîtra étrange et étrangère (cf. la découverte, par le petit Hans, du caractère autonome de son *Vivimacher*) quelque manifestation que ce soit de ce reste étranger au champ du narcissisme et qui s'est réalisé comme reste par l'adoption elle-même de l'image narcissique. Ce sacrifice auquel l'invite Platon, il lui faudra, en quelque sorte apprendre à ne pas le faire, ou plus exactement, à le faire ailleurs que là où Platon le situe. Voici, avec la puberté, le sujet en quelque sorte pris dans un dilemme : soit il se maintient comme éromène en tentant sauvagement de s'en tenir au sacrifice héroïque de sa jouissance phallique, se contentant de jouir de l'imaginarisation de cette jouissance sous la forme de sa participation à venir au Banquet des dieux, soit, reprenant autrement son expérience jubilatoire du miroir, trouvant trop élevé le prix à payer pour s'en tenir à sa propre idéalité, il renonce à ce que l'amour platonicien lui fait miroiter d'absolu, il autorise la partie de son corps qui échappait à l'idéalité et qui ne cessait de se venger de la négligence dans laquelle elle était confinée (c'est parfois le symptôme, avec son lot de tourments) à manifester ses exigences, accepte de donner satisfaction à ces exigences dont il n'a pas la maîtrise, quitte à les laisser jouer hors champ de son narcissisme.

---

70. *Ibid.*, p. 54. Et encore, p. 60 : « La peinture ancienne est un récit de poète, condensé en image », et p. 157.

Il lui faudra, en quelque sorte reprendre le problème, trouver une autre sortie en changeant d'objet petit a, valoriser ce qu'il a négligé, négliger ce qu'il aura valorisé. Or, pour ne rien dire de la possibilité de cette opération, notons seulement qu'elle est théoriquement possible dès lors que les objets petit a ne sont pas conçus comme des monades, dès lors qu'on peut par exemple écrire un graphe qui transcrit leurs nombreux liens. Tel est le cas du graphe de l'amourir, du séminaire *L'angoisse.*

Sans doute ce choix est-il celui non pas du « connais toi toi-même » mais, antérieur à cette exigence, du « souci de soi ». Drôle de soi pourtant. Mais en tout cas, comme c'est exigible, un soi en troisième personne.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Un Éromène au pays des Noumènes
Essai sur la Structure du Platonisme

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Certains pensent que Platon dit la même chose dans le Timée, *mais avec moins de clarté.*
Cicéron, *Premiers Académiques,* XXXIX, 122.

Maintenant il nous faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut.

Platon, *République,* 517 a

De tous les plus grands philosophes, Platon n'est-il pas l'un de ceux qui ménagent à leurs lecteurs un des abords des plus faciles? Est-ce qu'il n'a pas l'amabilité de nous raconter des histoires, de manière sans doute à rendre la philosophie chose aisée? Par ailleurs, Platon est aussi un des auteurs classiques parmi les plus anciens. Pour ces deux raisons au moins, il serait permis de croire que le commentaire platonicien est parvenu à l'étiage du texte. Cependant il se peut parfois que la facilité apparente soit un leurre, et que l'accumulation des commentaires produise un sentiment de compréhension qui s'entretient lui-même dans une fonction d'écran, garantissant par là sa propre répétition.

Nos vieux professeurs nous recommandaient de lire "la plume à la main". C'est toujours un bon conseil. Mais s'agissant de Platon, il n'est pas suffisant. Ce que le personnage platonicien dessine de son doigt dans le sable, il nous faut le tracer sur le papier. Il faut donc lire Platon en ayant aussi le crayon à la main. Mais que voyons-nous, alors, apparaître?

1. ARCHÉOLOGIE STRUCTURALE

Pour le lecteur de philosophes, il y a une difficulté qui augmente à mesure qu'il s'enfonce dans le passé parmi ses classiques. Tout le monde voudra bien admettre que *L'Être et le Néant,* la *Critique de la Raison pure* et la *Monadologie* sont 100 % philosophème. Mais quand on est arrivé sur

Aristote, qu'est-ce qu'une *Physique* vient faire avant sa *Métaphysique*? Et ce qui est plus ou moins distribué chez Aristote est toujours entremêlé chez Platon. Dans le *Timée*, par exemple, quand nous lisons que "le temps est l'image mobile de l'éternité" nous savons que nous tenons bien une proposition de métaphysique, mais que vient faire ensuite l'énumération des cinq solides réguliers qui ne trouvera, semble-t-il, sa vraie place que dans les Éléments d'Euclide? La difficulté, on le voit, provient du caractère originairement encyclopédique de la philosophie, laquelle semble avoir ensuite gagné, en abandonnant du terrain, une meilleure compréhension de sa propre affaire. Mais s'ensuit-il que ces excroissances préscientifiques de la philosophie doivent être écartées comme archaïsmes du corpus proprement philosophique?

Afin de fonder une réponse à cette question, envisageons la difficulté lorsqu'elle atteint ce qui est sans doute son maximum: sur l'antique théorie des "quatre éléments". En quoi parler de "l'air", de "l'eau", du "feu" et de la "terre" pourrait-il encore être de la philosophie aujourd'hui? Si nous essayons de moderniser cette vénérable antiquité, d'y voir une anticipation de la théorie des états de la matière (gazeux, liquide et solide), le verdict est encore pire. Car il devient alors évident que la philosophie n'a fait ici qu'anticiper la science, et d'ailleurs on ne sait plus quoi y faire du "feu".

Tous ces embarras, cependant, proviennent d'une orientation erronée de la lecture. Afin de découvrir le véritable enjeu, nous devons d'abord essayer de nous mettre à la place d'un de ces anciens Grecs, "habiles parleurs", laissant errer paresseusement son regard sur un rivage méditerranéen. Et nous devons nous demander ce qu'il voit. Ce qu'il voit, c'est la *plage* et au-dessus de la plage la *mer*, et au-dessus de la mer *le ciel* et au zénith du ciel *le soleil*. Ainsi surgit l'Univers de la pensée grecque[1] dans sa plus simple expression:

Feu
Air
Eau
Terre.

Et nous n'avons plus ici une simple énumération d'éléments, nous avons un *ordre*, constitutif d'une *échelle*. Mais ce n'est qu'une entrée en matière. Parmi les Présocratiques, la théorie des quatre éléments est tout juste bonne pour les "physiologues" des origines, ceux que Platon range-

1. Plus précisément, il s'agit de l'axe vertical visible dans cet univers. Les deux autres axes ont été réunis par Charles Mugler dans ses *Deux Thèmes de la Cosmologie grecque*, Klincksieck, 1953 : ce sont la Pluralité des Mondes et l'Éternel Retour. Pour une explication du platonisme, cependant, nous pouvons nous concentrer sur l'axe vertical.

rait parmi les "amis de la Terre". Avec les Pythagoriciens entrent en scène ceux qu'il appellera les "amis des Idées". Et ceux-ci ont découvert[2] une autre hiérarchie, qui à leurs yeux éclipse la précédente:

Point
Ligne
Surface
Volume.

La simple comparaison de ces deux échelles contient en germe la réponse à notre problème archéologique. Si des auteurs nous parlent de "terre" et d'"eau" ou de "solides" et de "surfaces" nous sommes en droit d'écarter leurs propos comme étrangers à la philosophie et de réclamer des discours sur l'âme, la vertu, etc. Mais si des philosophes ont découvert que des choses aussi apparemment étrangères l'une à l'autre que l'Air et la Ligne se rangent dans des cases équivalentes appartenant à des échelles analogues, alors dans cette identité de "logos" ou de raison c'est une structure qui est décelée. Et une structure a besoin de structuralistes.

2. COMMENT ÊTRE UN BON STRUCTURALISTE ? [3]

Il faut avoir le sens de la structure.
Charles Péguy

Lorsque les quatre Éléments ou les quatre degrés du Lieu géométrique sont devenus deux illustrations d'une même structure, ils ont par là-même cessé d'être d'un côté de simples "éléments" controuvés dans "la nature" ou même de l'autre côté des degrés de la localisation géométrique obtenus par une analyse mathématique. Ils ont accédé à un statut philosophique. Ils sont devenus des *Essences.* C'est en quoi Deleuze peut soutenir que la philosophie n'a pas d'autre objet que les Multiplicités[4]. Dans le cas de l'Échelle pythagoricienne, il s'agit même de la multiplicité en tant que telle, puisque ce que cette échelle parcourt n'est autre que le déploiement des dimensions dans son paradigme spatial.

Toutefois, puisque la découverte de nos Quatre Essences a commencé dans un exercice de *vision,* notre apprenti structuraliste ne peut pas ne

2. Ap. Aristote, *Métaph.*, N, 3, 1090 b.

3. Cette interrogation est évidemment une question-valise obtenue à partir de deux articles classiques dus à deux anarchistes: "How to be a good Empirisist ?" de P. K. Feyerabend, *Philosohy of Science, The Delaware Seminar,* vol. 2, 1963, et "À quoi reconnait-on le structuralisme ?" de G. Deleuze, *in* Chatelet (dir.), *Histoire de la Philosophie,* vol. 8, Hachette, 1973.

4. G. Deleuze, "L'Actuel et le Virtuel", 1996, annexe aux *Dialogues* avec Claire Parnet, Flammarion, nouv. ed., p. 179.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

pas être soudain assailli d'un *soupçon*. Et cela signifie en d'autres termes que notre Échelle des Essences est aussi un lieu *hanté*. Ce qui hante cette échelle est le spectre de la *Quintessence*: hypothèse d'une cinquième essence, invisible celle-ci, et qui non seulement s'ajouterait numériquement aux précédentes mais encore surplomberait secrètement toute leur hiérarchie. Ainsi la transcendance est-elle une coda céleste de l'immanence.

Mais s'il existe une Quintessence, du même coup, toute la hiérarchie des Essences va s'en trouver disqualifiée. Les titulaires des Essences, alors, ne sont plus que des *prétendants* plus ou moins chanceux, plus ou moins haussés du col, à la Quintessence. Ainsi parvenons-nous au *thème des Prétendants* où Deleuze a su voir le motif le plus intime et le plus profond de la Philosophie. La définition étymologique de la philosophie (amour de la Sagesse) n'est elle-même qu'une illustration de ce thème dans la pensée.

> Toute chose ou tout être prétendent à certaines qualités. Il s'agit de juger du bien-fondé ou de la légitimité des prétentions[5].

J'appellerai *structuralisme odysséen* le structuralisme défini par la double donne 1° d'une structure comme celle qui a été illustrée ci-dessus, 2° d'une relation, parmi les termes de la structure, entre des Prétendants et un Objet X qui sera dit *l'Enjeu* de la prétention.

Toutefois, la Quintessence, comparée à nos deux échelles originaires, n'est qu'une hypothèse. Et le thème des Prétendants est en lui-même indépendant d'une telle hypothèse. Nous devons même dès maintenant considérer une autre hypothèse, à savoir celle où l'Objet visé par les Prétendants ne serait autre que l'Essence la plus haute, celle qui se situe sur l'échelon le plus élevé de l' Échelle. Dans un tel cas nous serions devant un régime immanent de la Prétention. J'appellerai *Marelle* une échelle des Essences dotée ainsi d'un thème des Prétendants et où l'Objet des prétentions n'est autre que le dernier terme supérieur de l'échelle. La marelle des petites filles est une sorte de projection horizontale de cette échelle.

Le philosophème le plus connu de toute l'histoire de la philosophie[6] est une marelle:

Soleil
Astres
Corps
Ombres.

---

5. G. Deleuze, "Remarques", *in* Barbara Cassin (dir.), *Nos Grecs & leurs modernes*, Le Seuil, 1992, pp. 249-250.

6. Cf. Platon, *République*, début du Livre VII.

Mais que s'est-il passé ici ? Comment l'inventeur patenté des "arrière-mondes" peut-il avoir enfermé dans l'immanence le thème des prétendants qui ne demande qu'à l'outrepasser, comme un ressort trop comprimé ?

3. COMMENT PLATON EST DEVENU PLATONICIEN.

La source est dans le "problème délien" tel qu'il nous est rapporté par Plutarque. C'est Simmias qui raconte :

> Comme nous quittions l'Égypte, certains Déliens vinrent à notre rencontre près du Caire et demandèrent à Platon, en tant que géomètre, de résoudre pour eux un oracle inhabituel proposé par le dieu. L'oracle était qu' il y aurait un répit des maux présents pour les Déliens et les autres Grecs une fois qu'ils auraient doublé l'autel de Délos. Mais comme ils ne pouvaient pas imaginer la solution et qu'ils se débrouillaient ridiculement dans la construction de l'autel (car d'après ce qu'on sait de leur méconnaissance de la proportion qui part du doublement de la longueur, ils ne parvinrent pas à remarquer que lorsque chacun des quatre [!] côtés était doublé, ils effectuaient en réalité une multiplication par huit du volume), ils prièrent Platon de leur fournir son assistance face à l'énigme. Et lui, rappelant l'Égyptien, déclara que le dieu était en train de donner une chance aux Grecs au sujet de leur négligence dans leur éducation, comme s'il raillait notre ignorance et nous demandait de nous engager dans la géométrie, pas seulement comme passe-temps. Car certainement c'est une occupation qui n'est pas prévue pour un intellect inférieur et percevant la chose d'une manière engourdie, mais plutôt pour un intellect entraîné à la limite dans [la construction de] lignes afin d'y prendre deux moyennes dans une proportion, grâce auxquelles seulement la figure d'un corps cubique se trouve doublée en étant augmentée de la même manière pour chaque dimension. Ceci, [dit-il], Eudoxe de Cnide ou Hélicon de Cyzique l'obtiendraient pour eux ; toutefois ils ne devaient pas penser que c'était cela que le dieu souhaitait, mais plutôt qu'il enjoignait à tous les Grecs d'abandonner la guerre et ses malheurs et de s'associer aux muses, et aussi en apaisant les passions grâce au raisonnement et aux mathématiques, de vivre ensemble profitablement et sans se faire de mal[7].

Comme dans beaucoup d'anecdotes, il faut commencer par écarter l'âge du capitaine et quelques autres ornements. En fait, il nous suffit d'avoir la rencontre de Platon et d'un cube. De nouveau, il s'agit donc d'une vision.

---

7. Plutarque, "Le Démon de Socrate", *Moralia* 579 ad.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Qu'est-ce qu'a vu Platon sur le cube de Délos? La force de la vision platonicienne, c'est d'avoir vu d'un seul coup d'œil *ce qui se voit et ce qui ne se voit pas* dans un cube. Ce que Platon a vu sur l'autel de Délos, c'est qu'il est possible de voir un volume, de voir une surface, mais qu'il est impossible de voir une ligne ou a fortiori de voir un point. Le critère en est la définition platonicienne de la figure géométrique, à savoir qu'une figure est quelque chose qui enveloppe une couleur.

Cela signifie que sur le cube de Délos *Platon a vu passer dans le monde visible la frontière entre le monde visible et le monde intelligible.*

Platon est donc à sa manière un empiriste, et le platonisme une philosophie de l'immanence. Le spectre de la quintessence y est exorcisé. Tout se jouera désormais sur une échelle à quatre termes que j'appellerai *l'Échelle platonicienne* (ou Proportion platonicienne). Platon en a tracé l'épure dans l'Analogie de la Ligne qui termine le livre VI de *La République:*

Grand Supérieur
petit Supérieur

Grand inférieur
petit inférieur.

Pour comprendre ce qui s'est passé dans le problème délien, il faut rappeler que Platon a été disciple principalement de deux maîtres. Le plus connu est celui que rappelait Plutarque dans son titre: c'est Socrate, le philosophe au démon. Mais le même texte se tait sur l'ascendance pythagoricienne de Platon. La solution du Problème délien est en effet attribuée entre autres à Archytas de Tarente, pythagoricien de la seconde génération et qui fut le principal maître de Platon en mathématiques.

Notre seconde Échelle des Essences, par conséquent, celle qui est formée par la hiérarchie des Lieux géométriques, est un legs pythagoricien que Platon a reçu d'Archytas. Mais dans la version pythagoricienne, cette hiérarchie est une simple échelle à quatre échelons. Platon va couper en deux cette échelle en la regardant avec un œil formé à l'école socratique. Les questions de Socrate, "Qu'est-ce que la Justice?", "Qu'est-ce que la Vertu?", etc., sont deux fois des propédeutiques au platonisme. D'abord, parce que la Justice en soi ou la Vertu en soi font évidemment partie des choses invisibles, et ensuite parce qu'il en va de même pour tout objet visé par des questions de la forme "Qu'est-ce que?" (même si c'est par exemple comme dans l'exemple fameux du *Parménide*: "Qu'est-ce que la crasse en soi?"). Le Platonisme a donc reçu sa structure élémentaire le jour où Platon a vu l'échelle pythagoricienne avec un regard socratique. Et il y a même reçu davantage, puisque les thèmes d'interrogation socratiques (la Justice, la Vertu, le Bien, etc.) vont donner aux Prétendants les Objets dignes de leur Désir.

Toutefois, une structure peut en cacher une autre. Et nous devons encore faire un effort si nous voulons être platoniciens.

4. LE POINT NODAL DU PLATONISME

Une Proportion comme l'Analogie de la Ligne ne contient encore que le cadre d'exercices élémentaires sur le thème de la Mimésis: on dira par exemple que le rapport du Grand supérieur sur le petit Supérieur est égal au rapport du Grand inférieur sur le petit inférieur:

$$\frac{X}{x} = \frac{A}{b}$$

C'est le B-A, BA de l'Analogie, rendue endomorphe par un recoupement pratiqué en abyme. Il permet déjà de comprendre en quoi le Pythagorisme s'est dépassé dans le Platonisme. Pour les pythagoriciens, la série point-ligne-surface-volume n'était en fait que le redéploiement d'une série obtenue empiriquement dans l'ordre inverse: dans la réalité, en effet, nous ne rencontrons que des volumes, que nous analysons en surfaces, puis en lignes et enfin en points. Nous obtenons bien quatre termes à l'arrivée, mais c'est l'expérience brute qui nous a donné le point de départ, et la conclusion obtenue sur la Simplicité dans le point est donc tributaire de cette origine inductive. En termes deleuziens, on a commis le paralogisme qui menace constamment la métaphysique: expliquer le fondement par ce qu'il est supposé fonder. Dans l'Analogie platonicienne, au contraire, c'est le Rapport Supérieur qui se reflète dans le rapport inférieur. Platon indique ainsi quel est son propos face à ce que lui lègue le pythagorisme: transformer l'induction pythagoricienne (dialectique ascendante) en une Déduction platonicienne (Dialectique descendante).

Cela dans l'ordre des choses. Mais inversement, dans l'ordre des raisons, l'Analogie fournit le cadre d'une Procédure heuristique bien connue. Dans la Proportion X/A = b/c, du moment que les termes A b c sont connus, le terme X est déterminé lui aussi. C'est la méthode classique de la *Quatrième proportionnelle* que nous pouvons donc appeler aussi *Algorithme analogique.* Platon, comme plus tard Witgenstein, peut ainsi se permettre de laisser à son lecteur "ce qu'il peut faire"[8]. L'exemple-type en

8. Wittgenstein, *Remarques mêlées,* trad. TER, p. 92. Cf. J.-C. Dumoncel, "Le mobilisme mathématique du second Wittgenstein" *in* Renée Bouveresse-Quillot (dir.), *Visages de Wittgenstein,* Beauchesne, 1995, pp. 281-284.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

est l'Analogie de la Ligne, où la série *Ombre de* carré, *Corps* carré, Carré *en soi* étant donnée (dans les rôles c, b, A, respectivement) il ne reste plus qu'à trouver l'objet X de la Dialectique: *l'Élévation au* carré (= Puissance 2). Le principe en était divulgué un peu plus tôt *(République* 428 a):

> Si de quatre choses nous en cherchions une, en n'importe quel sujet, et que dès l'abord elle se présentât à nous, nous en saurions assez; mais si nous avions d'abord connaissance des trois autres, par cela même nous connaîtrions la chose cherchée, car il est évident qu'elle ne serait autre que la chose restante.

Cependant, une telle Analogie mimétique nous cache encore ce sur quoi se noue la totalité du platonisme. C'est, comme l'a vu Deleuze[9], la thèse d'une *dualité interne* à la Mimésis elle-même. L'"imitation", dans la pensée de Platon, peut signifier soit la *Participation,* soit la *Simulation.* La Participation est la forme de l'imitation qui se déroule sur l'Échelle dont nous avons maintenant retracé la généalogie. Nous pouvons l'appeler imitation "verticale" (ou mimésis du mât). La Simulation est l'imitation qui s'écarte plus ou moins de cette orientation verticale. Nous l'appellerons imitation "oblique" (ou mimésis du manchon [?] s'écartant plus ou moins de la verticale suivant la force du vent). Nous appellerons point nodal du platonisme le point sur lequel se croisent les deux axes de la Mimésis. C'est ce croisement que Platon lui-même a symbolisé sous la forme d'un *khi* couché (*Timée,* 36 bc) dont l'une des branches est horizontale tandis que l'autre définit l'Obliquité (figure 1).

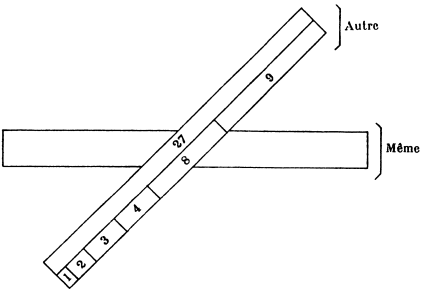


Fig. 1
Le Khi couché de Platon

(J'appellerai *grammatologie géométrique* la méthode qui consiste à symboliser une construction géométrique par une lettre qui en donne le schème.)

9. G. Deleuze, *Différence et Répétition,* PUF, 1968, pp. 82-89.

La *dualité* de la Mimésis ainsi définie est l'indice d'un véritable *drame* qui se joue sur le problèmes des Prétendants. Et chacun des deux axes, de surcroît est porteur d'une difficulté notoire.

La Participation platonicienne prend son sens à partir de la relation *avoir part,* explicitée dans la forme *x a part à Y,* où la variable *Y* prend ses valeurs parmi les Enjeux de la prétention (le Bien, le Beau, etc.) tandis que la variable *x* a pour domaine de variation l'ensemble des prétendants. L'échelle où se déploie la relation permet par ailleurs d'ordonner les prétendants: il y a ce qui a part *en 1er lieu,* puis *en 2e,* etc. (1er "etc." ne devant pas aller, d'ailleurs, plus loin que le 4e). Et c'est ici que se situe ce qu'il faut appeler le *paradoxe de la participation platonicienne,* impliqué dans la solution que Platon va donner à son problème des prétendants, à savoir la théorie des Idées.

Soit par exemple le thème du lit. Ce qui est installé par Platon à la place Y de l'Enjeu, le "lit de Dieu", c'est en effet l'Idée du lit. Or à la question de savoir ce qui a part en premier lieu à l'Idée de lit (avant le lit de l'ébéniste et ses copies possibles), la réponse de l'idéalisme platonicien, c'est qu'il s'agit de l'Idée de lit elle-*même* (dont tous les autres lits ne sont que des copies). Ainsi l'idée de lit (la simple quiddité commune à tous les lits, qui fera plus tard l'objet de la Querelle des Universaux) est-elle promue *Idéal du lit* ou "Lit en soi". Cela signifie que l'unique lit réel est l'Idée de lit.

La simulation, de son côté, est illustrée ici par la peinture. Tandis que l'Ébéniste prend l'Idée de lit pour modèle, le modèle du peintre est donné par le lit de l'ébéniste. Et on ne saurait coucher dans le lit du tableau. Le lit du peintre n'est qu'un simulacre. Il faut donc pour situer la simulation un second axe, distinct de celui où a lieu la participation, et qui s'écarte donc de la verticale suivant une direction oblique plus ou moins divergente.

Or la mimésis ainsi écartelée va présenter sur chacun de ses deux axes une difficulté notoire et caractéristique de l'axe en question.

Sur l'axe des Participations, la thèse qui fait de l'Idée de lit *le seul véritable* lit exige d'abord que l'idée de lit *soit* (tout simplement) un lit. Or cette assertion se heurte à une objection immédiate. On couche dans un lit (si grossier ou mal fait soit-il) mais (si loin qu'on pousse l'idéalisme) on ne saurait coucher dans l'idée de lit (pas davantage que dans le lit en peinture). L'idée de lit signifie ce qui est exemplifié par tous les lits, mais cela même exclut qu'elle soit elle-même un lit. Tout le platonisme est donc fondé sur une méprise grammaticale. Le paradoxe de la doctrine des "formes exemplaires" se réduit à un cas de ce que la philosophie analytique appelle *category mistake.* La doctrine des Idées sombre dans le *non-sens.* Le premier à s'en apercevoir n'est autre qu'Aristote.

L'axe des Simulations, de son côté, désigne une autre difficulté, non plus cette fois-ci d'ordre logique mais d'ordre mathématique.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Sur le problème délien de la duplication du cube, en effet, trois solutions[10] se sont immédiatement confrontées: non seulement la solution de Platon mais la solution de son maître Archytas de Tarente et la solution de Ménechme, un disciple de l'Académie.

Quelle que soit la valeur des autres réponses concevables, la solution de Ménechme s'est révélée d'une importance capitale puisqu'elle signifie la découverte des sections coniques — dont le contrepoint avec le calcul variationnel s'étend sur toute l'histoire des mathématiques à la manière d'un *Filum Ariadnes* dédoublé. C'est ici que se rencontre une énigme notoire qui forme un point obscur dans l'histoire des mathématiques: l'hostilité de Platon à la solution de Ménechme.

Or si nous prenons comme repère le drame interne qui anime aux yeux de Platon la question de la Mimésis, une telle hostilité devient immédiatement compréhensible. Le cône de révolution que viennent intercepter les sections coniques est en effet obtenu, à partir d'un axe vertical, en inclinant d'abord une autre droite qui va s'écarter de cet axe, appelée *génératrice* du cône, de sorte que cette génératrice prenant appui sur une ligne circulaire dont le centre est sur l'axe, et dont le plan perpendiculaire est à l'axe, appelée *directrice* de la construction, c'est alors la révolution de la génératrice guidée par la directrice qui engendre le cône. Dans la construction de Ménechme, par conséquent, l'axe du cône et sa génératrice n'apparaissent pas seulement comme deux éléments solidaires, mais l'axe n'est là que pour porter la génératrice qui l'intercepte et qu'il fait tourner en jouant le rôle auxiliaire du gond. Par conséquent, la construction de Ménechme fait pis qu'annuler la différence entre Participation et Simulation: elle subordonne l'axe vertical des Participations à l'axe oblique des Simulations. Elle est une Sophistique en habit géométrique[11].

D'où la question de savoir comment Platon traite pour son propre compte le problème créé par l'obliquité de la Simulation et de l'Autre respectivement à la Participation du Même.

La réponse de Platon aux deux difficultés différentes que lui créent la Participation et la Simulation va leur être donnée par une source unique. Il suffit de regarder. La réponse est dans le ciel (d'où le jeu de mots sur *ouranos,* le ciel et *oratos,* le visible[12]).

5. DANS LE SANCTUAIRE DE LA PARTICIPATION

Il y a en Platon un auteur borgésien. Platon a condensé lui-même le Platonisme en un seul mot qui est en quelque sorte le Sésame de son

---

10. Pour un exposé détaillé de ces trois solutions, cf. la note de Robert Baccou dans sa traduction *La République,* Garnier, 1966 : note 492, G. F., pp. 452-457.

11. Rétrospectivement, nous pouvons donc y voir le schème de la conciliation deleuzienne entre Platonisme et Sophistique.

12. Platon, *République,* 509d.

propre système. A la fin du livre VI de *La République,* juste avant (509 c) de dresser l'Analogie de la Ligne puis de se lancer dans le Mythe de la Caverne, Platon fait pousser "de façon comique", par l'interlocuteur de Socrate, un véritable cri: "Apollon!". Cet "Apollon!" là semble être une des nombreuses exclamations pieuses qui ponctuent le texte platonicien. Mais, replacé dans son contexte, il se révèle remplir une fonction symbolique sans équivalent. Si l'on clique[13] sur "Apollon" ici, c'est le fil directeur du Platonisme dans son entier qui va s'y révéler tendu au lecteur.

Platon vient en effet (en 508) de poser l'Analogie qui en dit un peu plus qu'"Apollon" et contient le résumé de son système: "Le Bien est dans le Lieu intelligible à l'égard de l'intelligence et des intelligibles ce que le Soleil est dans le Lieu visible à l'égard de la vue et des visibles".

Soit:

$$\frac{\text{Bien}}{\text{intelligibles}} = \frac{\text{Soleil}}{\text{visibles.}}$$

Mais que signifie, dans cette égalité de rapports, le rapport explicatif, c'est-à-dire le rapport connu du Soleil aux corps visibles?

Le Soleil, lui-même vient d'être introduit comme le dieu de *l'élément lumière* (507 e). La lumière se donne d'abord, en effet, comme l'élément commun au Soleil et aux corps visibles. Mais cet élément commun est distribué différemment sur les termes de la hiérarchie. Les corps visibles (comme la Lune dont il va être question en 516 a) ne sont en effet visibles que parce qu'ils reçoivent la Lumière du Soleil. Tandis que le Soleil est le Lumineux en soi. Le Lieu visible (ou genre du Visible) est donc divisé en deux niveaux entièrement hétérogènes qui sont celui de la Matière et celui de la Lumière. Les corps matériels comme la Lune, s'ils sont qualifiés par la lumière, ne le sont (naturellement) que parce qu'ils participent de la Lumière propre au seul Soleil[14]. Mais le Soleil, quant à lui, possède la Lumière par lui-même. Ainsi se déploie le modèle physique de la Participation. Le Soleil est ce qui participe de la Lumière *en premier lieu.* Mais s'il participe de la lumière en premier lieu, c'est parce qu'en fait il *est* la Lumière. Et la Matière ne participe de la Lumière qu'en second

13. Par "cliquer sur X" nous entendons ici faire apparaître le plus petit contexte (de X) pertinent sur la recherche en cours (et qui à son tour va contenir le terme Y sur lequel il conviendra de cliquer pour obtenir la suite en faisant progresser la recherche).

14. Le feu étant une sorte de "soleil" artificiel, suivant la nouvelle hiérarchie dégénérescente que développera le mythe de la Caverne.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

lieu (comme la lune éclairée par le soleil), puis en troisième lieu (comme le paysage éclairé par le clair de lune), etc. Par conséquent, le rapport Lumière/Matière fournit chez Platon un véritable modèle physique de la Participation. La lumière *étant* lumineuse par elle-même, avant de *partager sa propre luminosité* en rendant lumineuses les autres choses, le *phénomène* de la lumière démontre qu'un attribut *peut* être qualifié par lui-même avant même de qualifier d'autres choses et *doit* même s'illustrer ainsi lui-même avant de transmettre cette qualification à ces autres choses.

Le raisonnement de Platon se règle donc ici sur le principe *ab esse ad posse consequentia valet.* Ce qui est réel doit d'abord être possible. Ainsi l'objection grammaticale d'Aristote est-elle invalidée à l'avance. Elle ne fera qu'exprimer une résistance résiduelle du sens commun devant les paradoxes qui sont inscrits au cœur même du réel et déposés jusque dans notre caverne pour nous en indiquer la sortie – à tâche pour nous de voir ces paradoxes *comme* des énigmes surchargées de sens.

6. LE JOUG DE LA PARTICIPATION JETÉ SUR LA SIMULATION

Face au défi que constitue pour lui l'invention mathématique de Ménechme, la réponse de Platon va consister à développer les autres indications de son modèle solaire. Le paradoxe de la Participation trouvait sa solution en immobilisant le Soleil au zénith, lorsque son rôle de source lumineuse débordante devenait patent. La réponse à Ménechme va être obtenue en regardant le Soleil dans son *mouvement* (apparent)[15].

Respectivement à l'Équateur céleste qui donne ici l'Horizontale, le Cercle de l'Écliptique est ce qui détermine l'inclinaison propre à l'Oblique. Dans le modèle platonicien, l'Équateur céleste détermine donc le Cercle du Même, tandis que le cercle de l'Écliptique détermine le Cercle de l'Autre.

Si Platon en restait là, il n'aurait fait que fixer la difficulté sur un modèle astronomique. Mais dans le *Timée,* Platon va produire une véritable Généalogie[16] de ce qui est ainsi donné dans l'expérience. D'où la nouvelle échelle platonicienne où se succèdent

Le centre du cercle horizontal
Le cercle horizontal
Le cercle horizontal coupé du cercle oblique
La sphère encerclée par les deux cercles,

15. Cf. Luc Brisson, Introduction à sa traduction du *Phèdre,* pp. 39 et 40.

16. Nous ne pouvons que renvoyer ici le lecteur au Diagramme 5 dans notre étude sur "La Théorie platonicienne des Idées-Nombres", *Revue de Philosophie ancienne,* n° 1, 1992, p. 25, avec le commentaire explicatif pp. 24-26.

schème géométrique sur lequel est construite toute la Cosmologie du *Timée:*

Éternité
Temps = Image mobile de l'éternité
Âme du monde
Monde animé.

Dans cette généalogie, le cercle oblique de l'Autre n'apparaît que comme parasitant le cercle horizontal du Même (du temps cyclique), à partir du troisième degré de la Dialectique descendante qui est celle de la Participation (à l'Éternité). Ainsi la Simulation est-elle entièrement jugulée par la Participation. C'est l'Échelle entière de la Participation qui assigne sa place à la Simulation et se la subordonne à titre d'incident diagonal et différé, intervenant seulement à partir de l'échelon qui lui est désigné pour entamer la moitié inférieure.

Mais ce n'est là que le parachèvement d'un principe organisateur plus général et même totalement général.

7. RADIOGRAPHIE DU PLATONISME

C'est en fait l'œuvre entière de Platon qui se trouve construite sur une subordination de la Simulation à la Participation. Du point de vue du schématisme géométrique, cette subordination est obtenue par un procédé méthodique très simple. C'est une question d'ordre. Il suffit de faire intervenir d'abord l'Axe vertical de Participation, scandé en tant qu'Échelle pourvue exactement de ses quatre échelons. Et lorsque cette échelle est dressée, alors seulement l'oblique propre à la Simulation est admise à intervenir. De cette manière, au lieu que la direction oblique obtienne un second axe, concurrent de l'axe vertical et s'étendant ainsi sur toute la hauteur du schématisme, la pente propre à la simulation est déchiquetée d'après l'échelle de la participation et n'obtient que des *interceptions* partielles de l'axe vertical – autant au plus qu'il y a d'échelons sur l'échelle.

Or ce procédé se trouve déjà mis en œuvre dans la construction de l'*Ion.* Ce petit dialogue est développé (fig. 2 au verso) sur l'ambiguïté du mot "art".

D'un côté il y a l'art poétique et de l'autre il y a l'art médical symbolisable par son Caducée. Mais l'Art du Poète va lui aussi recevoir concurremment son Symbole. C'est l'Allégorie de la Pierre d'Héraclée, chaîne magnétique de quatre Anneaux où se transmet de haut en bas une seule et même Aimantation, symbole de "l'inspiration" poétique. Ainsi, c'est la Dialectique descendante de l'Enthousiasme que Platon décline ici en tant

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

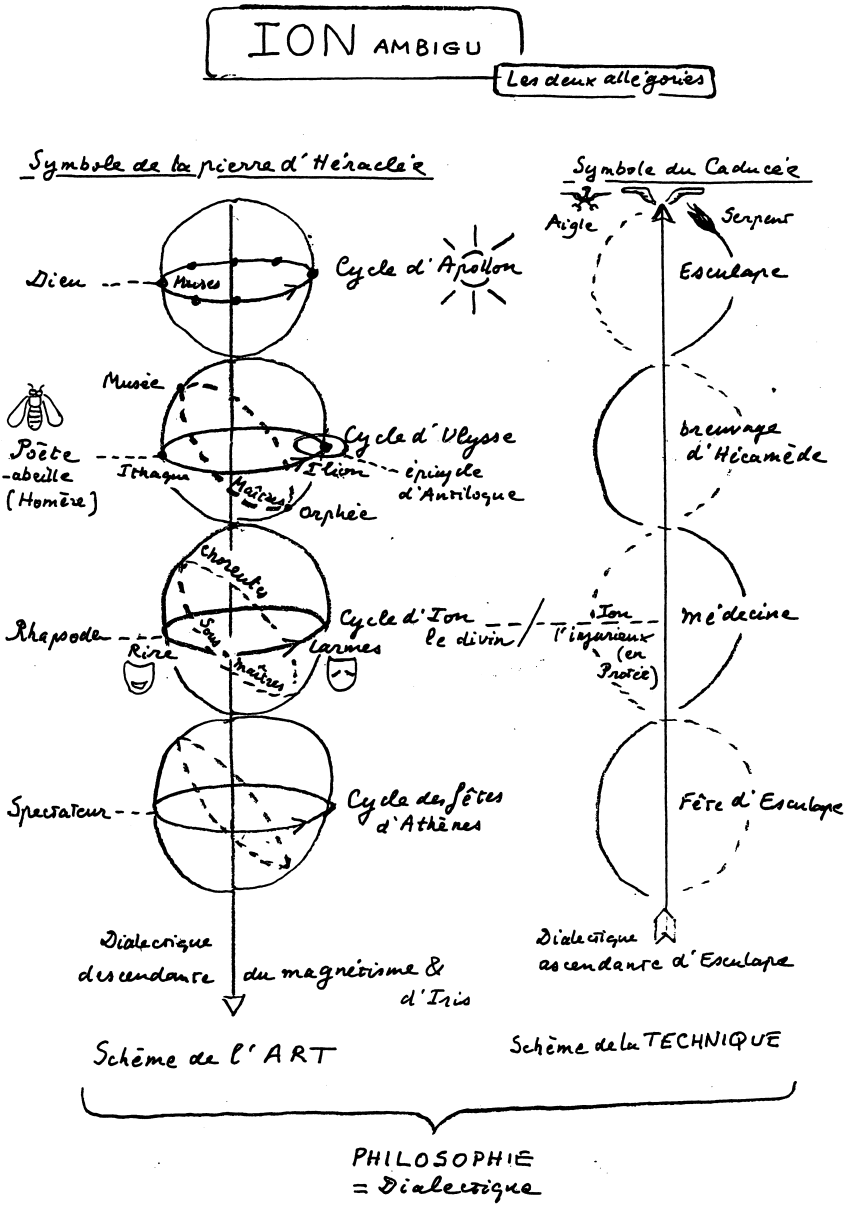


Fig. 2
La Vie des Grecs dans l'Ion de Platon

que Participation par contagion. Les quatre anneaux de l'unique aimantation déterminent de la sorte l'Enthousiasme qui, parti du Dieu lui-même qu'il emplit, gagne d'abord le Poète, puis le Rhapsode, et enfin le Public des Panathénées. Conformément au principe de la Participation, l'enthousiasme est ici participé ou partagé en premier lieu par le Dieu lui-même. C'est la plénitude même de l'enthousiasme dans la vie divine qui, devenant surabondance, acquiert un pouvoir d'aimantation et se communique ainsi à la suite entière de la chaîne. Conformément au principe de Simulation, intervient une direction oblique: au niveau du Rhapsode, les "maîtres et sous-maîtres de chœur" sont "attachés obliquement aux anneaux qui tiennent à la Muse" elle-même, sur le modèle fourni au niveau du Poète par Musée ou Orphée. Dans le cadre ainsi défini, si nous cliquons successivement sur les différents anneaux, nous voyons surgir progressivement le rôle entier de la Poésie dans la Vie des Grecs (avec en particulier le rôle pédagogique d'Homère) jusqu'au rôle de la foule des fêtes accourue à l'occasion des Panathénées.

Dans le mythe d'Er sur lequel se clôt *La République,* l'Axe de la Participation est fourni par le modèle machinique du Fuseau[17]:

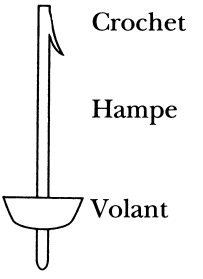


Fig. 3.
Le Fuseau des Grecs

Cet axe est scandé ensuite par les quatre personnages ou pièces[18] du processus machinique:

Nécessité
Filles de la Nécessité
Cercle extérieur & cercles intérieurs
Jante & Volant du Peson inférieur.

17. Plato, *The Republic,* trad. Desmond Lee, Penguin, 1987, p. 404.
18. Cf. J. Adam, *The Republic of Plato,* 1902, 2e éd. avec une Introd. par I. A. Rees, Cambridge, 1963.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

L'intervention de la direction oblique propre au principe de Simulation est donnée par l'enroulement hélicoïdal des fibres[19] sur la hauteur du fuseau:

Fig.4.
Le Fuseau garni

Si l'on superpose ces trois indications, c'est-à-dire si le modèle oblique est astreint comme prévu à la multiplicité quadruple de l'échelle platonicienne, on obtient le Schème du Mythe d'Er en dialectique descendante[20] avec ses quatre degrés correspondant terme à terme à la cosmologie du *Timée:*

Axe de la Nécessité	Éternité
Cycle des Moires	Temps = Image mobile de l'éternité
Cycles du Même & de l'Autre	"Âme" du Monde
Monde (hémisphère des Fixes & cycles planétaires)	Monde animé

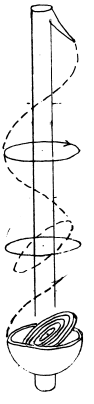


Fig. 5
Le Mythe d'Er & l'Univers du *Timée*

19. Roger Bridgman, *La Technologie,* 1995, trad. NRF, 1995.
20. Pour la double dialectique descendante et ascendante, cf. J.-C. Dumoncel, *Le Pendule du Docteur DeIeuze,* EPEL, 1999, pp. 53-56.

C'est par conséquent un seul et même schéma de construction qui est à l'œuvre sur toute la production de Platon[21], qu'il s'agisse des petits dialogues du début (comme l'*Ion*), des dialogues de la maturité (comme *La République*) ou des derniers dialogues (tels que le *Timée* ou, comme nous allons le voir, le *Phèdre*).

8. LA STRUCTURE TEXTUELLE DU PHÈDRE

Si le *Phèdre* de Platon occupe une place distinguée parmi tous ses dialogues, c'est que Platon ne se contente pas d'y tramer comme à l'accoutumée sur la même trame.

Le *Phèdre* est dominé par deux symboles ailés: d'abord les Ailes du Désir (252 bc, 251 a, 246 d et 249 c) puis l'Ibis comme emblème sacré du dieu Theuth (247 c).

C'est ainsi que la partie proprement philosophique (sur le Beau et le désir du beau) s'y double d'une partie méta-philosophique (portant par exemple sur l'écriture chez le philosophe).

La question du rapport entre l'écriture et la parole est destinée à introduire la question du rapport entre l'enseignement écrit de Platon et son enseignement oral. Ce rapport est double[22]: (1) L'enseignement écrit et l'enseignement oral de Platon ont le même contenu, (2) La seule différence est que l'enseignement écrit s'exprime dans la triple forme de la discussion, du mythe et de la machine symbolique, alors que l'enseignement oral prend une forme purement abstraite comme théorie des "Idées-Nombres". Ce qui rend d'autant plus intriguant de savoir quelle est l'unique méthode qui permet à Platon de donner ces deux enseignements.

Dans le *Phèdre,* non seulement Platon applique sa méthode coutumière, lisible par comparaison avec les autres œuvres, mais il révèle comment cette méthode n'est autre que celle qu'il nomme Dialectique.

Respectivement à la question de l'Amour – qui est le sujet du *Banquet* – le *Phèdre* commence par trois Discours en compétition sur un problème pratique: vaut-il mieux accorder ses faveurs à celui qui aime ou à celui qui n'aime pas?

Les deux premiers discours soutiennent paradoxalement qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas. Ils sont prononcés respectivement par Phèdre (un des protagonistes du *Banquet*) puis par Socrate. Mais ils sont attribués le premier à Lysias (277 c), le second à

---

21. Pour une chronologie récente des dialogues platoniciens, cf. Richard Krant (éd.), *The Cambridge Companion to Plato,* 1992, rééd. 1997, p. xii.

22. Cf. J.-C. Dumoncel, "Théorie du Schématisme universel : Platon, Leibniz, Bergson, Deleuze", *Exposé,* n° 2.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Phèdre (242 d-e). Le troisième discours est la Palinodie (243 ab) soutenant qu'il vaut mieux au contraire accorder ses faveurs à celui qui aime. Elle est prononcée par Socrate mais attribuée à Stésichore (244 a).

Ainsi Socrate est-il placé dans le rôle type du Sophiste qui, sur un problème donné, se trouve capable de soutenir aussi bien la Thèse et l'Antithèse, en s'excluant ainsi de la Philosophie comme recherche de la Vérité. Toutefois, dans la bouche de Socrate, les deux réponses opposées ne sont nullement des résultats de la Rhétorique. Elles sont toutes les deux des fruits de la Dialectique (266 b) et correspondent même à la division canonique de celle-ci en deux moments: la dialectique ascendante et la dialectique descendante, avec leurs "deux procédés" respectifs (265 cd) de Synthèse et d'Analyse, permettant d'une part une "vue d'ensemble" (265 d) et d'autre part une division "suivant les articulations naturelles" (265 de).

Mais cette célèbre distinction *méthodologique* risque fort de nous cacher ce qui est ici l'essentiel, à savoir une dualité qui est propre à son *objet*, c'est-à-dire l'Amour lui-même. C'est la dualité qui oppose un amour "de senestre" à "une espèce divine d'amour" ou amour de dextre. Cela signifie que l'exploit dialectique accompli par Socrate et qui le conduit dans la proximité la plus compromettante avec le Sophiste est fondé finalement sur une ambiguïté qui n'est autre que celle propre à l'Amour ou à Éros en personne[23].

C'est à partir de cet arrimage de la méthode sur son objet, qu'il est possible d'aborder convenablement la partie métaphilosophique du *Phèdre*. Celle-ci culmine à partir d'une confrontation (278 bd) où Lysias, Homère et Solon, en tant qu'auteurs divers de discours, se trouvent placés en face de Socrate, avec Isocrate comme personnage supplémentaire (278 e-279 b).

Les rôles que doivent illustrer les quatre premiers (278 de) sont, dans l'ordre du texte, les arts du *philosophe*, du *poète*, du *rhéteur* et du *législateur*. On remarque ici que l'ordre des notions ne correspond pas à l'ordre des illustrations et que, d'abord, Socrate qui parle mais ne se nomme pas est en quelque sorte remplacé ironiquement par Isocrate.

C'est que les trois derniers rôles, s'ils étaient laissés à eux-mêmes quant à ce qu'ils écrivent, se trouveraient réduits (278 d) à "le tourner dans tous les sens", à "faire des coupures" et à "coller des morceaux les uns aux autres". Ce couper-coller trouvait son illustration paradigmatique dans l'épitaphe de 264 d, quatrain dont les quatre vers sont supposés permutables à volonté. Cela indique au lecteur que les quatre exemples et les quatre rôles de la conclusion présentés dans le désordre doivent trouver leur ordre bien fondé.

Le fondement de cet ordre n'est autre que l'échelle des Quatre Délires telle qu'elle est déployée dans la Palinodie (244 a-245 b) mais sur-

---

23. Cf. *Le Banquet*, dans le discours de Diotime.

tout telle qu'elle est récapitulée (265 b) avant l'exposition de la Dialectique. Cela donne en dialectique descendante:

Délire d'Éros
Délire des Muses
Délire de Dionysos
Délire d'Apollon.

(Dans cette échelle, les deux échelons du bas composent ce qu'on pourrait appeler le segment "nietzschéen" du platonisme. Plus exactement il s'agit d'un "manchon" de Nietzsche dans lequel est à demi dissimulé par le bas l'axe de Platon.)

Toutefois, entre ces deux occurences (en 252 c-253 c) il est indiqué d'abord que celui qui "fait partie du cortège de Zeus" est quelqu'un qui "est capable de supporter avec la fermeté la plus grande le poids du dieu ailé" tandis que "ceux qui furent les serviteurs d'Arès" donnent dans un comportement déréglé "quand Éros vient à s'emparer d'eux". Cela signifie que sous la domination d'Éros et des Muses qui sont placés sur les deux échelons supérieurs (248 d) le couple Zeus-Arès entre en compétition avec le couple Dionysos-Apollon[24] pour l'occupation des deux échelons inférieurs. Par conséquent, on obtient finalement la hiérarchie

Éros
Les Muses
Héra & Zeus
Arès.

Une fois indiqué ce repère, il nous donne l'ordre cherché pour nos quatre exemples (avec Isocrate comme exemple-ludion ou sujet virtuel pour brouiller encore la hiérarchie):

Socrate
Homère
Solon
Lysias.

24. Nous suivons ici la lecture de Léon Robin dans sa traduction de la *Pléiade* (tome 2, p. 44), non pour les raisons conjecturales de sa note 3 (p. 1415) mais pour des raisons structurales. La double division de l'échelle platonicienne en deux puis en quatre impose que les symboles y aillent par couples (ici Zeus/Arès et Dionysos/Apollon). D'autre part, les symboles y fonctionnent comme synecdoque (Zeus pour Zeus-Héra) ou par groupes (les Muses). Par conséquent, l'apparition des Bacchantes comme chorus impose effectivement qu'on place en leur centre leur dieu tutélaire : Dionysos.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

D'où finalement l'échelle des fonctions illustrées respectivement par ces personnages:

Le Philosophe
Le Poète
Le Législateur
Le Rhéteur ou Sophiste.

Cette hiérarchie est évidemment une nouvelle Échelle de Participation. Cela signifie que Platon est parvenu ici à résoudre intégralement trois problèmes qu'il a réussi d'abord à réduire à un seul: il s'agit du rapport entre le Philosophe, le Poète, le Politique et le Sophiste. La solution est implacable: le Poète, le Politique et le Sophiste ne font que participer respectivement en deuxième position, en troisième et en quatrième à ce dont le Philosophe participe en tout premier lieu. Et sur cette échelle, Isocrate illustre le cas de celui qui, partant du niveau de Lysias est "poussé par un élan plus divin" pour produire "des œuvres plus hautes" (279 a) en franchissant les trois échelons situés sous Socrate. La sophistique, en particulier, n'est que le dernier degré de la philosophie. La rhétorique a été ainsi phagocytée par la dialectique. C'est la victoire que Socrate annoncait à l'avance lorsque (261 b puis d) aux trois maîtres de la sophistique, Gorgias, Thrasymaque et Théodore, il oppose trois orateurs légendaires: Ulysse, Nestor et Palamède d'Élée. Ce sont les trois nouveaux noms que reçoivent les sophistes quand ils sont enrôlés dans la philosophie. Il y a là l'origine platonicienne d'un lignage qu'il faut appeler celui de *l'éclectisme méthodique* et assimililateur, capable d'absorber même l'adversaire, et dont les deux grands diadoques seront Leibniz et Deleuze[25].

Toutefois, non seulement la métaphilosophie n'est là que pour éclairer la philosophie, mais l'échelle des participations dans la pensée (philosophique ou autre) ne fait que refléter l'échelle des participations dans l'Être (suivant le modèle posé par l'Analogie de la Ligne). Par conséquent, dans le *Phèdre* toutes les allées et venues de l'inquiétude métaphilosophique ne doivent être considérées que pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des manières de tourner autour du pot (pour *promener* les commentateurs qui doivent être promenés). Et le pot, c'est la question du Désir, qui est elle-même subordonnée par Platon à une autre: la question de la Vie.

9. RADIOGRAPHIE DU PHÈDRE

Le *Phèdre* de Platon est tout entier construit sur une Allégorie de la Vie dans l'échelle de laquelle se déroule un mythe de l'Amour ou du

25. On peut dire que Deleuze absorbe le platonisme comme Leibniz absorbe l'empirisme de Locke et comme Platon absorbe la sophistique.

Désir. C'est cette double dialectique qui est exposée dans la Figure 6 ci-dessous

LES VIVANTS & LEURS VIES

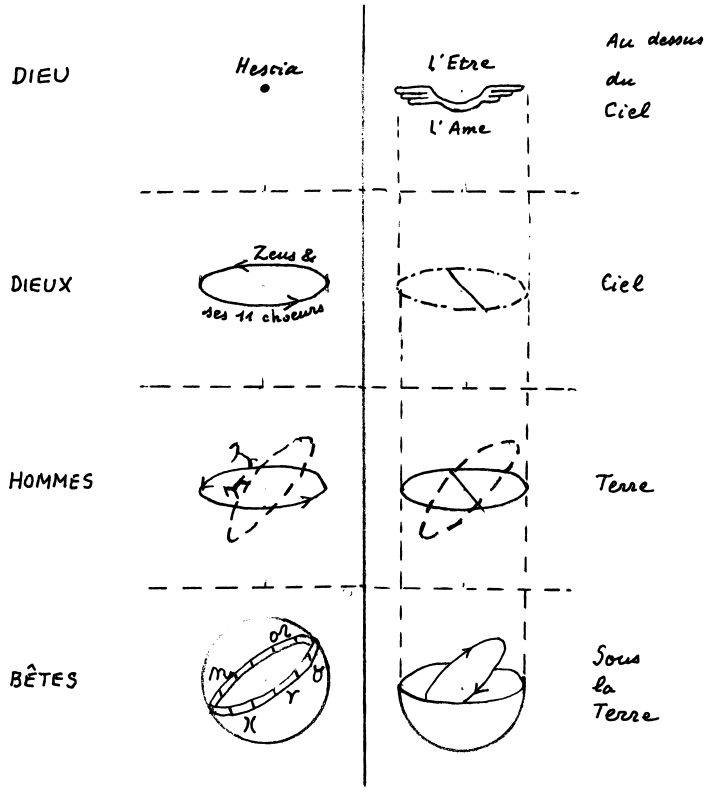


Fig. 6
La structure symbolique du *Phèdre*

Platon part ici d'une division des corps (245 e) : "tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé, mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela que consiste la nature de l'âme". L'âme est ainsi, selon Platon, *ce qui fait la différence* entre les corps inanimés et les corps animés. Et l'âme est donc définie par Platon comme *ce qui anime le corps* (au plan phénoménal), mais cela parce qu'elle est d'abord (au plan nouménal) *ce qui s'anime soi-même ou* "ce qui se meut soi-même" (245 e). Or cela signifie que la question de "l'âme" ne fait qu'un avec la question de la *vie*[26]. Elle est l'application, à la question de la vie, du schème de la Participation.

26. La définition qui vient d'être formulée intervient dans une démonstration de l'immortalité qui applique la doctrine de la participation et qui forme système avec celle du *Phédon*.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Aussi l'allégorie qui est introduite par cette définition de l'âme a-t-elle pour objet une *division des vivants* — division qui, comme toujours chez Platon, est une hiérarchisation obtenue par sélection progressive.

Le principe (246 bc) en est la capacité pour l'âme de se mouvoir à toutes les hauteurs possibles de cette échelle hiérarchique. D'une part "l'âme circule à travers la totalité du ciel, venant à y revêtir tantôt une forme, tantôt une autre". "C'est ainsi que, quand elle est parfaite" l'âme "chemine dans les hauteurs". Mais d'autre part, l'âme peut aussi être "entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit agrippée à quelque chose de solide". Alors, "elle prend un corps de terre qui semble se mouvoir de sa propre initiative grâce à la puissance qui appartient à l'âme".

Sur le fond fourni par cette possibilité, pour l'âme, d'intervenir à toutes les hauteurs du cosmos, Platon procède alors à une définition qui va dominer toute l'allégorie, la *définition du vivant* (246 cd).

Un vivant est un tout "qui a une âme" et "qui a un corps". Tous les vivants sont par conséquent corporels. Et c'est ici qu'intervient une première division: ou bien l'âme et le corps sont "tous deux naturellement unis pour toujours" et le vivant est alors un *immortel* d'"existence lumineuse" (256 d); ou bien le corps est seulement "fixé" à l'âme[27] et le vivant obtenu est un *mortel* (doté d'un "corps de terre"). En tant qu'allégorie de la *Vie,* le mythe décrit donc d'abord "la vie des dieux" puis celle des "autres âmes" (248 e).

La "race des dieux" de son côté comporte *douze sections.* Et c'est ici qu'intervient la seconde division. D'une part, il y a la *section d'Hestia* qui "reste dans la demeure des dieux, toute seule". D'autre part, il y a "l'armée des dieux et des démons rangés en onze sections".

Chez les mortels (249 b) "l'âme d'un homme peut aller s'implanter dans le corps d'une bête et inversement celui qui fut un jour un homme peut de bête redevenir un homme". Les mortels se divisent donc principalement en hommes et en bêtes.

Ces divisions étant effectuées, Platon procède à la déclinaison de la Vie selon la Participation.

Cette déclinaison est appuyée comme toujours sur un schème géométrique:

Hestia immobile définit un *centre* sur l'échelon supérieur.

Les dieux suivent le *cercle* (horizontal) qui a ce centre (ou sa projection) pour centre sur le deuxième échelon.

Les hommes, sur le troisième échelon, sont pris entre le cercle horizontal du bon cheval et le cercle montant et descendant du mauvais cheval qui "tantôt s'élève, tantôt s'abaisse" (248 a). On retrouve donc ici l'opposition entre le cercle du Même (horizontal) et le cercle (oblique) de l'Autre.

---

27. Comme l'huitre à sa coquille (250 c).

Les bêtes sont placées au quatrième échelon sur le cercle oblique du Zodiaque.

Ce quatrième échelon n'est obtenu qu'en faisant jouer le principe de la quatrième proportionnelle. Platon donne un luxe de détails sur la vie des Dieux et la vie des Hommes alors que les Bêtes sont seulement citées comme extrémité inférieure de l'Échelle. L'algorithme analogique fournit l'élément manquant. Puisque le cercle de l'Autre est défini à partir du cercle de l'Écliptique portant le baudrier du Zodiaque[28], ce sont les signes du Zodiaque[29] sur leur cercle qui définissent ici un cycle des Bêtes.

C'est donc bien le parallèle avec le *Timée*[30] qui permet de dégager la structure principale du *Phèdre:*

Phèdre	*Timée*
Hestia immobile	Vivant éternel
Cercle des Dieux	Cercle du Temps
Double cycle des Hommes	Double cercle de l'Âme du Monde
Cycle zodiacal des Bêtes	Monde animé par le double cercle

Ce parallèle permet aussi d'exposer la Théologie platonicienne. Il y a bien un Dieu de Platon comme il y a un Dieu d'Aristote. Ce qui peut empêcher de le voir, c'est la volonté de trouver à tout prix chez Platon une simple anticipation du Dieu créateur de la Bible. D'où la confusion du "Dieu" de Platon avec le Démiurge du Timée. Mais dans le *Timée,* la place que l'échelle platonicienne réserve à Dieu est occupée non par le Démiurge mais par *le Vivant Éternel* dans la position de l'Éternité. Et le *Phèdre* ne fait que lui donner son nom: Hestia. Le second obstacle à la compréhension de la théologie platonicienne est donc le préjugé phallocentrique d'après lequel le nom de Dieu ne peut être qu'au masculin. Le Dieu de Platon est une Déesse. Plus généralement, la Place de Dieu définit dans la dialectique platonicienne l'Inconnue par excellence qui peut recevoir divers Noms ou Symboles intervenant comme autant de masques. Dans le mythe de la Caverne, c'est le Soleil. Et dans l'Ion, c'était Apollon en tant que Dieu solaire. Mais dans le mythe d'Er, c'est la Nécessité, relayée dans le *Phèdre* par Adrastée.

La condition humaine, quant à elle, est donc définie par Platon comme distension entre deux formes de Mimésis magnétique. En haut, il

28. Du grec zodia, petits animaux.

29. Cf. L. Brisson, Introduction au *Phèdre,* G. F., 1989, p. 40.

30. *Ibid.,* p. 34.

31. Il s'agit sans doute d'un séjour sur le cercle céleste sans possibilité de suivre les dieux dans leur ascension vers le banquet : d'Hestia — ce qui supposerait des ailes ayant complètement repoussé.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

y a le cercle des Dieux avec son mouvement horizontal. En bas il y a le cercle des Bêtes avec son mouvement oblique. Le mouvement de l'âme humaine est toujours un compromis bâtard entre ces deux modèles de mimétique.

10. SUR LES AILES DU DÉSIR

Chez Platon, cependant, l'Échelle du Cosmos n'est là que pour donner lieu à un mouvement qui la transit et la parcourt de part en part. C'est ainsi que l'on passe de l'Allégorie au Mythe. Dans l'Ion déjà, c'est l'aimantation d'un unique Enthousiasme qui descend le long de toute la Chaîne à quatre Anneaux suspendus à la Pierre d'Héraclée. Dans le Mythe d'Er, c'est le mouvement de la Nouvelle Naissance qui traverse successivement les épreuves du Hasard, de la Liberté, du Destin et de la Nécessité. Dans le *Phèdre,* c'est la double Dialectique descendante et ascendante qui est symbolisée dans la Perte des Ailes et la Nouvelle pousse des ailes. La hiérarchie des quatre niveaux est donc bien une Échelle, sur laquelle une Âme donnée n'occupe pas forcément une position fixe mais où au contraire elle peut se déplacer conformément à la "Loi d'Adrastée" (248 c), laquelle peut inclure l'exercice d'un jugement (249 b).

Dans cette imagerie, "l'aile est d'une certaine manière la réalité corporelle qui participe le plus au divin" (246 d). Or "jadis l'âme était tout ailes" (251 b) et pouvait donc se mouvoir "à travers la totalité du ciel" (246 b). C'était quand le Cercle du Même avait totalement triomphé du Cercle de l'Autre. Alors l'âme "faisant partie du cortège d'un dieu" (248 c,// 249 c) était choreute dans le chœur de ce dieu et donc placée sur l'échelon des dieux. Mais "quand elle a perdu ses ailes" (246 c), elle "tombe sur la terre" (248 c). Toutefois (248 cd), "une loi interdit qu'elle aille s'implanter dans une bête à la première génération". Elle restera donc sur l'échelon de la condition humaine. Et c'est seulement après un jugement qu'elle pourra passer dans le corps d'une bête. Mais "de toute façon, l'âme qui n'a jamais vu la vérité ne peut prendre l'aspect qui est le nôtre" (249 b).

Là encore la condition humaine apparaît dans une situation intermédiaire. Hestia ne peut que demeurer dans la maison des dieux et les dieux sont toujours, soit dans leur maison pour le banquet des dieux, soit sur le cycle horizontal où ils peuvent entraîner les hommes dans leur suite. Les bêtes sont condamnées à rester sur l'échelon situé tout en bas. Quant aux âmes des hommes, elles peuvent accéder à tous les niveaux mais cela en suivant la loi d'Adrastée qui prévoit deux cas principaux dont le second va se subdiviser en deux possibilités.

Le premier cas est en fait indiqué par un résumé du mythe d'Er où la durée de la vie humaine est arrondie à cent ans *(République,* 615 ab) et qui se trouve ainsi inclus dans le *Phèdre.* Comme dans le mythe d'Er, les

âmes "à la fin de leur vie passent en jugement". "Le jugement rendu, les unes vont purger leur peine dans les prisons qui se trouvent sous terre, tandis que les autres, allégées par l'arrêt de justice, vont en un lieu céleste où elles mènent une vie qui est digne de la vie qu'elles ont menée lorsqu'elles avaient une forme humaine" (249 ab). Cette sanction des âmes (châtiées ou récompensées) dure mille ans. "Après mille ans, les unes et les autres reviennent tirer au sort et choisir leur deuxième vie: chacune choisit à son gré" (249 b). C'est ce que développait le mythe d'Er et c'est dans un tel choix que "l'âme d'un homme peut aussi aller s'implanter dans le corps d'une bête" et qu'"inversement celui qui fut un jour un homme peut de bête redevenir un homme". Mais "au bout de dix mille ans" chaque âme reçoit de nouveau ses ailes (248 e).

Le deuxième cas correspond à l'alternative qui fait l'objet du *Phèdre.* c'est-à-dire celle qui distingue entre l'amour de Senestre et l'amour de Dextre.

Dans le cas de l'amour de senestre "la liaison que propose un homme qui n'aime pas, liaison mélée de sagesse mortelle et qui ne procure qu'avec parcimonie des biens mortels, n'enfantera dans l'âme de l'aimé qu'un esclavage dont la foule fait l'éloge en la considérant comme une vertu et la fera rouler pendant neuf mille ans autour de la terre et sous la terre, privée de raison" (256 e-257 a). Autrement dit, le sort d'une telle âme est encore pire que celui de l'âme qui vit sous le régime du jugement puisque sur les dix mille ans où elle doit attendre le retour de ses ailes, elle perd neuf mille ans où elle ne peut pas même retrouver le séjour céleste.

Tout autre est le cas prévu pour l'amour de dextre: ici intervient "l'exception faite pour l'homme qui aspire loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir": "Lorsqu'elles ont accompli trois révolutions de mille ans chacune, les âmes de cette sorte, si elles ont choisi trois fois de suite ce genre de vie, se trouvent pour cette raison pourvues d'ailes et, à la trois millième année, elles s'échappent". Et c'est ce qui donne tout son sens au rapport entre l'Amant et l'Aimé (256 de):

> Aussi n'est-il pas de mince valeur le prix qui récompense leur délire amoureux. Ce n'est plus, en effet, vers les ténèbres ni pour le voyage qui se fait sous la terre que, comme le veut la loi, partent ceux qui ont déjà commencé le voyage qui se fait sous la voûte du ciel. La loi veut au contraire qu'ils mènent une existence lumineuse, qu'ils soient heureux de faire ce voyage l'un en compagnie de l'autre et qu'ensemble, parce qu'ils s'aiment, ils recouvrent des ailes.

Mais ces ailes du désir ne sont autres que celles du désir de sagesse qui définit la philosophie: "Aussi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe" (249 c).

On voit par conséquent ce que signifie chez Platon l'amour philosophique: il permet d'échapper à la loi du jugement et de bénéficer, dans

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

la loi d'Adrastée, de son cas le plus favorable, celui où la nouvelle naissance des ailes passe, pour se produire, d'une attente de dix mille ans à une attente de trois mille ans. Toutefois, cette exception n'aurait pas beaucoup de valeur si l'âme qui la mérite ne pouvait, avec ses ailes, que retrouver le niveau céleste – qui peut de toute façon être atteint par une vie vertueuse au bout de cent ans. Il faut donc comprendre que la nouvelle pousse des ailes permet en fait un raccourci de sept mille ans pour atteindre le niveau supérieur c'est-à-dire celui d'Hestia et de la Sagesse comme contemplation de l'Être dans son éternité.

11. LA DIVISION CACHÉE DU DIVIN

La perte des ailes dans une chute et la nouvelle pousse des ailes dans une ascension parcourent ainsi l'univers platonicien dans sa totalité. Cependant, l'alternative décisive a lieu sur la terre. Et c'est finalement sur la perte des ailes qui la précède que Platon est le plus explicite.

La loi d'Adrastée, en effet, "veut que l'âme qui a vu le plus de vérités produise un homme qui sera épris de la sagesse et de la beauté, des muses et de l'amour; que l'âme qui tient le second rang donne un roi législateur ou guerrier et habile à commander; que celle du troisième rang donne un politique, un économe ou un financier; que celle du quatrième produise un gymnaste infatigable ou un médecin; que celle du cinquième mène la vie du devin ou de l'initié; que celle du sixième donne un poète ou quelqu'autre artiste imitateur; celle du septième un artisan ou un laboureur; celle du huitième un sophiste ou un démagogue; celle du neuvième un tyran".

D'où Platon sort-il cette rafale de rôles? L'explication se trouve dans le passage où il donne quelques précisions quant au rapport entre les âmes et leurs dieux tutélaires (252 c-253 c). Ce qui se passe chez les hommes sur terre est structuré par ce qui se passe au ciel chez les dieux. C'est ce qu'indique notre Fig. 7 ci-contre:

Mais que se passe-t-il donc chez les dieux? Pour le savoir, nous devons d'abord prendre appui sur l'une des figures fournies par Luc Brisson[32] et qui se trouve intégrée à notre figure 7 (a).

Dans cette sphère qui se divise selon l'Échelle des Dieux rappelée à gauche[33] et à droite, il nous faut d'abord considérer les deux cercles désignés par Brisson comme Tropique du Cancer et Tropique du Capricorne.

---

32. L. Brisson, Introduction au *Phèdre,* p 39. Cf. la figure fournie par L. Robin dans sa traduction de Platon, *Pléiade,* vol. 2, p. 1489.

33. Avec seulement l'ajout d'Asclépios, dieu de la médecine, introduit en 270 c.

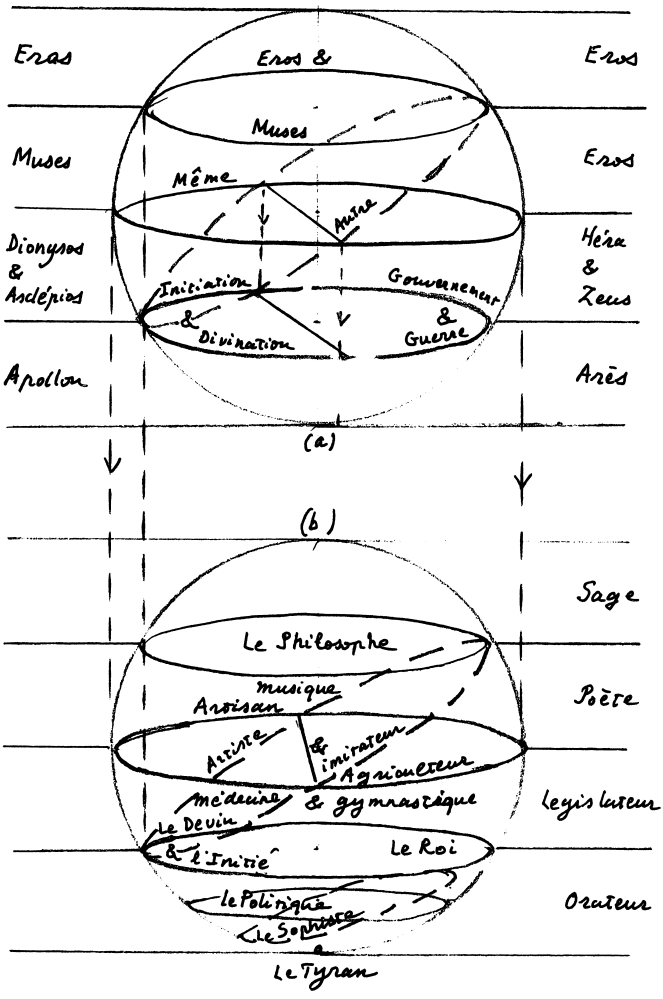


Fig. 7
La Déduction des 9 rôles humains

Nous allons trouver sur ces Cercles horizontaux tous les *paradigmes divins* qui vont intervenir dans la détermination des rôles humains. Le Tropique septentrional passe entre le degré d'Éros et le degré des Muses. Et de même, le Tropique austral porte à gauche les arcs de l'Initiation et de la Divination, placés respectivement sous les tutelles de Dionysos et d'Apollon, tandis qu'il porte à droite les arcs du Commandement et de la Guerre dont les tuteurs sont Zeus et Arès. D'où vient la différence de traitement pour les deux tropiques? Elle serait une pure énigme si on ne supposait pas l'intervention du cercle Équatorial avec son cercle de l'Écliptique incliné. L'intersection entre le Cercle du Même et le Cercle de

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

l'Autre détermine une *cassure* du Cercle équatorial qui, suivant la direction descendante de la Participation platonicienne, va se transmettre au Tropique austral. Ainsi, là où il y avait un *cycle* d'Éros & des Muses, il n'y a plus qu'un anneau brisé en deux *anses,* contenant d'un côté une oscillation entre Initiation et Divination, de l'autre une hésitation entre le Gouvernement et la Guerre. C'est l'ensemble de ce schème divisé qui va s'armorier dans la sphère humaine.

La liste des neuf rôles n'est donc pas exactement ici une hiérarchie. Elle signifie plutôt une sorte de pense-bête[34] pour condenser la manière dont le conflit entre le Même et l'Autre, déjà opérant chez les dieux, va se transmettre dans la Cité humaine. C'est ainsi qu'entrent en scène les personnages successifs. 1° Tout d'abord *le Philosophe* en tant qu'épris d'Éros et des Muses, qui se trouve ainsi placé sur le Tropique du Cancer. Puis 2°, sur le Tropique du Capricorne, *le Roi* est placé sur l'anse de droite. Ce sont donc d'abord les deux morceaux du Philosophe-Roi (rappelé en 252 e) comme pièces disjointes d'un problème politique mal posé. 3° *le Politique* entre alors en scène, sous la forme dégénérée du politique intéressé ou *chresmatique*[35], à placer sur un petit cercle polaire antarctique, sous le cercle de l'art royal. Le seul remède est alors le recours à la philosophie. Mais il va exiger une longue remontée par les sciences propédeutiques à la philosophie, dont la gymnastique donne ici le paradigme. D'où 4° le rôle du *gymnaste* associé au médecin. En attendant, la fonction royale doit frayer avec les fonctions sacerdotales 5° du *Devin* et de *l'Initié.* Toutefois, la principale difficulté va se trouver au centre vital du problème. C'est ici qu'intervient le couple de *l'Artiste* 6° et de *l'Artisan* 7° qui, depuis l'Apologue des Trois Lits dans *la République* symbolise le conflit entre la Simulation et la Participation, schématisées respectivement par les Cercles de l'Autre et du Même. Une fois introduit ainsi le grand Cercle de l'Autre sur l'Équateur du Même, il se répercute en un petit cercle de l'Autre incliné sur le cercle antarctique. C'est l'apparition du *Sophiste* 8° comme caricature de l'Artiste et corrupteur du Politique. Le produit de leurs noces abominables ne se fait pas attendre: c'est 9° *le Tyran,* lie de la terre platonicienne qui clapote en son cul de basse-fosse, emplissant sa cupule de supuration.

12. L'AMOUR PLATONIQUE (DE PLATON À DELEUZE)

Si le Beau est, chez Platon, l'Objet de l'amour, comment cette contemplation du Beau passe-t-elle du ciel sur la terre? En d'autres

---

34. Sur l'intrication entre le *Phèdre* et le *Politique* qui commande ici les rôles, cf. Deleuze, *Différence & Répétition,* pp. 84-85.

35. Cf. L. Brisson, Introduction, p. 45.

termes, comment se produit la réminiscence du Beau? Face à ce problème, Platon applique toujours, comme partout, la même loi de l'échelle platonicienne. Aussi le jeu de l'amour va-t-il d'abord se produire deux fois: il y a d'abord un Noumène de l'Amour, puis un Phénomène de l'amour.

Dans le moment nouménal, c'est l'Éromène qui joue le rôle du Beau en soi: "le physique du garçon", alors, est ce qui "resplendit comme un astre" (259 b).

C'est la splendeur de cet astre qui va se propager en "vague du désir" (251 c), provoquant alors chez l'Éraste l'amour de l'Éromène.

Mais alors l'Aimé "se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir" (255 d).

Et "c'est au tour de l'âme du bien-aimé d'être remplie d'amour" (255 d): le bien-aimé va éprouver le "contre-amour" (amour en retour, ou flux inverse de la vague du désir), image réfléchie de l'amour par le miroir de l'Aimé qu'est l'Amant.

Par conséquent, l'ensemble du processus nous donne de nouveau une illustration de l'Échelle platonicienne:

Noumène du Beau	L'Aimé resplendit comme un Astre
Noumène de l'Amour	La vague du désir envahit l'Amant
Phénomène du Beau	L'Aimé se voit dans l'Amant comme dans un miroir
Phénomène de l'amour	L'Aimé éprouve de l'amour en retour

L'ensemble de cette Échelle définit l'amour platonique.

Nous avons raconté ailleurs[36] la dernière rencontre entre Deleuze et Foucault, qui se fit sur le problème Désir et Plaisir. Or, c'est également le thème ultime du *Phèdre: le désir est (d') Éros* (252 b), mais *le plaisir est d'Aphrodite* (245 a). On peut alors définir l'amour socratique de la manière suivante: tu as droit au désir qu'éprouve Éros, mais il ne doit pas aller jusqu'aux plaisirs qu'éprouve Aphrodite. L'amour socratique est donc le prototype du Désir ascétique selon Deleuze.

36. J.-C. Dumoncel, *Le Pendule du Dr Deleuze, op. cit.*

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Les études de la pédérastie grecque éclairent-elles nos perspectives sur la mystique affective féminine catholique

JACQUES MAÎTRE

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Qui ne distingue pas confond.

Mgr d'Hulst

Les spécialistes de la Grèce classique étudient le thème de la pédérastie en utilisant des catégories dont la pertinence fait question dès lors qu'on envisage de les transposer dans le champ de la psychanalyse, comme l'ont tenté par exemple Jacques Lacan au cours de son séminaire sur *Le Transfert* (1960-1961), à partir du *Banquet* de Platon, puis Georges Devereux avec un article sur Sparte (1965)[1]. Lacan retient d'ailleurs surtout les catégories philosophiques platoniciennes, tandis que Devereux n'a pas oublié sa pratique anthropologique de terrain.

La question m'a été posée à l'occasion du colloque « Éros érogène ? »[2] par rapport à mes propres investigations de psychanalyse sociohistorique sur la mystique affective féminine catholique telle qu'on la trouve attestée en Europe occidentale depuis le XIIe siècle. En face du polythéisme platonicien, le rapport du chrétien à la divinité se place dans le sillage du monothéisme. La référence au Beau et au Bien reste impersonnelle et ne saurait instaurer un dialogue entre « Je » et « Tu », alors que l'expérience mystique chrétienne investit essentiellement une telle relation. On pourrait multiplier les repères de ces décalages, qui incitent à la plus grande prudence dès lors qu'on est tenté de faire glisser les catégories hors de leur site originel. Le problème se complique quand on prend en compte les divergences entre les travaux historiques sur la Grèce, par exemple autour de l'*antérôs* (amour en retour). Je ne prétends pas débrouiller l'en-

1. G. Devereux, «La psychanalyse et l'histoire : une application à l'histoire de Sparte», *Annales ESC*, 1965, 20, 1, pp. 18-44.

2. *Éros érogène ?*, Colloque organisé les 30 et 31 janvier 1999 à Paris par l'École Lacanienne de Psychanalyse.

semble de cet écheveau. Mon propos se bornera, dans une première partie, à présenter des distinctions prudentielles. La seconde partie sera consacrée aux expériences mystiques sur lesquelles j'ai travaillé, pour essayer de faire fonctionner des catégories platoniciennes relatives à la pédérastie pédagogique. Si étrange que puisse sembler a priori un tel exercice, j'escompte qu'il fera quelque peu progresser le débat.

I. ANACHRONISMES

A. DÉCALAGES SOCIOHISTORIQUES

Le destin des pulsions se joue sur « l'autre scène », mais également sur cette scène-ci, celle du social[3]. Dans tout groupe, à chaque époque, l'idéologie constitue un système de représentations, pratiques, affects et valeurs qui fondent une légitimité propre au groupe et dont la portée reste interne à celui-ci. Un sujet investit l'idéologie à sa façon singulière, mais la société n'en délimite pas moins les voies légitimes ouvertes devant le désir, voire en institutionnalise la proposition, le modelage et le contrôle. Même la façon de penser et de dire les cheminements du désir fait partie de cette socialisation. Interpréter le discours sans l'écouter aussi comme idéologiquement canalisé condamnerait la démarche psychanalytique aux contre-sens. Aussi bien l'homophilie masculine dans la Grèce classique que la mystique affective féminine dans le catholicisme ouest-européen appellent donc un examen préalable du dossier sociohistorique, notamment sous l'angle institutionnel.

La ritualisation civique de l'homophilie masculine

Dans la société grecque classique, Platon cherche à se dégager de l'idéal aristocratique centré sur l'*arétè* (vertu, mérite) en réinterprétant la dimension initiatique de la pédérastie. Il mène une « interrogation à la fois théorique sur l'amour et prescriptive sur la façon d'aimer »[4]. Le rituel d'initiation tribale analysé par Claude Calame[5] devient un rituel d'initiation religieuse, théorisé philosophiquement ; l'efficacité du rituel exige que l'éraste (celui qui est saisi par la disposition amoureuse) et l'éromène (celui qui est désiré) soient positionnés dans des classes d'âge différentes. Platon s'attache à théoriser leur relation en tant que celle-ci prépare le jeune à devenir un citoyen bien policé.

---

3. Ce thème fait l'objet de l'« Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu » que j'ai placé en tête de mon livre *L'Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, Anthropos, 1994.

4. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 263.

5. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

> Prise dans la dialectique de la louange et de la critique propre à une culture où le statut du citoyen tient à sa réputation, la relation passagère entre un adulte et un adolescent peut dépasser les limites de la convenance qui est de mise dans l'homophilie grecque ; elle verse alors dans les travers dénoncés par les railleries de la comédie [...]. C'est précisément dans le domaine de la sexualité que l'institution éducative mise en place dans les cités de la Grèce archaïque et probablement encore classique se conforme de la manière la plus fidèle au canon du rite d'initiation tribale tel que le définit l'anthropologie culturelle et sociale. Il n'y a dès lors pas la moindre raison de mettre en doute la fonction initiatique de l'homophilie hellène dans son aspect sexuel[6].

La pédérastie pédagogique reformule en institution civique une version aristocratique des rites d'initiation tribale. Foucault a bien montré que Platon était obligé de la théoriser parce que les règles du jeu n'allaient pas de soi, car il s'agit d'assurer une éducation sentimentale et civique à la fois en respectant la liberté de choix chez l'adolescent.

> Dans le cas du mariage, la problématisation des plaisirs sexuels et de leurs usages se fait à partir du rapport statutaire qui donne à l'homme le pouvoir de gouverner la femme, les autres, le patrimoine, la maisonnée ; la question essentielle est dans la modération à apporter à ce pouvoir. Dans le cas du rapport avec les garçons, l'éthique du plaisir aura à faire jouer, à travers les différences d'âge, des stratégies délicates qui doivent tenir compte de la liberté de l'autre, de sa capacité à refuser et de son nécessaire consentement[7].
> Le jeu est ouvert [...] surtout en ceci qu'on ne peut exercer sur le garçon – du moment qu'il n'est pas de naissance servile – aucun pouvoir statutaire. [...] Entre un homme et un garçon qui sont en position d'indépendance réciproque et entre lesquels il n'y a pas de contrainte institutionnelle, mais un jeu ouvert (avec préférences, choix, liberté de mouvement, issue incertaine), le principe de régulation des conduites est à demander à la relation elle-même, à la nature du mouvement qui les porte l'un vers l'autre et de l'attachement qui les lie réciproquement. La problématisation se fera donc dans la forme d'une réflexion sur la relation elle-même : interrogation à la fois théorique sur l'amour et prescriptive sur la façon d'aimer[8].

La *philia*, le sentiment qu'il s'agit de socialiser, fait lien entre les bons citoyens unis par une estime réciproque (compagnons) réunis en banquet amical dans la petite cité du VIe siècle pour célébrer une communauté civique et idéologique. La *philotès*, sentiment d'affection, de commerce amoureux, que l'homme fait tente de susciter chez l'adolescent fonc-

6. *Ibid.*, p. 120.
7. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, *op. cit.*, p. 258.
8. *Ibid.*, pp. 257 et 263.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

tionne comme ébauche de la *philia* qui sera instauré entre citoyens adultes. Un vécu de passivité dans les rapports sexuels signait dans la Grèce classique une infériorité sociale de la part d'une femme, d'un étranger ou d'un esclave ; il aurait été malséant pour un futur citoyen[9]. Claude Calame cerne les modalités anthropologiques de cette configuration et les raffinements théorisés dont elle se trouve dotée chez Platon.

> Même chez Platon, quand le détournement de la physiologie traditionnelle du désir amoureux permet d'esquisser une réponse en réciprocité de la part de l'éromène, quand un *érôs* devenu spéculaire semble être susceptible de prendre le nom d'*antérôs*, l'éromène lui-même y voit moins un effet d'*érôs* qu'une conséquence de *philia*[10].
> La question qui est posée alors est celle de la conversion possible, moralement nécessaire et socialement utile, du lien d'amour (voué à disparaître) en une relation d'amitié, *philia*. Celle-ci se distingue de la relation d'amour dont il arrive et dont il est souhaitable qu'elle naisse ; elle est durable, elle n'a d'autre terme que la vie elle-même et elle efface les dissymétries qui étaient impliquées dans le rapport érotique entre l'homme et l'adolescent[11].

Non seulement Platon légitime et codifie l'homophilie masculine comme pédagogie civique, mais il l'exalte comme initiation philosophique au culte du Beau en soi. Nous sommes à distance de la drague pédérastique aux abords des lycées et des vidéos pédophiles, où notre société voit une transgression particulièrement odieuse. De toute façon, la signification anthropologique de la pédérastie grecque est spécifique, très éloignée de ce que nous pouvons observer dans notre société, comme le souligne Jean-Pierre Vernant à l'appui des schémas foucaldiens[12]. Même en Grèce classique, la relation amoureuse prend bien d'autres figures que celui de l'éros pédérastique ; par exemple, celui de la réciprocité de l'*antérôs* entre époux. Pourquoi l'érôs (amour) pédérastique devrait-il s'imposer à nous comme paradigme universel de la passion amoureuse ?

Dans l'homophilie platonicienne, Yvon Brès décèle sur le plan psychanalytique une relation où peut s'entendre un écho de la question paternelle[13].

La sacralisation d'une façon anorectique d'être au monde

Chez Platon, la maîtrise de soi s'affirme virile, homologue à la hiérarchie sociale. La virginité féminine comme modèle de maîtrise viendra avec le christianisme ; elle constituera le pôle d'une façon anorectique

---

9. David M. Halperin y insiste dans «Why is Diotima a Woman ?", dans le recueil collectif *One hundred years of homosexuality* [...], New-York, Routledge, 1990. Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec, traduit de l'américain par Isabelle Châtelet, EPEL, janvier 2000.
10. *Ibid.*, p. 113.
11. *Ibid.*, p. 261.
12. J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989.
13. Y. Brès, *La Psychologie de Platon*, deuxième édition, Paris, PUF, 1973.

d'être au monde caractérisée par le refus de l'apanage des femmes dans la transmission de la vie et par une maltraitance de soi-même qui vient dénier la dépendance originelle à la mère[14]. En effet, la sacralisation de la virginité et de la mortification ascétique constituent des voies offertes par l'Église catholique à des femmes dont l'économie psychique se trouve orientée vers la façon anorectique précitée ; ces voies ne sont pas seulement permises, voire légitimées ; le discours sacerdotal les valorise à l'extrême et les place très au-dessus du mariage dans la hiérarchie des biens de salut.

Au sein des couches sociales où émerge l'économie marchande médiévale ouest-européenne, la mystique affective féminine chrétienne met en œuvre une expérience spirituelle où s'intriquent le modèle conjugal et l'allaitement, avec des résonances d'homophilie féminine. Il me semble y percevoir un écho de la relation originelle entre la petite fille et sa mère.

B. CATÉGORIES DE TRAVAIL

En raison des décalages précités, je resterai sur ma réserve pour le remploi direct des catégories platoniciennes, fut-ce sous le couvert de la psychanalyse. Je me propose toutefois de réfléchir sur les deux thèmes mis en avant dans le programme du colloque : l'*antérôs* et l'*agalma.*

*La question de l'*antérôs

Pour l'*antérôs,* la documentation du colloque fait état de désaccords entre historiens. Je n'ai pas compétence pour trancher, d'autant plus que les textes de Platon sont aussi prescriptifs que descriptifs ; sous couleur de récits ou de débats, ils inculquent des théories et des normes. L'éromène peut-il légitimement se dérober aux sollicitations de l'éraste, ou doit-il à celui-ci quelque érotisation en retour ? Dans le second cas, s'agira-t-il d'*érôs* ou de *philia,* voire de narcissisme spéculaire, ou bien d'élan vers un tiers divin ? Ma démarche consistera à envisager ces diverses postures à propos de la mystique affective féminine catholique pour marquer justement les différences là où une certaine homologie incite à pousser la comparaison.

Calame insiste vigoureusement sur la dissymétrie structurale des relations entre l'éraste et l'éromène.

> Le désir amoureux de l'éromène n'est qu'un *antérôs,* non pas un

14. J'explore méthodiquement cette perpective dans *Anorexies religieuses/Anorexie mentale. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil. Essai de psychanalyse sociohistorique,* sous presse, à paraître en janvier 2000 aux Éditions du Cerf.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

> amour réciproque ou un « contre-amour » comme trop souvent on l'a affirmé, mais un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même[15].

On pense à Winnicott qui fait rebondir la théorie lacanienne du miroir en relevant que l'enfant se voit lui-même dans le regard de sa mère[16]. Mais revenons au texte de Calame.

> L'éromène ne répondra qu'aux avances de l'éraste qui dispose d'une âme caractérisée par la beauté, la pudeur et la noblesse de l'homme libre. Sa réponse ne sera pas suscitée par le désir amoureux, mais par la confiance réciproque. Cet « amour » en retour est désigné par le verbe *antiphilein* ; c'est un amour intellectuel qui a pour but la valeur morale et sociale. De toute façon, le garçon n'est pas capable d'amour érotique ; s'il se livre à son amant, c'est sans amour (*erônti ouk erôn*), car seuls l'homme et la femme adultes peuvent partager la jouissance des plaisirs d'Aphrodite. [...] La *philia*, même quand elle conduit à la satisfaction sexuelle, ne peut donc naître que du désir amoureux de l'éraste[17].

Au-delà de ces considérations sur la dissymétrie sentimentale, il faut bien situer la transfiguration à laquelle Diotime nous invite et que Vernant analyse avec sa vigueur habituelle :

> Dire qu'amour est une folie divine, une initiation, un état de possession, c'est reconnaître qu'au miroir de l'aimé ce n'est pas notre visage d'homme qui apparaît, mais celui du dieu dont nous sommes possédés, dont nous portons le masque et qui transfigurant notre face en même temps que celle de notre partenaire, les illumine toutes deux d'un éclat venu d'ailleurs, d'un autre monde. Sur le visage aimé où je me mire moi-même, ce que je perçois, qui me fascine et me transporte, c'est la figure de la Beauté. [...] Le plus bel amour, c'est celui qui s'écrit : un demi de mâle plus l'autre demi de ce mâle font un homme totalement homme, entièrement lui-même en sa virilité. [...] Le seul amour justifié selon le corps est celui qui unit un homme et une femme « pour engendrer dans la beauté ». L'Éros homosexuel, disqualifié du point de vue de la chair puisque lui fait défaut cet élan vers l'immortel dont il doit être traversé, ne retrouve sa justification que transposé, déplacé sur le plan spirituel où il récupère sa finalité, c'est-à-dire sa transcendance. [...] Le jeu de miroir entre l'aimé et l'amant (par lequel le *un* se fait *deux* pour se retrouver) aboutit à une coïncidence de soi, de l'âme et du dieu[18].

---

15. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique, op. cit.*, p. 216.
16. Donald W. Winnicot, « Le rôle du miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », dans *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, N.R.F., 1971, pp. 153-162.
17. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique, op. cit.*, pp. 216-217.
18. J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, pp. 161-165.

Mon insistance sur ce thème tient évidemment à ce qu'il se trouve au cœur de l'orientation mystique des lectures chrétiennes du *Banquet.*

*La question de l'*agalma

Avec l'*agalma,* je suivrai la même méthode en débordant la bibliographie proposée dans le programme du colloque (Dover, Foucault, Halperin, Lacan, Vernant) ; je m'appuierai notamment sur un article de Louis Gernet paru en 1948[19]. Gernet relève les sens de *don, objet précieux, pouvoir prodigieux.* Poussant plus loin, je serais tenté d'opérer un rapprochement avec la notion de *signifiant flottant,* mise en avant par Lévi-Strauss à propos du *mana* (dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »[20]).

Dans *Le Banquet,* Alcibiade fait de Socrate un réceptacle d'*agalmata* :

> Il est tout pareil à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, et que les artistes représentent un pipeau ou une flûte à la main ; si on les ouvre en deux, on voit qu'ils contiennent, à l'intérieur des *statues de dieux*[21]. (215 b)

On n'a pas manqué de signaler la reprise de ce thème par Rabelais dans le prologue de *Gargantua.* Me limitant à ma spécialité, je rappellerai que le Moyen Âge connut une vogue des « Vierges ouvrantes », statues de Marie dont le ventre comportait deux volets : en les écartant, on apercevait l'enfant Jésus à l'intérieur. Cette pratique iconique apparut quand la reine du ciel devint une femme, figurée dans la grossesse, l'enfantement, l'allaitement... Les Vierges ouvrantes finirent par offusquer la hiérarchie et furent bannies comme inconvenantes. Elles étaient pourtant une expression typique de la mystique affective féminine catholique au moment où l'économie marchande prenait son essor.

Pour en revenir au *Banquet,* Socrate regorge d'*agalmata* en des sens divers :

> Ses discours sont tout à fait pareils aux silènes qu'on ouvre. En effet, si l'on veut bien écouter ce que dit Socrate, cela peut paraître tout à fait ridicule au premier abord : tels sont les mots, les phrases, qui en forment extérieurement l'enveloppe – on dirait en vérité la peau d'un satyre insolent. Il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire les mêmes choses dans les

19. L. Gernet «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Journal de psychologie normale et pathologique,* oct.-déc. 1948, pp. 415-462. Pierre Kaufmann affirme, dans l'article «Culture et civilisation" de *l'Encyclopædia Universalis,* que le travail de Gernet fut en 1961 une des sources du séminaire de Lacan sur *Le Banquet.* Voir aussi de Louis Gernet, «La notion mystique de valeur», dans *Anthropologie de la Grèce antique,* 1969.

20. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1978.

21. Je cite d'après la traduction de Paul Vicaire. Je souligne les expressions qui traduisent le terme *agalma.*

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

> mêmes termes. [...] Mais une fois ces discours ouverts, si on les observe et les pénètre, on découvrira d'abord que, dans le fond seuls d'entre les discours, ils renferment une foule d'*images fascinantes* de la vertu, ils sont de la portée la plus haute, ou plutôt ils visent tout ce qu'on doit avoir devant les yeux pour devenir un homme accompli. (221 e-222 a)

Cette variabilité des connotations autour des *agalmata* permet à Platon de situer la force quasi-divine de Socrate d'abord sur le plan iconologique (devrais-je dire « imaginarial » ?) des statuettes, puis sur le plan discursif (devrais-je oser dire « symbolique »). C'est là que nous retrouvons Lévi-Strauss, pour qui l'homme a dû pallier un manque de signifiant dès lors que le langage a peuplé l'univers de significations. Le *signifiant flottant* (appelé *mana* chez les pionniers de l'anthropologie) permet d'allouer du signifiant là ou manque une terminologie plus définie ; Lévi-Strauss cite l'exemple de l'attrait qui émane d'une femme...

> [...] D'une personne, nous disons qu'elle a « quelque chose » et quand le *slang* américain attribue à une femme du « oomph », il n'est pas sûr, si l'on n'évoque l'atmosphère sacrée et toute imbue de tabous qui, en Amérique plus encore qu'ailleurs, imprègne la vie sexuelle, que nous soyons très éloignés du sens de *mana*. [...] Dans notre société, ces notions ont un caractère fluide et spontané, tandis qu'ailleurs elles servent à fonder des systèmes réfléchis et officiels d'interprétation, c'est-à-dire un rôle que nous-mêmes réservons à la science[22].

Nous ne sommes pas loin des *agalmata* qui font le charme irrésistible de Socrate.

On notera au passage que *l'agalma* recèle une composante iconique souvent présente dans la « conversion » par laquelle une femme brûle ses vaisseaux et s'engage d'une façon totale, sans retour, dans l'expérience mystique. Qu'il s'agisse d'une figuration (statue, image...) ou d'une vision (un bain dans le sang de Jésus...), l'émotion fait basculer d'un coup l'existence du sujet en face d'une représentation du Christ mourant ou mort. Ainsi, Thérèse de Lisieux quand elle aperçoit une image pieuse glissant de son missel, où elle croit voir l'hémorragie issue d'une blessure du crucifié. La magie iconique joue ici d'une façon qui nous fait évidemment penser à celle de l'*agalma*.

Socrate en arrive à une pédagogie amoureuse où le désir pédérastique se retourne en faisant de l'objet désiré un sujet désirant qui va devoir apprendre l'inaccessibilité de son propre objet. Alcibiade tente d'échapper à ce piège :

> Je ne suis pas le seul qu'il ait traité de cette manière : il s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème le fils de

---

22. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, introduction de Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XLIV. Citation suivante, pp. XLVII-XLIX.

> Dioclès, avec beaucoup d'autres qu'il trompe en ayant l'air d'un amant, alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé que celui de l'amant. [...] Tâche de ne pas donner raison au proverbe qui dit : *l'enfant naïf ne s'instruit qu'en souffrant.* (222 b)
> Quand il est sérieux et que le Silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les *images fascinantes* qu'il contient. Moi, je les ai vues déjà, et elles m'ont paru si divines, et précieuses, et parfaitement belles, et extraordinaires, qu'il me fallait en un mot exécuter toutes les volontés de Socrate. (216 e)

Yvon Brès montre d'une façon approfondie comment ces métaphores s'articulent chez Platon dans une évolution de sa pensée.

> À l'époque du *Banquet*, l'idéal platonicien n'est plus l'ajreth comme dans les premiers dialogues, que l'idée d'un « engendrement » est tout à fait nouvelle et que la contemplation permet de distinguer des premiers dialogues les dialogues de la maturité. [...] Si le mot religieux et magique d'*agalma* appartient à la nouvelle perspective platonicienne, le mot ajreth rappelle la première méditation philosophique de Platon. [...] L'ajreth demeure présente, comme si Platon avait compris que toute réflexion sur l'amour, que toute analyse du comportement amoureux supposait une référence à cette exigence première d'ajreth, entendue comme désir d'être homme vraiment homme, comme le furent le père, le tuteur, l'amant[23].

C. FILIÈRES

J'ai insisté sur les disparités entre catégories platoniciennes à propos de la pédagogie pédérastique grecque et catégories chrétiennes à propos de l'expérience mystique féminine. Puis, j'ai ouvert la porte à la délimitation de certaines homologies. Une autre voie reste praticable, la transmission de l'œuvre de Platon, puis du néoplatonisme hellénistique, qui aboutit à une symbiose entre platonisme et christianisme.

> Dans le miroir où Dionysos enfant se regarde, le dieu se disperse et divise. [...] Dans le double fond du miroir de Dionysos, il n'y a pas seulement la figure de Narcisse. Pour qui sait voir, pour l'initié, il y a aussi la promesse de son rêve exaucé : échapper à la division, à la dualité, s'évader du multiple, s'accomplir dans les retrouvailles avec l'Un. Mais ce n'est plus, comme chez Platon, dans le face à face avec un autre, un second qui vous regarde, c'est-à-dire dans la relation érotique avec un partenaire, que s'obtient en une progression par étapes l'expérience du Beau en soi : on ne part pas d'un corps particulier, dont la vue vous émeut, vous bouleverse – tel beau garçon, telle belle fille – pour passer à la mutiplicité de tous ceux qui sont beaux, de tout ce

23. Y. Brès, *La Psychologie de Platon, op. cit.*, pp. 82-83.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

> qui participe du Beau, et accéder enfin à la vision de la Beauté, pure et authentique dans sa permanence et son unité. Chez Plotin, c'est désormais dans un retour à soi, par une conversion vers soi-même que l'âme se détourne de son propre corps et que, dans la solitude de sa méditation intérieure, unie à l'être et à l'Un, elle se retrouve elle-même en se perdant dans le divin[24].

Simone Weil et Platon

L'étude des processus par lesquels passe l'acculturation de thèmes platoniciens dans la mystique féminine constitue aujourd'hui un thème majeur avec les recherches en histoire de la spiritualité. L'enchaînement des influences ne doit pas faire perdre de vue l'ampleur assez radicale des disparités. J'ai trouvé une sorte d'analyseur de celles-ci avec le cas de Simone Weil, qui se veut foncièrement fidèle à Platon et que beaucoup d'intellectuels catholiques tiennent aujourd'hui pour une mystique chrétienne.

Simone était fascinée par l'idée de l'unité totale entre deux êtres.

> Le mythe platonicien est réalisé (à l'égalité près) dans la gestation, où la mère et l'enfant ne font qu'un. L'idéal de tout être humain est de revenir à cette unité. Idéal de toute affection, même l'amitié la plus pure. [...] L'union sexuelle est une manière de s'approcher le plus possible du double idéal de l'amour : gestation (s'incorporer à l'être aimé) et nourriture (s'incorporer l'être aimé) sans détruire ni soi ni l'autre, mais au contraire avec le plein épanouissement physique des deux[25].

Une telle conception conduit sur le chemin du plotinisme, comme on le voit en relisant Pierre Hadot critiquant une lecture narcissisante de Plotin :

> L'essentiel ne consiste pas dans une expérience de soi, mais dans l'expérience d'un autre que soi ou dans l'expérience de devenir autre. En ce sens, Plotin aurait pu dire que, dans cette expérience, le rêve de Narcisse est exaucé : devenir autre en restant soi-même[26].

On a plusieurs fois relevé la parenté entre les conceptions religieuses de Simone et celle des gnostiques, dont était spécialiste son amie et future biographe, Simone Pétrement[27]. Cette perspective est fort éclairante[28]. Plus largement, la quête philosophique de Simone pourrait se

---

24. J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 169.

25. S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 278-280.

26. Cité par Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 169.

27. J'ai évoqué le rapport entre sectes gnostiques et jeûne extrême au chapitre I. Simone Pétrement a notamment publié *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947.

28. Voir, par exemple, David McLellan, *Simon Weil Utopian Pessimist*, Londres, Macmillan, 1989, p. 195 et s.

décrire sur l'axe qui va de Platon (-347) au néo-platonisme hellénistique, jusqu'à Plotin (270), puis Proclus (485) et à son imitateur, le « Pseudo-Denys » (début du VIe siècle), dont l'identité n'a pas encore pu être déchiffrée. L'apport de ce dernier à la théologie mystique traverse le Moyen Âge et sera relu d'une façon nouvelle à partir du XIIe siècle dans la lumière de la mystique affective féminine. Mais ce parcours passe de la philosophie grecque classique à l'héritage du monothéisme ; en cours de route, Dieu s'est distingué de l'univers et l'homme cesse de n'être qu'un fragment de l'univers ; les êtres humains ne sont plus les jouets d'un destin décidé par les dieux ; le *sujet* émerge, les relations des hommes avec Dieu tracent une histoire, l'expérience mystique tente d'établir avec Dieu un dialogue de *Je* à *Tu*, de sujet à sujet[29]. Rejetant viscéralement la référence hébraïque transmise par la lignée féminine dont elle se trouve issue, Simone prend en horreur l'avènement du monothéisme. Du coup, elle reste très proche d'un polythéisme où la nature est d'essence divine. La part qu'elle retient de filiation hellénique la rend perméable à diverses traditions religieuses non-monothéistes qui prônent la soumission à l'ordre de l'univers.

Simone Weil et Jésus

Il a fallu des mutations très radicales, sur la lancée du monothéisme, pour qu'advienne un Dieu extérieur au cosmos, qui finit par s'incarner en ce monde comme un mortel, en manque d'amour. Simone a connu des extases où Jésus se faisait présent à elle pour un dialogue. Mais elle restait prise dans des adhérences platoniciennes qui ne lui ont pas permis d'élaborer jusqu'au bout cette mutation. Les racines platoniciennes de la référence à la mystique chez Simone fixent initialement celle-ci au sein d'une conception assez largement extérieure à la mutation qu'introduit le monothéisme hébraïque dans la question du sujet. Quand le moment d'un échange intersubjectif direct avec Jésus viendra bouleverser le ressenti spirituel de Simone, le point où elle va côtoyer au plus près le corpus de la mystique affective féminine catholique sera l'accent mis sur la compassion envers le Christ souffrant.

Dans le corps à corps avec Jésus, elle n'aura connu qu'une amorce des émotions qui caractérisent les femmes mystiques de la tradition catholique, où les privations des plaisirs sensoriels, des rapports sexuels, de la maternité et des conforts originels donnent accès à la mystique des noces, de la maternité et de l'allaitement. Les mystiques traversent certaines phases dominées par l'angoisse d'être anéanties dans un engloutissement dépersonnalisant au sein de la mère ; Simone investit d'abord sa passion reli-

29. Je m'inspire ici d'un travail encore inédit dû à Jacques Sédat, «La problématique du sujet».

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

gieuse sur un dieu impersonnel, construit à partir de la philosophie grecque classique ; elle lui reconnaît à la limite une face personnelle, mais en faisant la différence avec le dieu de la mystique affective féminine.

> Des saints d'une très haute spiritualité, comme saint Jean de la Croix, ont saisi simultanément et avec une force égale l'aspect personnel et l'aspect impersonnel de Dieu. Des âmes moins avancées portent leur attention et leur foi surtout ou exclusivement sur l'un de ces deux aspects. Ainsi la petite sainte Thérèse de Lisieux ne se représentait qu'un Dieu personnel[30].

II. LA MYSTIQUE AFFECTIVE FÉMININE CATHOLIQUE

A. UNE AFFAIRE DE LIGNÉE

Si nous suivons les indications fournies par la thèse de Brès, l'homophilie masculine pédagogique aurait à voir du côté de la filiation masculine. L'engendrement des âmes à travers l'érotisation des corps a quelque chose d'une androgenèse qui fait fonctionner une lignée sans femme. L'exigence que l'adolescent se comporte comme un mâle en devenir au lieu de se montrer passif va dans le même sens.

À l'inverse, la mystique affective féminine joue sur une dialectique où la féminisation affecte aussi bien Dieu que la mystique. Certains traits évoquent assez nettement la passion lesbienne. Compte tenu des remarques faites précédemment sur la féminité de Dieu, de tels aspects nous évoquent une filiation matrilinéaire, à l'instar de poupées russes emboîtées sans fin. L'aspect lesbien y pointe par une relation fille/mère au plus près de la réintégration fusionnelle dans la mère, avec partage de son identité de mère archaïque toute-puissante. Jeanne Guyon ne nous rapporte-t-elle pas un songe symbolique où Jésus l'introduit dans une chambre comportant deux lits : l'un pour son épouse (Jeanne), l'autre pour sa mère (Marie) ?

Sainte Anne en tierce

« Anne tierce » forme un groupe avec sa fille Marie et son petit-fils Jésus. Comme Jésus a été conçu sans rapport sexuel, que Marie a été conçue « sans péché originel » (croyance qui glisse facilement vers l'idée qu'il n'y a pas eu de « scène primitive[31] »), certains textes du XVe siècle

30. S. Weil, *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 40-41.

31. La conception virginale de Marie est explicitement affirmée par *L'Évangile du pseudo Matthieu*, une des principales sources «apocryphes» du personnage d'Anne.

étendent à Anne le privilège de l'immaculée conception. Dans l'iconographie, l'emboîtement généalogique peut se traduire d'une façon plus ou moins immédiate, souvent en figurant Jésus dans le giron de sa mère, elle-même blottie dans le giron de sa propre mère ; un livre d'or angevin de 1510 va jusqu'à montrer Marie et Jésus à l'intérieur d'Anne. Un éclairage très suggestif peut venir ici du texte freudien intitulé *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*[32], qui commente le tableau du Louvre représentant Anne en tierce[33], peint par Léonard justement vers 1510. L'interprétation proposée s'appuie sur les tendances homosexuelles féminines passives de Léonard[34], rattachées à la perpétuation d'une dépendance infantile à sa mère, Catarina, restée célibataire, alors que le père n'avait pas reconnu l'enfant et avait épousé une autre femme. Freud pense que Léonard était resté sous l'emprise de la succion du sein maternel.

> Chez tous nos hommes homosexuels, il y eut dans la première enfance, oubliée plus tard par l'individu, une liaison érotique très intense à une personne féminine, généralement la mère, suscitée ou favorisée par la tendresse excessive de la mère elle-même, confortée de plus par un retrait du père dans la vie de l'enfant. [...] [Plus tard,] le garçon refoule l'amour pour la mère, en se mettant à la place de celle-ci, en s'identifiant avec la mère et en prenant sa propre personne pour le modèle à la ressemblance duquel il élira ses nouveaux objets d'amour[35].

À l'âge de cinq ans ou un peu avant, Léonard vint habiter chez son père, où il fut comblé d'affections féminines par la femme et la mère de son père. Cette constellation aurait inconsciemment inspiré la composition du tableau. Au-delà des commentaires plus détaillés qu'a suscité la façon propre à Léonard de représenter Anne en tierce, il reste suggestif de noter que ce thème pictural met en scène la « sainte famille » en éliminant les procréateurs pour se borner à placer l'enfant comme issu d'une lignée féminine.

---

32. *Eine Kindheitserrinerung des Leonardo da Vinci*, Leipzig-Vienne, Franz Deuticke, 1910 ; trad. : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Œuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, PUF, 1993, pp. 79-164. Parmi les nombreux commentaires récents, on consultera notamment Isle Barande, *Le maternel singulier. Freud et Léonard de Vinci*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977. À noter que Freud a travaillé sur des données historiques partiellement inexactes, mais que ses interprétations restent éclairantes sur le dossier tel qu'il en a eu connaissance.

33. Ce tableau est catalogué au musée du Louvre sous le titre *La Vierge, l'enfant Jésus et sainte Anne*. C'est un des sept dessins ou tableaux de Léonard représentant Anne en tierce. Les commentaires de Freud ont fait l'objet de controverses, savamment étudiées par Jean-Pierre Maïdani Gérard dans *Léonard de Vinci. Mythologie ou théologie*, Paris, PUF, 1994.

34. Freud s'appuie notamment sur un souvenir d'enfance raconté par Léonard : il avait eu un fantasme selon lequel un oiseau de proie aurait introduit et agité sa queue dans la bouche du bébé. Comme chacun le sait aujourd'hui, Freud a été trompé par une traduction fautive du mot italien ; il a glosé sur l'idée qu'il s'agissait d'un vautour, alors que le mot italien signifie «milan».

35. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, op. cit.*, p. 125.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Du côté de la passion lesbienne

Dans ses recherches psychanalytiques sur la passion lesbienne, Joyce MacDougall rencontre l'expression d'une rivalité propre à la femme qui essaie d'échapper à ses contradictions en investissant amoureusement une autre femme, et il semble que ce soit souvent une difficulté fondamentale de la passion lesbienne dans la vie de couple. Si la partenaire se trouve dans une problématique analogue, chacune se veut indispensable à l'autre ; il faut savoir laquelle va l'emporter sur ce terrain. Par exemple, rendre des services à l'autre va placer celle-ci en position de dépendance. Autrement dit, la figure maternelle se trouve à la fois rehaussée, prestigieuse, dominante, la fille est sous la maîtrise de la mère ; si la fille peut percevoir la mère comme assez fragile, menacée, malade, mutilée, elle va se sentir en mesure de retourner la situation. Jouer ce jeu à deux peut induire des situations douloureuses, du fait d'une compétition pour dominer par l'infériorité.

À travers la représentation de Jésus, avec les affects investis sur lui, on peut retrouver bien des éléments de cette problématique. Pour la mystique, Jésus est son maître, qui la domine à tous égards, étant même son créateur ; elle le voit malheureux, privé d'amour, blessé, sanglant ; répondre au besoin d'amour de Jésus démuni devient la seule valeur importante de la vie. Il faut se mettre dans une position réparatrice à l'égard de ce Jésus qui par ses blessures nous a mis au monde, nous allaite et nous propose comme terme ultime de revenir en lui ; le rapport mère-enfant n'est pas loin. Cette dialectique évoque quelque chose du rapport de la petite fille à sa mère, tel qu'il pourra se dire sur d'autres registres, au témoignage d'un certain nombre d'analystes, dans la clinique de l'amour lesbien.

À propos de la mystique affective féminine catholique[36], j'ai mis l'accent sur la façon dont le discours mystique nous parle des relations les plus originaires à la mère, avec une imagerie recevable, un langage légitime et des règles du jeu. Lacan ne place-t-il pas l'*agalma* en amont des amonts ?

> Cet objet *agalma*, petit *a*, objet du désir, quand nous le cherchons selon la méthode kleinienne, est là dès le départ, avant tout développement de la dialectique, il est déjà là comme objet du désir. Le poids, le noyau intercentral du bon ou du mauvais objet (dans toute psychologie qui tend à se développer et s'expliquer en termes freudiens) c'est ce bon objet ou ce mauvais objet que Mélanie Klein situe quelque part dans cette origine, ce commencement des commencements avant la période dépressive.

---

36. On en trouve une synthèse dans mes ouvrages *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997 ; des études de cas par monographies cliniques approfondies sont exposées notamment dans *Une inconnue célèbre. Madeleine Lebouc/Pauline Lair Lamotte (1853-1918)*, Paris, Anthropos, 1993, et dans *«L'Orpheline de la Bérésina». Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

B. CORPS ET SPIRITUALITÉ

À propos du corps, il est banal d'opposer sa valorisation dans la culture grecque à sa dévalorisation dans le christianisme. Pourtant, l'essor de nouvelles spiritualités à partir du moment où l'économie marchande commence à irriguer l'Europe occidentale va de pair avec le culte de la corporéité de Jésus et de Marie, dont on exalte la beauté. Précisément, Jésus va être de plus en plus un homme conçu dans le ventre d'une femme, enfanté, allaité, élevé, plus tard battu cruellement et tué. Corrélativement, la charge émotionnelle de l'expérience mystique va s'accompagner d'une expressivité corporelle qui se donne largement à voir : extases, jeûnes impressionnants, macérations, perception de voix, visions, stigmates de la Passion... On lui prête volontiers une sacralisation par la pureté, comprenant au fil de nombreuses années une existence sans aliments ni excrétions. Souvent, le cadavre des saints est esthétisé à travers son incorruptibilité, son odeur suave, etc.

Chez Platon, la beauté de l'éromène renvoie l'éraste continent à la Beauté en soi, dont l'âme a réminiscence. La fascination du corps se transmue en fascination de l'âme par elle-même, mais cette dialectique rebondit jusqu'à une théorie de la contemplation des idées invisibles.

> Ainsi les maîtres-mots du vocabulaire métaphysique de Platon sont-ils ceux qui traduisent l'expérience de fascination par le corps à laquelle le *Phédon* cherche à soustraire l'âme. [...] Dans le *Banquet*, Platon essayera d'expliquer pourquoi la connaissance de l'invisible doit s'exprimer en termes visuels : c'est seulement quand les yeux de chair cessent d'y voir clair que les yeux de la pensée commencent à être pénétrants. Le passage de l'admiration de la beauté corporelle à la contemplation du beau est un des thèmes essentiels du discours de Diotime[37].

La composante émotionnelle de cet aboutissement est soit mystique, soit esthétique, selon la lecture qu'on fait de Platon. Mais l'élation s'adresse à une Idée.

Le dialogue entre la femme mystique et Jésus nous place dans un tout autre registre, qui nous renvoie à une relation intersubjective avec le divin : c'est le pont aux âmes dans la version chrétienne du monothéisme.

Schématisant à l'extrême, on pourrait dire que la distinction centrale reste radicale, opposant les façons gastronomique/anorexique d'être au monde (le « banquet » et la mortification) :

– l'érotique du corps à corps/le refus d'assumer l'apanage des femmes dans la transmission de la vie ;

– la culture du bien-être corporel/la posture de bébé maltraité.

---

37. Y. Brès, *La psychologie de Platon, op. cit.*, p. 198.

C. LES CHEMINS DE LA PASSION

La documentation du colloque pose la question du féminin en tant qu'accès à l'*antérôs* comme jouissance sexuelle en réponse à l'*érôs* du partenaire. D'une certaine façon, nous rejoignons ici la question de savoir pourquoi l'expérience mystique centrée sur la corporéité de Jésus est essentiellement du côté des femmes dans le catholicisme.

Platon et Jésus

Chez Platon, l'éraste est victime de l'induction amoureuse émanant du regard de l'éromène. Celui-ci a une dette envers l'éraste, et sa gratitude va susciter en lui un sentiment affectueux, plus ou moins spéculaire comme investissement de son reflet dans le regard de l'éraste ; ce sera le point de départ d'une complaisance envers l'éraste quand celui-ci sollicitera des faveurs sexuelles dans le corps à corps. Esquiver l'invite de l'éraste serait injuste. Sur ce point précis, une certaine analogie se dessine par rapport à l'expérience mystique. De même que l'éraste ne doit pas contraindre l'éromène, Dieu amoureux ne fait pas peser sa toute-puissance sur la volonté de la femme mystique ; au contraire, il est démuni et demande à être aimé librement, bien que ce don d'amour ne soit que justice ; en effet, l'amour vécu par la mystique est une réplique en retour de l'amour divin. C'est Jésus qui a pris l'initiative d'aimer cette femme au point de se trouver en manque si elle ne répond pas aux avances christiques. L'existence de Dieu et sa réalité comme personne sont instituées par l'Église et inculquées dogmatiquement. Mais chaque femme attribue à Jésus – compte tenu des conditions sociohistoriques – des dispositions qui traduisent aussi sa propre subjectivité. Ainsi, le discours mystique fait de l'amour pour Jésus un simple écho de l'amour qui anime Jésus lui-même ; symétriquement, on peut aussi entendre que les affects prêtés à Jésus ont leur origine dans la femme comme sujet. Le thème courtois de l'échange des cœurs est courant dans le discours mystique à propos du dialogue entre la femme et Jésus, et cette réversibilité nous en dit long. De même lorsque la femme demande à Jésus de pouvoir lui emprunter son amour à lui pour qu'il l'anime, elle, comme son propre amour dans la relation à Jésus.

Chez Platon, la beauté de l'éromène renvoie à la Beauté en soi, dont l'âme a réminiscence. En régime de catholicisme, la beauté de Jésus ne renvoie qu'à Jésus lui-même, puisqu'il est Dieu. C'est le pont aux âmes : monothéisme —> incarnation —> expérience mystique.

Recherche psychanalytique et psychohistoire

Sans vouloir prendre parti dans les débats entre les tenants du lacanisme, je dois dire que ma démarche de psychanalyse *sociohistorique* me rend très vigilant devant la façon dont le séminaire de Lacan sur *Le*

Transfert (séance du 23. 11. 1960) universalise les catégories platoniciennes que nous sommes en train de travailler :

> Le cercle se ferme : la perversion apportant des éléments qui travaillent la société, la névrose favorisant la création de nouveaux éléments de culture. Cela n'empêche pas, toute sublimation qu'elle soit, que l'amour grec reste une perversion. Nul point de vue culturaliste n'a ici à se faire valoir. [...] La seule chose qui différencie l'homosexualité contemporaine [...] et la perversion grecque, mon dieu, je crois qu'on ne peut guère la trouver dans autre chose que dans la qualité des objets. Ici, les lycéens sont acnéiques et crétinisés par l'éducation [...]. Mais la structure, elle, n'est en rien à distinguer.

Il me semble que nous devons prendre davantage en compte les données anthropologiques mises à jour notamment par la psychologie historique. J. P. Vernant en témoigne dans un débat éclairant :

> Faut-il, dans ces conditions, m'expliquer sur le fait de ne laisser supposer aucun lien direct entre l'homosexualité et le personnage de Gorgô ? je ne vois rien qui m'y oblige dans les pièces de mon dossier. Et surtout, comme anthropologue, je ne crois pas qu'il existe une catégorie générale de l'homosexualité. La société grecque est une société « masculine », mais elle l'est autrement que la nôtre. La pédérastie y revêt des traits spécifiques que plusieurs livres récents ont bien mis en lumière [...][38].

Plus généralement, dans divers courants parmi les historiens français, les investigations psychologiques ont pris trop de place depuis quarante ans pour que la recherche psychanalytique sur le passé se prive aujourd'hui d'une mise en perspective sociohistorique des dossiers[39].

CONCLUSION

Je terminerai par un texte rédigé en 1921-1923 : au moment de mourir, un Jésuite s'inquiète de son jeune frère qui est amoureux d'une femme. Le jésuite s'adresse à Dieu :

> Déjà Vous lui avez appris le désir, mais il ne se doute pas encore de ce que c'est que d'être désiré.
> Apprenez-lui que Vous n'êtes pas le seul à pouvoir être absent !
> Liez-le par le poids de cet autre être sans lui si beau qui l'appelle à travers l'intervalle !
> Faites de lui un homme blessé parce que une fois en cette vie il a vu la figure d'un ange !
> Remplissez ces amants d'un tel désir qu'il implique à l'exclusion de leur présence dans le hasard journalier
> L'intégrité primitive et leur essence même telle que Dieu les a conçus autrefois dans un rapport inextinguible !

---

38. J. P. Vernant, *Entre mythe et politique,* Paris, Seuil, 1996, p. 88.
39. Voir J. Maître, «L'histoire psychologique en France (1968-1997)», à paraître dans la *Revue belge d'histoire contemporaine,* 1999, n° 3-4.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Cette fois, il s'agit d'un homme qui aime une femme. Chacun aura reconnu la première scène du *Soulier de Satin.* Claudel nous assigne ici à une référence platonicienne christianisée : (*l'intégrité primitive et leur essence même telle que Dieu les a conçus autrefois dans un rapport inextinguible*). Comme Prouhèze est une femme interdite, Rodrigue est renvoyé vers une sublimation, par inhibition quant au but.

Est-ce que Socrate ne fait pas quelque chose de cet ordre à travers la prohibition de l'inceste en se comportant comme un père devant les sollicitations d'Alcibiade ? Celui-ci s'en plaint amèrement :

> Ainsi, moi, j'avais beau faire, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant ; il dédaignait la fleur de ma beauté, il la tournait en dérision, il l'insultait ! Oui, sachez-le, j'en atteste les dieux, j'en atteste les déesses : après avoir ainsi dormi avec Socrate, il n'y avait, quand je me levai, rien de plus extraordinaire que si j'avais passé la nuit près de mon père ou d'un frère plus âgé. (219 d)

Mais cette problématique d'identification spéculaire reste homophile et ne laisse pas de place à une femme – mère, épouse – qui ferait séparation entre père et fils.

À l'inverse, Claudel, se situe passionnément après l'avènement du monothéisme et l'incarnation de Jésus, dieu séparé du monde, mais venu en ce monde comme enfant d'une femme...

Il est vrai que, dans le *Banquet,* quand Socrate et Alcibiade se trouvent invités à sublimer le désir pédérastique pour qu'advienne la contemplation du Beau en soi, le personnage qui vient s'interposer entre eux est Diotime, maîtresse d'initiation suprême : elle introduit un discours de femme qui sera une des sources du néoplatonisme mystique[40].

> L'intervention indirecte d'une femme au banquet des hommes a surtout pour effet de renverser le rapport pédagogique constitutif de l'homophilie institutionnelle : les grâces du jeune éromène ne sont plus là que pour donner à l'éraste l'impulsion l'engageant dans la voie philosophique vers la science du Beau. Éros est devenu le guide de l'éraste adulte, laissant pour l'instant l'adolescent à sa beauté extérieure et immature. [...] Seule femme invitée [...] au *Banquet* par la voix de Socrate, elle [Diotime] est aussi la seule à pouvoir parler de la folie amoureuse en connaissance de cause. Les femmes en effet sont essentiellement les maîtresses de la possession divine. [... Leurs fonctions en ce domaine] permettent d'asserter non seulement la nature divine d'une *mania* érotique elle aussi inspirée par les dieux, mais encore le bénéfice qu'elle représente pour l'amant et son aimé. Dimension divine, dimension morale[41].

---

40. Voir Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* thèse de doctorat ès Lettres, 1936.

41. C. Calame, *op. cit.*, pp. 211-213.

Une relation sans converse

GUY LE GAUFEY

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

La notion de *contre-transfert* est absente des premières années de séminaire de Jacques Lacan, ce qui peut conduire à quelque problème à partir du moment où nul n'y voit plus l'ombre d'un problème — car le refus du mot de contre-transfert est presque devenu l'un des indices les plus sûrs qui signent aujourd'hui le lacanien *urbi et orbi.* Certes, Lacan s'était prononcé on ne peut plus clairement sur cette question lors de la séance du 8 mars 1961, au cours de son séminaire *Le transfert, dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques.* Au terme d'un développement sur lequel je reviendrai, il concluait presque :

> Ce qu'on nous présente à cette occasion comme contre-transfert, normal ou pas, n'a vraiment aucune raison spéciale d'être qualifié de contre-transfert, je veux dire qu'il ne s'agit là que d'un effet irréductible de la situation de transfert simplement par elle-même. [...] Du fait qu'il y a transfert, ça suffit pour que nous soyons impliqués dans cette position d'être celui qui contient l'*agalma* [...] Il n'y a pas besoin là pour autant de faire intervenir le contre-transfert comme s'il s'agissait de quelque chose qui serait la part propre, et bien plus encore la part fautive de l'analyste[1].

C'est suffisamment clair pour que la chose puisse passer pour réglée. Il reste cependant permis de s'étonner du fait que, pendant les années qui ont précédé ce verdict, Lacan ait fait preuve d'une telle retenue vis-à-vis de ce concept, lui qui usait alors des notions de parole pleine/parole

1. J. Lacan, *Le transfert, dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques,* séance du 8 mars 1961, *stécriture* n° 5, p. 170.

vide, et pour qui l'intersubjectivité battait son plein. Pourquoi diable aura-t-il fait si peu cas de cette notion de contre-transfert qui agitait alors les plus en vue des membres de l'IPA – Balint, Winnicott, Klein, tous partisans d'une «relation d'objet» *(Object Relation)* dans laquelle les phénomènes de transfert étaient clairement envisagés dans le cadre d'une évidente réciprocité ?

1. L'ÉLIMINATION DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Pour pouvoir répondre, il convient d'abord de suivre le destin de cet autre terme, lié à celui de contre-transfert : l'*intersubjectivité.* Car elle s'est elle aussi trouvée prise dans un mouvement énonciatif proche de celui qui a porté le terme de *sujet-supposé-savoir* – d'abord honni, pour être plus tard intronisé. Sauf qu'ici, c'est l'inverse : l'intersubjectivité a d'abord été favorablement accueillie, pendant au moins six ans, puis a été définitivement proscrite à partir de 1961. On peut situer, à l'aide de quelques citations précises, les bords extrêmes de ce revirement : le 20 mai 1959, à la presque fin donc de son séminaire *Le désir et son interprétation,* quelques minutes après avoir énoncé :

> Il n'y a – c'est un principe que nous avons à maintenir comme principe de toujours – de sujet que pour un sujet.

Lacan enchaînait :

> Il ne peut y avoir d'autre sujet qu'un sujet pour un sujet, et d'autre part le sujet premier ne peut s'instituer comme tel que comme sujet qui parle, que comme sujet de la parole ; c'est donc pour autant que l'autre lui-même est marqué des nécessités du langage, que l'autre s'instaure non pas comme autre réel, mais comme autre, comme lieu de l'articulation de la parole, que se fait la première position possible d'un sujet comme tel, d'un sujet qui peut se saisir comme sujet, qui se saisit comme sujet dans l'autre, en tant que l'autre pense à lui comme sujet[2].

Et puis... silence radio pendant un an et demi, jusqu'à la première séance du séminaire *Le transfert...,* le 16 novembre 1960, où l'on entend, assez soudainement, un tout autre son de cloche. Ayant énuméré certaines «impasses» dont on croit, dit-il, «qu'elles sont simples à résoudre», il poursuit :

---

2. On ne peut ici que se contenter de noter l'ambiguïté quasi constante entre le petit autre (à écrire : *autre*), et le grand Autre *(Autre),* puisque les différents emplois prescrits dans la phrase touchent sans cesse à ces deux registres.

> Il suffit que vous preniez pour point de départ quelque chose de simple comme bonjour, de clair comme roche, l'intersubjectivité par exemple. Je t'intersubjective, tu m'intersubjectives par la barbichette, le premier qui rira aura un soufflet, et bien mérité[3] !

Au cas où cette brutale ironie n'aurait pas suffi, quelques instants plus tard il enfonce le clou :

> [...] l'intersubjectivité, soit ce qui est le plus étranger à la rencontre analytique [...][4].

Plus loin encore, toujours dans la même séance :

> Cette intersubjectivité est proprement réservée, ou encore mieux renvoyée *sine die,* pour laisser apparaître une autre prise dont la caractéristique est justement d'être essentiellement le transfert. [...] Cette initiative *[i.e. d'avoir frayé la voie de l'intersubjectivité]* ne peut m'être imputée, à moi, là, qu'à contresens. L'expérience freudienne se fige dès qu'elle *[l'intersubjectivité]* apparaît, elle ne fleurit que de son absence[5].

Difficile de faire plus clair dans la proscription, laquelle développe pleinement, dès la première séance, ce que le titre annonçait : Le transfert, *dans sa disparité subjective...* Que s'est-il donc passé pour que s'effectue un tel virage ? L'enquête sur la production orale et textuelle de Lacan entre ces deux dates pourtant fort rapprochées est décevante. Le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* n'offre aucune clef qui permettrait d'avancer des hypothèses localisées. «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», pour avoir été lu, ou parlé, au congrès de Royaumont entre le 19 et le 23 septembre 1960, quelques semaines avant le revirement explicite du 16 novembre 1960, pourrait peut-être donner quelques indices ? Il n'en est rien. Même «Position de l'inconscient», intervention datée elle aussi de fin octobre, début novembre 1960, mais finalement écrite seulement en 1964, après que bien d'autres événements aient eu lieu, n'offre qu'une maigre pâture en guise de réponse à notre interrogation : c'est à peine si l'on y vérifie une fois de plus que l'écart doit être porté au maximum entre le sujet et l'Autre, disjoints et reliés par les opérations d'*aliénation* et de *séparation,* déjà annoncées à la fin du séminaire *Les fondements de la psychanalyse,* et manifestement reprises comme telles lors de l'écriture finale, pour publication, de ce texte de 1960.

A défaut d'un ou plusieurs signes probants qui marqueraient clairement les raisons et le moment de ce virage, je choisis donc de privilégier

3. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, *stécriture* n° 1, p. 8.
4. *Ibid.*, p. 9.
5. *Ibid.*, p. 10.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

plutôt cette petite et discrète interrogation de départ : pourquoi donc Lacan aura-t-il été si peu disert sur le contre-transfert à une époque où, l'intersubjectivité aidant, il aurait pu s'en faire sans difficulté le chantre ?

Posée sous cette forme, la question ne tarde pas à en déployer une suivante : puisque «contre-transfert», avec sa suggestion d'un aller-retour, implique deux partenaires, et étant donné que le mot «transfert» reste, lui, arrimé au patient, *qui sera l'autre* ? Le petit ou le grand ? Il y a, de toute évidence, un candidat de trop, dont personne ne se souciait alors vraiment outre-Manche où *«Object Relation»* et *«Counter-transference»* formaient un couple régulier. L'«intersubjectivité», elle, ne posait pas aussi abruptement la question, tout simplement parce que «inter» est moins chargé de détermination que «contre». Le fait d'«*inter*dire» n'appelle pas nécessairement une énonciation aussi localisée que celui de «*contre*dire» ; un interlocuteur aussi anonyme que «la loi» y suffit, alors qu'un contradicteur ne peut pas ne pas se démasquer, peu ou prou.

2. L'IMPOSSIBLE ARTICULATION IMAGINAIRE/SYMBOLIQUE

Dans cet écart entre *inter* et *contre,* se lovait le côté pernicieux de l'équivoque – par ailleurs heuristique et précieuse – entre petit autre et grand Autre, autrement dit, en termes lacaniens, l'articulation entre imaginaire et symbolique. La longue aventure du schéma optique fut une première tentative (avant celle, plus ambitieuse, du nouage borroméen) d'instaurer entre ces deux dimensions hétérogènes une sorte de gond, d'articulation, lisible d'abord dans la dépendance de l'image réelle, obligatoirement située à l'intérieur d'un cône de visibilité qui, pour abriter le sujet (l'œil), pouvait passer, lui, pour strictement symbolique. Mais ce schéma, très vite trop riche, chargé de plus de déterminations qu'il n'en pouvait supporter, restait assez mutique sur cette jonction cruciale entre toutes : imaginaire/symbolique.

LA TOPIQUE DE L'IMAGINAIRE

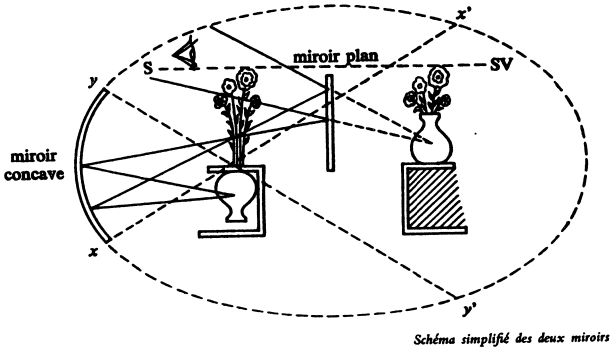


Schéma simplifié des deux miroirs

Le miroir concave retourne une image réelle du vase caché, image réelle qui vient enserrer les fleurs. Aucun problème à ce niveau où la physique «amusante» suffit à comprendre ce qui se passe. Par contre l'image spéculaire de l'ensemble *image réelle + fleurs* dépend, elle, étroitement, de la bonne inclinaison du miroir plan – et d'elle seule. Lacan saisit cette balle au bond :

> De l'inclinaison du miroir dépend donc que vous voyiez plus ou moins parfaitement l'image. [...] Disons que cela représente la difficile accommodation de l'imaginaire chez l'homme.

Fort bien ! Mais alors, qu'est-ce qui détermine ladite inclinaison ?

> Nous pouvons supposer maintenant que l'inclinaison du miroir plan est commandée par la voix de l'autre. Cela n'existe pas au niveau du stade du miroir, mais c'est ensuite réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble – la relation symbolique. [...] En d'autres termes, conclut-il un peu plus loin, c'est la relation symbolique qui définit la position du sujet comme voyant. C'est la parole, la fonction symbolique, qui définit le plus ou moins grand degré de perfection, de complétude, d'approximation, de l'imaginaire[6].

On cherchera en vain, aussi bien dans ce séminaire que dans d'autres ultérieurs, de plus amples précisions, et l'on peut savoir pourquoi elles ne viendront pas. La voix de l'autre... Quel autre, une nouvelle fois ? Celle du petit autre, semble-t-il, la voix d'«autrui», car pour ce qui est de celle du grand Autre, à part le mugissement du chofar, où la rumeur qui monte du bris des tables de la Loi, on ne voit pas bien quelle elle pourrait être, et en quoi elle aiderait à incliner quelque miroir. Encore que...

Autant l'on peut se sentir prêt, voire pressé, d'admettre que, d'une façon ou d'une autre, l'imaginaire est sous dépendance symbolique, autant cette indication de Lacan garde avec elle quelque chose de profondément mystérieux. En quoi donc la voix, comme telle, en deça de toute articulation signifiante, présente-t-elle quoi que ce soit de si symbolique ? Qu'est-ce qui, venant d'autrui «dans son ensemble», serait ainsi susceptible d'introduire une dimension symbolique telle qu'elle déterminerait, dans sa possibilité même (existence ou non de l'image spéculaire) la dimension imaginaire[7] ? En quoi et comment l'*inter* propre à la dimen-

---

6. J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud,* Paris, Le Seuil, 1975, p. 161. Séance du 31 mars 1954, schéma p. 160.

7. Cette question pourrait servir de point de départ à une bien plus vaste interrogation sur la place et la fonction du surmoi dans l'enseignement de J. Lacan. Cette «instance» vient tout naturellement la plupart du temps, chez Lacan comme chez les lacaniens, tant du fait de sa nécessité dans l'indispensable construction freudienne (sans elle, plus question d'«introduire» le narcissisme au sens de Freud), que du poids et de son impact cliniques. Mais la fine distinction opérée par Lacan entre moi idéal (i'(a)) et Idéal du moi (I) se paye peut-être plus cher qu'on ne l'imagine au premier abord en ce qui concerne la consistance structurale du surmoi freudien. La grosse voix, certes, et la matière sonore par là même, voire la voix dans ce qu'elle a de plus opaque, sont-ils cependant à placer si vite dans ce seul registre surmoïque ?

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

sion symbolique commanderait-il le *contre* propre à la dimension imaginaire ? Car les condamnations qui devaient venir frapper l'intersubjectivité et le contre-transfert n'eurent autant de succès chez les lacaniens que parce qu'elles prolongeaient et soutenaient l'idée lancée par Lacan d'une suprématie du symbolique sur l'imaginaire.

Dans ce cas, alors oui, l'appellation «contre-transfert» souffrait d'un vice de forme, quoi que ce fût qu'elle désignât par ailleurs, puisque jamais Lacan ne nia que les réactions de l'analyste fussent à prendre en compte dans la cure, ou que mieux valait n'en point parler à l'analysant. Mais en reconnaître la pertinence théorique sous le seul prétexte de leur existence clinique était abusif.

En un renversement décisif par rapport aux us et coutumes alors dominants dans le freudisme français et anglo-saxon, Lacan tenait à ce que le refoulé (ou le latent) n'eût pas rang de signifié, mais bien de signifiant – quelque difficulté qu'il eût, à l'occasion, à penser une chose pareille en s'armant des armes saussuriennes. Que seul le signifiant – et non l'affect – soit refoulé impliquait, là aussi, une *disparité* fondamentale. Comme par hasard, les tenants du refoulement de l'affect ne semblaient pas rencontrer trop de problèmes à intégrer la notion de contre-transfert. Par contre, celui qui voulait que tout commençât par la dissymétrie – l'identité, par exemple, n'est jamais que le résultat d'une opération où seule la non-identité est donnée au départ – celui-là ne pouvait pas aussi facilement faire fond sur une notion basée, elle, sur la réciprocité.

3. LE DÉSÉQUILIBRE INITIAL DE L'AMOUR

Le séminaire sur *Le transfert, dans sa disparité subjective...* ne pouvait donc faire moins que de prendre à bras-le-corps la question suivante : *comment concevoir la réciprocité à partir d'une non-réciprocité supposée première ?* Comment des déterminations symboliques, prises par définition dans des chaînes pas nécessairement réflexives, peuvent-elles être décisives dans la fabrication de couples réflexifs ? Pour le dire encore autrement : lorsqu'on affirme, avec Lacan, qu'un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, on n'est pas invité pour autant à en conclure que les deux signifiants ainsi mis en scène se regardent l'un l'autre dans le blanc des yeux. Quel est donc le coup de baguette magique qui pourrait faire passer de l'*allo* – l'autre d'une multitude, d'une série indéfinie, réglé par l'«inter» – à l'*hétéro* – l'autre d'un couple, réglé par le «contre» ?

Cette opération mystérieuse, Lacan la considère sans ambages comme un miracle, et la met en scène par le biais d'une métaphore sans cesse au bord de l'allégorie : voilà que de «la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche[8]» surgit une *autre* main là où, dans

8. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, *Stécriture* n° 2, p. 48. Séance du 7 décembre 1960.

un premier temps, ne se tenait que l'objet vers lequel se tendait alors la main première, celle qui s'était ouverte à l'appel du brillant de l'objet :

> [...] [Ce] geste d'atteindre, d'attiser est étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche [...]. Si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre et, qu'à ce moment-là, c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe, ce qui se produit alors là c'est l'amour ! [...] il est toujours inexplicable que quoi que ce soit réponde au désir. La structure dont il s'agit, ce n'est pas cette symétrie et ce retour. Aussi bien cette symétrie n'en est pas une. En tant que la main se tend, c'est vers un objet. De la main qui apparaît de l'autre côté est le miracle[...][9].

4. DU MIRAGE

La main ne se tend pas vers une autre main en miroir. Si l'amour reste narcissique pour Lacan, la cause de l'amour ne l'est pas, ne se situe ni dans ce registre ni cette dimension. La spécularité, ici, n'est pas de mise. Pas si vite. De la même façon que la réciprocité, ou l'identité, la spécularité n'est pas pour lui un point de départ ; elle est au contraire considérée d'emblée comme résultant d'une opération. Laquelle ? A partir de cette imagerie mise en place par Lacan, il devient possible d'armer cette question, non sans remarquer au passage qu'on ne rend pas justice à Lacan si l'on se focalise sur l'objet au sens classique et kantien du terme : dans sa métaphore même, il avait su être beaucoup plus précis qu'il ne semble l'être dans cette dernière phrase. Car la main première, il ne la fait pas se tendre vers le fruit – seulement vers la *maturation* du fruit ; ni vers la fleur – seulement la *beauté* de la fleur ; et pas plus vers la bûche –, seulement son *flamboiement.* En termes aristotéliciens, ce vers quoi se tend donc cette main n'est pas un être (comme on aimerait croire que l'est tout objet, comme elle l'est, elle, et dotée d'une image spéculaire par-dessus le marché), mais un *accident* momentané de cet être, l'une de ses qualités, qui ne le subsume pas entièrement, loin de là. L'objet dit «du désir» n'est pas un être, mais un accident, avec le risque permanent de glisser à considérer que c'est l'objet qui est désiré, *alors qu'il ne s'agit jamais que de ses attributs.*

Le miracle se circonscrit donc peu à peu : la réciprocité commence à se dessiner vaguement quand la *visée* du désir donne *une inhabituelle consistance* à un accident qu'on ne peut tenir simplement pour une propriété naturelle de l'objet que ce dernier développerait inexorablement : combien de fruits n'arrivent au contraire jamais à maturation (qui

9. *Ibid.*

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

a rencontré ces dernières années un abricot dans cet état ?), combien de fleurs pourrissent en boutons, combien de bûches gorgées d'eau vous massacrent le flamboiement tant attendu ?

En accentuant ainsi la *visée* du désir, on obtient donc un premier résultat, que la graphie du mot «miracle» laissait déjà deviner : tout miracle commence par un *mirage.* Un léger accent pascalien ne serait pas ici superflu : *sans mirage, point de miracle, cela est véritable.* Le miracle n'est tel qu'à faire passer à l'acte ce que le mirage postulait comme violemment confiné dans sa puissance. Le flamboiement s'offre comme un avènement, au moins autant qu'un événement. Cela advient – *ou pas,* et cette contingence est essentielle au miracle. Reste cependant une question, brûlante entre toutes : est-ce que cette bûche jouit et se réjouit de flamber ? Je dis bien «cette bûche», ou telle autre, car personne n'a jamais vu flamber «une bûche en général[10]».

Pourquoi une telle question n'est-elle pas aussi absurde qu'il pourrait y paraître au premier abord ? Parce qu'insidieusement est venue se glisser dans ce flamboiement, cette floraison, cette maturation, une autre idée aristotélicienne, l'idée de *cause finale.* En flambant, la bûche accomplirait sa mission, parfairerait son être, toucherait à l'extrémité qu'elle serait faite pour atteindre, bref : se verrait enfin justifiée en ce monde où tout ce qui vit meurt, rejoignant ainsi son «Pourquoi ?» en un *happy end* spécifique. On aimerait l'y croire heureuse, infiniment heureuse.

5. LA ROSE ET L'ÉLECTRON

C'est alors qu'on se rappelle d'une difficulté, une petite peccadille semée voici déjà quelques siècles par un pèlerin chérubinique, Angélus Silesius lui-même :

> La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit,
> N'a souci d'elle-même, ne désire être vue.

Heidegger, en son *Principe de raison,* commente l'apparente contradiction : la rose n'a pas de «pourquoi», et cependant elle développe un «parce que». Étrange. Non que les raisons de sa maturation n'existent – qui en douterait ? Mais la rose, en son éclat et sa splendeur, s'en fout : voilà ce dont il faudrait prendre de la graine. Une histoire autrement plus triviale vient susurrer la même morale : un jeune étudiant en physique quantique apprend un jour la célèbre et très remarquable équation de Dirac, qui décrit en une seule ligne, d'une grande élégance mathématique, le comportement de l'électron dans la situation quantique. Par

10. Une prudence clinique élémentaire inciterait à réserver cette éventualité, en invitant à une étude plus poussée de certaines formes de psychose, là où le *hic et nunc* semble s'être perdu.

chance, le soir même, il est invité à une surprise-partie au cours de laquelle il fait la rencontre d'un électron. Immédiatement, il lui pose la question qui lui brûle les lèvres : «Est-ce que vous vous comportez selon les termes de l'équation de Dirac ?». Et l'électron répond, condescendant (quoique vaguement inquiet) : «Qui est Dirac ?»

Cet électron se trouve ici mis en scène comme ce qui se tient en amont de tout développement symbolique, de toute chaîne articulée. Les causes et les raisons viendront, si elles en sont capables : en sa majesté, l'être de l'électron les précède, sans beaucoup de souci pour tous ces larbins qui s'épuisent à expliquer laborieusement son existence et les attributs de son existence. Ainsi, le mot à propos de Dirac aussi bien que le commentaire poétique et savant de Heidegger invitent à imaginer une relation, non seulement sans réciprocité mais, chose beaucoup plus abrupte, sans converse.

6. UNE RELATION SANS CONVERSE

Qu'est-ce donc que la *converse* d'une relation quelconque ? Il faut ici distinguer un sens rhétorique et un sens logique. Au niveau rhétorique, la converse s'obtient en inversant le sujet et le prédicat dans une phrase élémentaire, généralement articulée par ce morceau de fer blanc, pliable en tous sens, la copule par excellence : le verbe «être». Littré, qui sait si bien se montrer militant laïque dans ses exemples les plus anodins, fournit la phrase suivante : *Nul homme n'est pierre ; Nulle pierre n'est homme.* Voltaire, lui, écrivant un jour à Maupertuis, en use spirituellement : *Les grands hommes sont mes rois,* lui dit-il, *mais la converse ici n'a pas lieu.*

Au niveau logique, il faut au contraire s'efforcer d'imaginer une sorte de monstre – car si toute relation ne développe pas nécessairement une relation réciproque, il devient à peu près impensable de se représenter une relation de A à B en soutenant par ailleurs qu'il n'y en a aucune de B à A qui se situe au même niveau, même pas la relation directe mise sous une forme passive. C'est pourtant bien ce que serait une relation sans converse. Si Pierre aime Paul, ceci n'implique pas que Paul aime Pierre, mais si cette relation est dite aussi «sans converse», alors il faut la concevoir telle que Paul ne soit aimé par Pierre (je n'ai pas dit : «ne se laisse pas aimer», ce qui entraînerait nombre de considérations psychologiques). Une relation directe *sans converse* serait donc une relation qui ne marcherait que dans un seul sens, et c'est bien en cela qu'elle est un monstre logique : s'il est vrai que *p implique q,* il paraît invraisemblable de soutenir comme faux que *q est impliqué par p.* Voilà qui semble défier l'imagination.

7. UN CONTACT UNILATÉRAL

Ce ne sont pourtant pas les exemples d'une telle situation qui manquent. Ainsi le monde, en tant qu'il fut créé par Dieu, possède avec

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

son créateur une relation de cause à effet permanente, évidente et nécessaire, alors que (selon la théologie chrétienne tout du moins !) ce même Dieu ne développe aucune relation nécessaire avec ce monde en tant qu'Il l'a créé : sa grâce – qu'il importe de concevoir dans la seule dimension du don – se développe au sein d'une indispensable contingence (je n'ai pas dit de cette contingence qu'elle fût d'aucune façon *nécessaire).* Du monde vers Lui : l'implication la plus stricte ; de Lui vers le monde : les aléas de sa Providence, comptés au trébuchet de la rigueur janséniste ou au prorata des œuvres humaines, selon les savants calculs jésuitiques.

C'était déjà vrai du premier moteur aristotélicien[11] qui, à défaut de décrire une réalité physique, mettait en scène la même contrainte de pensée : pour être premier principe du mouvement, il fallait que ce premier moteur touchât *physiquement* aux mouvements mondains qu'il mettait en branle, mais il fallait non moins impérativement qu'en aucun cas on ne pût remonter *physiquement* jusqu'à lui. De lui vers le monde : une relation nécessairement physique ; du monde vers lui : une relation strictement idéelle. Dans un sens : contact ; dans l'autre sens : pas de contact. Curieuse, très curieuse topologie[12]. La relation physique du premier moteur aux autres moteurs mondains est bien chez Aristote une *relation sans converse.*

Une fois assuré que cette notion quasi unijambiste accomplit parfois un formidable travail, il est permis de revenir à la maturation, la floraison et autre flamboiement, comme de même à l'*éromenos* tout gorgé de son *agalma,* qui tous semblent fonctionner comme le Dieu unique ou le premier moteur. Qu'ont-ils donc tous pour se trouver dans une position aussi éminente ? Ils font comme la rose ou l'électron : ils n'ont besoin de personne. C'est encore trop peu dire : ils ne remarquent personne, et c'est ça, bizarrement, qui les rend soudain irremplaçables, uniques, comme seul peut-être l'univers[13] sait l'être, lui qui ne fait pas non plus grand cas de nous. Chacun de ces êtres si éminents paraît alors si unique qu'il rivalise sans effort avec l'univers dans son entièreté, obscur et poisseux tout d'un coup, lui. On gagnera à se rappeler ici que *mundus* a d'abord désigné en latin la parure féminine, et tout ce qu'il peut y avoir d'élégant et de raffiné, comme de même le *cosmos* grec a donné voie à *cosmétique,* ce qui dessine d'étranges rapports entre l'univers et la brillantine. Il arrive qu'on cherche à se mettre un peu d'univers dans les cheveux, parfois, juste pour être «beau comme tout».

---

11. Comme le montre J. Vuillemin, *De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote,* Paris Flammarion, 1967, pp. 225-232.

12. Que Freud essaie de régler par l'affaire du *tabou* dans sa première partie de *Totem et tabou,* en s'appuyant sur la dynamique de l'ambivalence.

13. «*Univers.* Littéralement : "tourné de manière à ne former qu'un tout".» Bloch et Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française,* p. 659.

8. UNE CONCEPTION TRAGI-COMIQUE DU TRANSFERT

On aurait cependant tort de s'arrêter, dans cette rapide enquête sur les relations sans converse, à cette petite kyrielle des figures de l'unicité, de tout ce qui, comme l'univers, viendrait s'offrir sans l'ombre d'un *alter ego.* Que penser à cet égard du grand Autre lacanien, avec son ambition presque avouée de présenter une sorte de matrice générale de toutes ces figures ? Il suffit pour le savoir de feuilleter les séances du 27 mai et du 3 juin 1964 *(Les fondements de la psychanalyse),* lorsque Lacan donne sa nouvelle valeur au poinçon «qui articule le rapport du sujet à l'Autre». La moitié supérieure de ce poinçon s'appelle *aliénation,* soit ce qu'on fait de mieux comme *lien* (d'ailleurs, c'est écrit dessus) ; tandis que la moitié inférieure s'appelle *séparation,* soit ce qu'on fait de mieux comme *absence de lien.* Le sujet entretiendrait donc avec l'Autre un rapport d'assujettissement intégral, mais en retour (si j'ose dire, car rien de tel n'est au programme), l'Autre ne lancerait *de lui-même* aucune relation vers ce sujet. Si les relations sans converse n'existaient pas, il faudrait se dépêcher de les inventer pour rendre compte des relations uni-versées du sujet vers l'Autre, où l'on voit une moitié d'«inter» qui ne conduit à aucun «contre», ce dernier impliquant, lui, un aller ET un retour qui ne soit pas réductible à l'écho. De quelque côté qu'on tourne l'affaire, on ne trouvera ici qu'une relation sans converse, réduite à un aller simple.

Si le transfert tel que le conçoit Lacan est de la sorte écartelé entre ces deux figures si différentes dans leur consistance : celle du petit autre, avec ses façons de faire, sa personne et tous les plis et replis du cadre qu'il impose, d'un côté ; et le grand Autre, avec ce nom de circonstance que Lacan a forgé pour lui afin d'en préciser la place et la fonction dans le déroulement du transfert : le sujet-supposé-savoir, de l'autre côté ; alors oui, l'écart entre ces deux figures relève d'une déchirure sans appel. Le poinçon, pour sa part, énonce assez crûment que l'aliénation *consiste* en la séparation, comme de même la séparation *est le fruit* de l'aliénation. Le défaut de converse est ici constitutif, et paraît donc sans remède.

C'est bien en quoi cette mise à distance initiale du contre-transfert ne fut pas chez Lacan un accident local, une sorte de prudence techniquement justifiée, face aux outrances psychologisantes. A l'approcher avec précaution, on y devine autre chose, l'un des accents de la basse continue qui résonne tout au long de son enseignement, une basse souvent prête à reprendre l'un des refrains initiaux du grand poème de Paul Ceylan, *Strette* :

> *Nirgends fragt es nach dir,*
> Nulle part on se soucie de toi,
>
> *Nirgends fragt es nach dir*
> Nulle part on s'inquiète de toi

Énigme du désir de l'Autre, critique féroce de tout Bien suprême, ironie mordante à l'égard de quelque progrès que ce soit ; Pascal, cité,

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

mentionné, invoqué une bonne cinquantaine de fois au long des trente ans d'enseignement ; l'impossible élevé, comme réel, au rang de l'une des trois dimensions fondamentales de l'être parlant ; le non-rapport sexuel porté à la hauteur de l'axiome ; un sujet divisé sans appel, avec pour seul recours un objet réduit à une pelure d'objet : *Hilflosigkeit* et déréliction à tous les étages. Oui, une certaine rigueur tragique (tragi-comique aussi, bien souvent, car le phallus reste toujours à l'œuvre, tel le bâton dans Guignol) sourd de ce montage de toute une vie, et l'absence de converse, une fois dépistée, s'offre bien comme l'un de ses grands vecteurs.

Ainsi peut-on deviner, à barboter de la sorte autour de cette notion de contre-transfert et de son absence normée chez Lacan, en quoi des considérations de style – bien plus liées à d'obscurs axiomes (telle cette absence de converse) qu'à toute enquête pragmatique – se révèlent à l'occasion décisives. Certains choix, extérieurs et même étrangers au situs de l'observation, commandent alors le regard, au moins autant que ce miroir plan avec lequel Lacan voulut un temps démontrer que l'existence de l'image narcissique dépendait de son inclinaison. L'absence de quelque vérification expérimentale que ce soit plaque sauvagement les descriptions cliniques et les trouvailles de la psychanalyse sur ces axiomes silencieusement regroupés en batteries, qu'on remonte comme on remonte le courant, et dont la consistance ne saurait être ramenée à la seule idiosyncrasie d'un individu – quand bien même ces batteries restent enveloppées de prestigieux noms propres.

Le thème du miroir dans l'histoire de la philosophie

ÉMILE JALLEY

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Le stade du miroir, dont Jacques Lacan a posé les bases et commencé à développer la description voici plus de soixante ans, est devenu, depuis, l'un des principaux organisateurs de la pensée psychanalytique. À cet égard, les lecteurs de *L'unebévue* en connaissent suffisamment la notion, le rôle et la fonction pour qu'il y ait peu d'inconvénient à ce que je me dispense d'y revenir au début de cet article.

Un certain nombre d'ouvrages dans la période récente se sont attelés à la tâche jusqu'ici peu entreprise de mettre en évidence les antécédents historiques plausibles des conceptions lacaniennes concernant le stade du miroir dans les domaine de la psychologie, de la philosophie et en général de l'histoire des idées*. Dans mon propre ouvrage, les sources éventuelles du stade du miroir dans le champ de l'histoire de la philosophie étaient référées à Hegel et au-delà à Boehme, sur la suggestion parfaitement fondée résultant de l'étude de D. R. Dufour. En deça de Boehme, je proposais aussi la référence à Maître Eckhart.

Qu'il y ait d'autres antécédents possibles, dans l'histoire des idées, du thème du miroir, je le suggérais à la fin de mon livre en me référant plutôt brièvement à la matrice de la pensée hébraïque, et en citant rapidement à ce propos le passage universellement connu du livre de la Genèse (« Dieu créa l'homme à son image »), et aussi un texte beaucoup moins connu mentionnant une secte religieuse rattachée au courant d'idées qualifié ordinairement de « gnoses païennes », en dépit de

*. Ce sont dans leur ordre de parution, aux éditions EPEL, tout d'abord le livre de G. Le Gaufey : *Le lasso spéculaire*, Paris, EPEL, 1997 ; puis celui de D. R. Dufour : *Lacan et le miroir sophianique de Boehme*, Paris, EPEL, 1997 ; et enfin le mien, É. Jalley : *Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir*, Paris, EPEL, 1998.

contacts évidents avec le courant judéochrétien. À propos de la secte en question, dite Koukéens, comme en ce qui concerne d'ailleurs aussi Maître Eckhart, il n'est pas question pour moi de les envisager le moindre instant comme des « influences » ayant pu s'exercer sur les conceptions de Lacan touchant le stade du miroir. En réalité, le problème des influences historiques effectives qui ont pu s'exercer sur la genèse du stade du miroir semblerait désormais avoir été à peu près réglé. En tout état de cause, il n'en reste pas moins intéressant d'essayer d'identifier, dans l'histoire des idées, des précédents, des précurseurs admissibles du thème spéculaire chez Lacan. Une telle démarche présente un intérêt culturel évident, d'autant que le stade du miroir, outre sa valeur d'organisateur important dans la pensée psychanalytique moderne, présente vraisemblablement au surplus un réel intérêt en dehors de ce champ précis, dans la mesure où il se pourrait fort que le thème du miroir constitue l'une des images privilégiées qu'a utilisées, d'ailleurs selon des variantes diverses, toute l'histoire de la philosophie depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

C'est du reste tout à fait en ce sens que nous paraît s'être déjà orientée la démarche de Guy Le Gaufey, dont le livre étudie de façon très convaincante certains usagers d'une telle matrice philosophique, encore jamais invoqués jusqu'ici, et aussi différents qu'Edmund Husserl, l'iconodoule byzantin Nicéphore, Duns Scot et Leibniz. On ne perdra rien, on peut même gagner beaucoup, à poursuivre dans ce sens, du moins si c'est possible. C'est ce que beaucoup de psychanalystes commencent à comprendre aujourd'hui, même si de telles recherches ne reconduisent pas avec évidence à leur pratique clinique.

J'ai toujours beaucoup aimé, à l'occasion et à titre de délassement par exemple au cours de vacances d'été, lire les ouvrages intitulés *Histoire de la philosophie.* Celui que je préfère sous ce titre, pour la richesse de sa documentation de fond aussi bien que sa parfaite maîtrise dans le survol des grandes séries temporelles significatives, le repérage des filiations à long terme, sans compter le pittoresque détaillé des biographies, est l'ouvrage d'Albert Rivaud en six volumes[2]. Le premier volume en est paru en 1948, et le dernier en 1968, achevé par un comité de collègues et amis compétents, après le décès de l'auteur, et même ainsi laissé en suspens en plein milieu du 19ème siècle, avec comme point d'orgue Maine de Biran.

Je pratiquais à l'occasion cet ouvrage à l'époque où j'effectuais mes études de philosophie, voici plus de quarante ans, mais il présentait l'inconvénient d'être plus largement encore inachevé, puisque seulement trois volumes en étaient parus, avec Spinoza comme dernière station provisoire. Or, au cours de l'été 1998, pour trouver quelque dérivatif à la

1. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie,* 6 vol., Paris, PUF, 1948-1968.

longue correction des épreuves du livre *Freud, Wallon, Lacan,* j'ai entrepris de relire les six volumes de l'ouvrage de Rivaud, mais avec l'intention bien particulière d'y repérer l'ensemble des indications éventuelles concernant la thématique du miroir dans l'histoire de la philosophie occidentale.

A ce propos, j'avais des réminiscences aussi diverses que consistantes du côté de Platon, Descartes, Leibniz. Je me doutais aussi, à partir de la suggestion biblique de « l'homme créé à l'image de Dieu » qu'il y avait probablement beaucoup à découvrir, à cet égard, dans le champ de la philosophie chrétienne, qui occupe une période formidable de presque quinze siècles, si l'on va d'Origène (+253) jusqu'à Jacob Boehme (+1624), mais qui reste plutôt négligée par les programmes classiques des études de philosophie.

Je n'ai pas été déçu par ce voyage quelque peu aventureux dans le passé. La liste des auteurs qu'il m'a été possible de découvrir comme pertinents par rapport à la question du spéculaire, et qui comprend une cinquantaine de noms, est la suivante :

Pour l'Antiquité grecque et romaine : Platon, Plotin, Numénius, Philon, les gnostiques Basilide, Cérinthe et Valentin.

Pour la philosophie chrétienne : saint Paul, Origène, Grégoire de Nysse, Isidore de Séville, saint Jean Damascène, Scot Érigène, saint Anselme, Bernard de Chartres, Gilbert de la Porrée, Yves de Chartres, Raoul Ardent, Vincent de Beauvais, Heinrich von Hainbuch, Roger Bacon, Jan Van Ruysbroeck. saint Bonaventure, John Peckham, Henri de Gand, Pierre Auriol, Duns Scot, Nicolas de Cues, Charles de Bouillé, Weigel, Boehme, Campanella.

Pour la période classique : Bacon, Descartes, Pascal, Hobbes, Gassendi, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Vico, Condillac, Berkeley, Hume.

Pour la période critique et romantique : Kant, Fichte, Schelling, Maine de Biran, Feuerbach, Nietzsche.

Une telle énumération donne d'emblée la mesure vraiment considérable du domaine repéré par le titre de cet article, et en explique la longueur. Ce qui n'empêche pas qu'une telle étude n'ait guère pu se proposer d'autre but que le défrichage préliminaire d'une région susceptible d'être mieux explorée par des recherches ultérieures.

Dans ces conditions, je n'ai pu prendre le parti d'étudier de première main, c'est-à-dire en me référant aux textes précis, qu'un nombre limité d'auteurs classiques importants : Platon, Descartes, Pascal, Spinoza, Kant en particulier. Pour les autres auteurs, environ quarante, je me suis contenté de suivre d'assez près les excellentes indications de Rivaud. À ce propos, il eût été impossible d'identifier dans les textes originaux de ces auteurs les références exactes au thème qui fait le sujet de cette étude. Un tel travail demanderait un temps considérable, peut-être plusieurs années. En effet, certains de ces auteurs, ceux de la période chrétienne

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

en particulier mais pas seulement, n'ont pas encore été traduits et/ou ne peuvent être consultés que dans des éditions très difficiles d'accès, remontant parfois au 16ème siècle. En tout état de cause, il m'a paru intéressant de dresser à grands traits la cartographie, d'esquisser le paysage aussi complet que possible des auteurs qui ont touché à cette question. D'ailleurs, je ne prétends pas avoir identifié l'ensemble exhaustif des références pertinentes à la question du spéculaire, mais très certainement la plupart des plus significatives. Ainsi se trouve délimité un vaste domaine où chacun pourra par la suite aller herboriser à son gré, du moins parmi les lecteurs qui seraient intéressés par des études plus limitées, plus détaillées et plus approfondies.

Pour l'ensemble des auteurs que je n'ai pas étudiés de première main, mes notes se limitent à renvoyer aux passages qui en traitent dans l'ouvrage de Rivaud. En outre, et une telle précision est importante, chacun des chapitres de l'ouvrage comporte une bibliographie très bien établie, où se trouvent indiquées toutes les sources et fournies de ce fait les clefs méthodologiques indispensables à des études ultérieures plus fouillées.

Encore un point très important, cette fois d'ordre théorique beaucoup plus que méthodologique. En réalité, l'étude que j'ai menée ne renvoie pas seulement à la question du miroir au sens littéral du terme, voire en certains cas à la désignation matérielle de l'objet. De telles références existent en nombre non négligeable. Mais il n'était pas question d'oublier non plus que le stade du miroir tel que l'a envisagé Lacan représente un modèle théorique complexe, qui implique, au-delà du cadre proprement dit de l'image spéculaire, le vaste horizon délimité par la problématique de l'imaginaire.

Cette situation épistémologique m'a paru impliquer, par rapport aux lignes de significations que l'on peut repérer comme susceptibles de l'illustrer dans l'histoire de la philosophie, les deux aspects principaux suivants, dont chacun semble comporter une consistance propre et une relative autonomie.

En premier lieu, le signifiant miroir ouvre une première série notionnelle représentée par les termes : reflet, copie, image, modèle. Cette première lignée de signifiants trouve son origine historique dans la philosophie de Platon, et son épanouissement particulièrement riche dans la philosophie chrétienne de la période post-antique, médiévale et renaissante. À cette époque, l'image de l'essence divine dans l'âme humaine est conçue grosso modo comme un reflet atténué mais somme toute fidèle de son objet.

Deuxièmement, le terme même d'image, en correspondance cette fois avec le fait que la question du spéculaire n'est pas séparable dans la pensée de Lacan de la dimension imaginaire, ouvre aussi la voie vers l'immense question de l'imagination. Cette deuxième ligne de significations, qui trouve aussi son point d'origine dans la philosophie platonicienne,

d'où l'importance de celle-ci d'ailleurs universellement reconnue, atteindra une réalité consistante seulement à partir de la période classique, tout d'abord chez des auteurs tels que Bacon, Descartes, Pascal. Avec eux s'inaugure l'ère du soupçon concernant la vocation et la capacité de l'esprit humain à fréquenter la vérité.

C'est à cette problématique moderne de l'imagination qu'est reliée la thématique connexe du leurre, de la tromperie, etc., bien plus qu'à la problématique médiévale du modèle divin.

On voit que mon étude ne se limite pas à un catalogue de pure érudition, mais que le matériau en est orienté et d'une certaine manière mis en ordre par quelques idées générales qui, sans être peut-être très originales, ne me semblent pas non plus dépourvues d'intérêt. Mais il ne saurait pour autant être question de croire que des études de ce genre soient susceptibles de conduire à une traduction en termes de profit immédiat dans le registre métapsychologique, sans parler de l'improbabilité pour la clinique d'en recueillir un fruit touchant directement la pratique. Bien des psychanalystes saisissent déjà depuis quelque temps que ce n'est pas tout à fait dans le style de ce naïf pragmatisme qu'il convient d'aborder l'important problème de l'articulation de la psychanalyse avec la culture.

1. L'ANTIQUITÉ

Platon (427 - 348/347)[2] traite explicitement du registre de l'expérience spéculaire dans un passage célèbre de *La république*, où il expose son modèle hiérarchique des quatre niveaux de la connaissance (509 b - 511 e). Ce passage, que les commentateurs ont désigné par l'expression consacrée de « symbole de la ligne » précède immédiatement un passage encore plus célèbre dans l'économie de la pensée platonicienne et qualifié lui-même sous le titre encore mieux connu d'« allégorie de la caverne » (514 a - 518 c).

Platon procède selon un système emboîté d'oppositions binaires.

Il oppose tout d'abord le monde de l'esprit, la sphère intelligible, au monde des sens, la sphère visible, en proposant de représenter métaphoriquement leurs domaines respectifs par deux segments pris sur une droite, l'un – celui de l'intelligible – plus long que l'autre et avec celui-ci dans un rapport déterminé. Il s'agit alors de diviser ces deux segments suivant un même rapport, égal au précédent. Sans avoir à s'encombrer ici d'un exemple numérique précis, qui engage la théorie des proportions dégagée en fait par la mathématique grecque contemporaine, on

2. Platon, *La république*, Paris, Garnier, 1945, pp. 243-252.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

comprend intuitivement que la ligne en question supporte, alignés les uns au bout des autres, quatre segments inégaux de longueur croissante.

La partie de la ligne qui figure le monde sensible comporte deux divisions, dont la plus bas située concerne justement le registre spéculaire. En effet, Platon nous dit nommément que ce degré inférieur de la connaissance est « celui des images – j'appelle images, précise-t-il alors, d'abord les ombres, ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les représentations semblables ».

La seconde division correspond aux objets matériels eux-mêmes que reflètent ces images – ouvrages de la nature et de l'art.

Pareillement, sur la partie de la ligne qui représente le monde intelligible, la première division correspondra à une certaine espèce d'images, en l'occurrence les objets mathématiques, et la seconde à des objets réels, les Idées, dont les premiers sont les reflets.

A ces quatre niveaux de réalités hiérarchisées « d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité » sont ordonnés quatre degrés de connaissance, étagés selon un emboîtement de correspondances binaires.

Le monde visible est le domaine de l'« opinion » (*doxa*) et le monde intelligible le domaine de la « science » (*épistémê*), en tenant compte du fait que leur relation doit s'envisager selon le principe que « l'opinion est à la science ce que l'image est à l'objet original qu'elle reflète ».

Les images physiques des objets matériels donnent lieu à une repré sentation confuse pour laquelle les traductions ont proposé le terme traditionnel d'« imagination », et parfois de « conjecture », pour rendre le mot platonicien *eikasia* (soit encore *è doxa tôn eikonôn*, c'est-à-dire « l'opinion sur les images, les reflets »).

Les objets matériels produisent une « représentation nette » (*aisthésis*) qui emporte l'adhésion, la foi, la « croyance » (*pistis*) du sujet qui les perçoit.

Les images mathématiques des Idées répondent à une « connaissance discursive », intermédiaire entre l'opinion et la science, (*dianoia*), et qui procède par hypothèses simplement descendantes.

Et enfin les Idées sont appréhendées, à la faveur d'un double mouvement d'hypothèses ascendantes et descendantes qui qualifie la « science dialectique », par l'« intelligence » ou « connaissance noétique » (*noûs, noésis*).

Il n'est pas question de nous engager dans un commentaire plus approfondi de ce modèle platonicien, dont chacun comprend qu'il nous entraînerait vers certaines des difficultés majeures de toute l'histoire de la philosophie. Il convient cependant d'indiquer en termes sommaires, et de façon évidemment non exhaustive, la manière dont l'allégorie de la caverne se rattache à ce symbole de la ligne.

On connaît l'histoire de ces prisonniers enchaînés et qui regardent sur la paroi de la caverne les reflets projetés par des montreurs de marionnettes (qui sont au juste ces fauteurs d'illusion ? Des sophistes ?

Des meneurs de foules ?) se promenant derrière un mur situé lui-même devant un feu.

Les captifs voient les ombres des figurines projetées par le feu, et entendent aussi l'écho des paroles (ce point est parfois oublié dans les commentaires) prononcées par les dramatistes. Leur vie est décrite comme celle d'esclaves, plongés dans l'obscurité du monde de la matière, en perpétuel devenir, un monde de fantômes visuels et d'échos sonores. Leur unique science consiste à découvrir un certain ordre dans ces apparences mouvantes sur un fond de mystère. A ce niveau de la description de Platon, il semble que ce soit le registre tout entier de la *doxa*, y compris dans ce qu'elle comporte de relativement moins obscur, qui bascule dans le domaine de l'illusion.

Une fois issu contre son gré de la caverne, le prisonnier, avant d'affronter la vue directe des objets, se risquera à en percevoir tout d'abord le reflet dans les eaux avoisinantes. Et il semble, à ce niveau de la métaphore platonicienne, que ce soit la connaissance discursive portant sur les entités mathématiques, et non plus simplement le niveau primitif de l'imagination, qui soit elle-même identifiée au monde des reflets, même si celui-ci est présenté, sous cette version, comme déjà plus réel, moins illusoire.

Un autre passage intéressant de l'oeuvre de Platon concernant le thème du spéculaire est représenté, dans le *Phèdre*[3] par la description de la naissance de l'amour (255 d - e).

L'amour est l'une des espèces du genre délire. Mais, nous enlevant vers la beauté, l'amour vrai nous détache du corps, sépulture où l'âme est ensevelie. Dans ce cas, l'aimé, touché de la réserve de l'amant, donne à celui-ci estime et amitié. Tous deux, de concert, s'élèvent vers Zeus, en conduisant côte à côte leurs attelages à couples de chevaux noir et blanc autour de la voûte du ciel. Un courant s'établit entre les deux âmes et, dans le coeur de l'aimé, apparaît un « contre-amour » (*antéros*), un « amour spéculaire », comme l'écrit Claude Calame, qui est l'image réfléchie, le reflet de l'amour de l'amant, quand l'aimé a pris conscience à la fois de l'élan et du respect de l'amant.

Cependant, ce reflet spéculaire qu'est l'*antéros* reste marqué du sceau de l'illusion, du poinçon de l'imaginaire : l'aimé « ne s'aperçoit pas qu'il se voit dans son amant comme dans un miroir » ; et cet amour réfléchi, « il ne l'appelle pas amour, il n'y voit que de l'amitié ».

Le *Timée* également comporte deux curieux passages où il est question d'effets spéculaires[4].

Le premier passage, qui ne semble jamais avoir été remarqué jusqu'ici par les auteurs qui s'intéressent aux questions liées à l'image spéculaire

3. Platon, *Le banquet, Phèdre* , Paris, Garnier, p. 153.

4. Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Garnier, 1969, pp. 424-425, 448-449, 505-506.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

s'essaie à fournir une explication du caractère de symétrie inversée propre à l'image spéculaire (46 b - 47 b). D'après la théorie de Platon, la vision naît normalement d'un double courant où se rencontrent et se combinent un feu venu de l'oeil et un autre feu venu de l'objet. Dans le cas de la vision spéculaire, la rencontre des deux courants s'opère selon un renversement des directions ordinaires de la droite et de la gauche. Cet important passage mériterait à lui seul un article entier.

Le second passage, d'un caractère moins scientifique, nous retiendra un instant par son côté pittoresque.

Comme dans *La république*, Platon distingue dans le *Timée* trois âmes, l'âme intellectuelle située dans la tête, celle du courage et de la colère logeant autour du coeur, et enfin logée entre diaphragme et nombril, l'âme des appétits et de la nutrition. Or Platon imagine qu'à cette âme, « la surface lisse et brillante du foie » offre le reflet d'obscures images, venues de l'âme supérieure, et qui sont les instruments du rêve et de la divination (71 b - 72 b).

Plotin (vers 203 - 270)[5] décrit l'âme individuelle, comme « fascinée », en raison de sa « chute », par le devenir et portée à se tourner vers lui. Mais elle n'y peut saisir qu'un reflet de l'éternel, car le désordre et l'illimité de la matière ne sont pas objets de pensée. Elle y verra donc comme en un miroir, l'ordre de la succession et le nombre qui l'exprime, c'est-à-dire le temps « image mobile de l'éternité ». Mais, en un autre sens, elle peut se tourner vers l'intelligible, échapper à la fascination de la matière, se rapprocher de l'Un. L'image qui se forme en elle est donc à double face, l'une tournée vers l'éternel et l'autre vers le sensible.

A peu près contemporain de Plotin, Numénius d'Apamée[6], surnommé le Romain, envisage un Dieu inconnaissable, étranger au monde, sorte de « roi paresseux » qui se présente comme l'Idée ou le modèle d'un Démiurge qui en reçoit toute sa lumière, et joue le rôle d'ordinateur ou de législateur. Le premier considère le second comme un paysan regarde son manoeuvre, et le second se tourne vers le premier comme le pilote d'un navire observe les étoiles.

Avec la pensée chrétienne, mais déjà au niveau des ébauches de celle-ci dans la pensée juive, la métaphore du miroir devient une matrice philosophique décisive, en englobant les connotations annexes non seulement du reflet, de l'image, mais encore de la copie, du modèle, dérivées de la pensée platonicienne, et même aussi celle de l'allégorie, dérivée, elle, plutôt de la tradition stoïcienne.

Le philosophe juif alexandrin Philon (vers 30 ou 40 av. J.-C. – vers 39 ap. J.-C.)[7] admettait qu'il existe quelque part un modèle parfait de l'homme, un *Anthropos* bisexué, dont les individus du monde visible sont

5. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 1, p. 533.
6. *Ibid.*, p. 522.
7. *Ibid.*, p. 478.

des copies imparfaites. Cette idée qui provient probablement de la tradition platonicienne (*Le banquet, Timée*) se retrouve chez certains commentateurs de la *Tora*, chez des Hermétistes, et aussi chez les gnostiques.

Les gnostiques sont des représentants plus ou moins dissidents de la première pensée chrétienne, chez qui les thèmes proprement évangéliques se mêlent à d'autres thèmes empruntés à diverses traditions, hébraïque, alexandrine, et finalement manichéenne. Très actifs dans le bassin méditteranéen de la fin du 1er siècle jusqu'au milieu du 3ème siècle, ils professent des doctrines initialement très proches de certains textes de Jean et de Paul, mais leur refus de s'intégrer sous la tutelle du pouvoir grandissant de l'église romaine les a entraînés vers des dérives et des compromis syncrétiques de plus en plus importants, ce qui leur a valu d'être rapidement taxés d'hérésie. Leur tradition de pensée survivra assez longtemps sous forme de traces (5ème siècle) jusqu'à faire jonction avec la kabbale juive au début du Moyen-âge.

Les Hermétistes se rattachent au courant auquel il a été fait allusion plus haut sous la dénomination de gnoses païennes.

Le thème du miroir est l'une des images clefs de la pensée gnostique, où il évolue même sous des variations multiples[8].

Certains représentants de la pensée gnostique semblent avoir assuré le relais historique entre les formes les plus anciennes et les expressions les plus tardives du dualisme iranien : le mazdéisme de Zoroastre (7ème siècle av. J.-C.) et la doctrine de Mani dite manichéisme (3ème siècle ap. J.-C.). Basilide, l'un des premiers gnostiques connu (+128), réfère la création du monde au dualisme initial de la lumière et des ténèbres. D'après lui, la lumière n'acceptait rien des ténèbres, si ce n'est qu'elle éprouva le désir de les contempler. Elle les regarda donc, « comme au moyen d'un miroir ». Alors un reflet se produisit seul sur les ténèbres, cependant que la lumière elle-même ne fit que regarder avant de s'éloigner. De là viendrait que le bien se trouve dans le monde en très faible proportion.

De façon plus pittoresque et plus anecdotique encore, et en partie dans la tradition du *Timée* de Platon, la plupart des gnostiques ultérieurs postulent l'existence d'un Démiurge, qui serait comme une image imparfaite de Dieu, et à ce titre aurait assumé le rôle ingrat d'artisan du monde sensible, lui-même représenté comme une image d'un modèle éternel. D'après Valentin, le monde visible ne serait même rien de plus qu'un tableau peint imitant cette réalité éternelle, et ne consisterait qu'en « ombres, simulacres et similitudes ». Dieu ne peut pas être le véritable créateur d'un monde aussi inconsistant, dont sa mystérieuse sagesse s'est même retirée, cachée dans le secret.

---

8. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947, pp. 191, 212, 254, 282 ; *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, pp. 129, 132-134, 140, 150, 171-172, 177, 197, 429, 501-502, 506, 508, 511, 515, 519, 521, 558-559, 563, 566, 581, 627.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Aussi bien est-ce dans l'autre monde, le monde invisible, que se voit clairement la vérité, bien que s'en perçoive dès ce monde une image, comme en un miroir. Ce thème paraît issu de l'*Épitre aux Corinthiens* de l'apôtre Paul : « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure (*di ésoptrou èn ainigmati*), mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (1 Cor., 13, 12).

Pour les gnostiques, le Fils, le Sauveur est l'Homme, ou encore le Fils de l'Homme dans la mesure où l'homme s'est reconnu lui-même en lui. Alors l'élu, le sauvé se reconnaît dans le Sauveur comme dans un miroir. On lit dans un texte intitulé les *Odes de Salomon* : « Voyez, notre miroir est le Seigneur. Ouvrez les yeux, regardez-les en lui, et connaissez les traits de votre visage ». Le Sauveur est parfois appelé aussi l'Image, au sens où il serait à la fois l'image de Dieu et celle de l'homme.

Cette fonction spéculaire de la figure christique est évoquée également dans l'œuvre gnostique dite *Actes de Jean*. Le Christ y chante et danse avant son supplice, au milieu de ses disciples, en leur proclamant : « Je suis un miroir pour toi qui me contemples ».

Dans le *Poimandrès*, on voit un « Homme essentiel », qui n'est pas le Sauveur, tomber du monde céleste et devenir amoureux, comme le Narcisse grec, de sa propre figure reflétée dans l'eau. Bien plus, la Nature, issue de l'ombre, et voyant cet Homme divin, issu de la lumière, s'est éprise de cette image divine dès que celle-ci lui est apparue.

La cause de la chute de l'Homme pourrait provenir de la double ressemblance de son reflet avec lui-même ainsi qu'avec Dieu. Cet Homme divin qui se reflète dans les miroirs naturels, ce pourrait être d'ailleurs aussi, d'après Simone Pétrement, l'Esprit de la Genèse biblique « planant sur les eaux ».

D'après Cérinthe, le Fils est tourné vers le sein du Père, il reste en lui et le connaît, tandis que seule sa parole s'en va au dehors le faire connaître.

D'après Valentin, prêchant à Rome entre 136 et 166, les Archontes créateurs qui ne sont pas Dieu et qui sont même souvent décrits comme des brigands, saisissent par un « rapt » un reflet de la lumière tombée dans le monde ténébreux, et réussissent à engendrer dans la créature la ressemblance de ce reflet. Par ailleurs, Valentin associe au Père une sorte de double de celui-ci, une figure divine qu'il nomme « Silence ».

Dans l'*Apocryphon* de Jean, un principe féminin en Dieu, la Sagesse ou Sophia, engendre d'abord le Démiurge, puis celui-ci crée des puissances, les Archontes dont il vient d'être question. Et alors lui et ses puissances, lesquels ne sont tous que des « similitudes », créent l'homme en copiant une image appelée l'Homme ou encore Adam psychique. Et l'Adam charnel à son tour engendre Seth, un fils à sa ressemblance et à son image.

Il convient de noter en passant que la Trinité des gnostiques : Père, Mère (= Esprit Saint), Fils, est une transposition beaucoup plus claire du triangle oedipien que l'ultérieure Trinité chrétienne, qui a complètement dissimulé les cartes du jeu familial. En fait, l'Esprit Saint serait une reprise chrétienne de la Sagesse, de l'Esprit du Iaweh juif, désigné en hébreu par un mot féminin (*rouah*), et en grec par le terme *sophia.*

Dans le *Traité tripartite* d'Héracléon, le Père fait apparaître un Fils qui est sa propre Pensée, et se qualifie de ce fait comme « s'engendrant soi-même » (*autophuês*), au sens où une telle opération engendrerait à la fois un autre lui-même et le même que lui, en quelque sorte un autre spéculaire.

2. LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Grégoire de Nysse (vers 335 - vers 394)[9], l'un des premiers docteurs chrétiens, considère que Dieu est en nous le seul élément accessible. L'âme ne se connaît pas elle-même par « l'œil intérieur ». Mais elle découvre, comme en un miroir, le Dieu qui réside en elle. Il ne s'agit pas d'une contemplation, mais d'une union. Cependant, à l'égard de ce reflet, l'âme est double du fait qu'elle renferme une matière. Sa vie résulte de la présence du Divin en elle (*parousia*) et de l'image de lui-même que Dieu a imprimée en nous. En réalité, le devenir que la matière y a mis obscurcit l'image de Dieu. La présence divine se traduit en nous par le désir, l'élan de notre être vers le divin et par l'effort pour réaliser le meilleur dans l'action.

Isidore de Séville (début du 7ème siècle)[10] a rédigé dans le cadre d'un vaste ouvrage en vingt volumes intitulé *Étymologies* une des toutes premières encyclopédies complètes du Moyen-Âge. Il y donne en deux cents cinquante articles, une liste d'allégories qui restera classique jusqu'à la fin du 13ème siècle : par exemple Adam préfigure le Christ, Ève l'Église catholique ; Abel est une autre image de Jésus ; Seth indique la résurrection, etc.

La méthode allégorique, d'un usage déjà familier à une longue tradition de la culture grecque (commentateurs d'Homère, Pythagoriciens, Platon), semble avoir été ensuite systématisée dans le cadre du moyen stoïcisme par Posidonius (vers 135 - vers 51 av. J.-C.). D'après lui, tous les cultes grecs, orientaux, barbares, romains, sont légitimes, et tous renferment une âme de vérité, un noyau essentiel qu'une double méthode fondée sur l'étymologie et l'allégorie permettent de dégager. A partir d'une telle source, le succès de cette méthode de déchiffrage des inten-

9. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 1, pp. 564-566.
10. *Ibid.*, p. 590.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

tions divines et humaines au moyen de l'allégorie et en général de l'analogie ne se démentira pas jusqu'à la fin de la Renaissance. On la retrouvera en usage dans des ères de pensées très disparates : l'épicurien Lucrèce (1er s. av. J.-C.), certains penseurs de la fin de l'époque romaine : le stoïcien Cornutus (1er s. ap. J.-C.), le platonicien Gaius (2ème s.), le plotinien Porphyre (3ème s.), puis la Kabale juive du haut Moyen-Âge, saint Bonaventure et saint Thomas (13ème), Dante Alighieri (14ème), et enfin le grand courant des platoniciens italiens : les membres de l'Académie florentine au 15ème siècle (Pic de la Mirandole, Ficin, Landin), Giordano Bruno et Campanella (16ème)[11].

Dans cette ligne de pensée, on retrouvera aussi un peu plus tard chez le juriste napolitain Jean-Baptiste Vico (1668 - 1744)[12] l'idée qu'il existe des noyaux de pensée communs, « des idées uniformes, nées simultanément chez des peuples entiers inconnus les uns des autres ». De là, selon cet auteur, des critères permettant de distinguer le réel de l'imaginaire sans jeter le discrédit sur ce dernier, forme ancienne et parfois providentielle de l'ordre.

Saint Jean de Damas ou Damascène (av. 700 - 749)[13] amorce la longue cohorte des spéculations médiévales sur les trois personnes divines. Il envisage que le Fils et le Saint-Esprit dérivent tous les deux du Père, le premier par engendrement (*gennétôs*), le second par procession (*ekporeutôs*). Mais, pour ménager aussi, de façon conforme à l'orthodoxie, la participation du Fils à la procession du Saint-Esprit, il précise que le Fils rattache l'Esprit au Père, parce que « l'Esprit est image du Fils, comme le Fils est image du Père ».

L'irlandais Jean Scot Érigène (av. 810 - vers 876)[14] formule l'étrange doctrine d'après laquelle Dieu a d'abord créé un premier et unique exemplaire du genre humain, façonné à son image. Mais cet exemplaire n'a pas été réalisé d'un coup. Dieu l'a fait paraître par fragments, dans des lieux et des temps déterminés, selon une série qui mène à l'« essence visible ». Au Paradis terrestre, contrairement à ce que pense saint Augustin, la différence des sexes n'etait pas encore reconnue.

Saint Anselme d'Aoste, dit aussi de Cantorbéry (1033 ou 1034 - 1109)[15], italien installé en Angleterre, conçoit l'essence divine comme ayant tout créé *ex nihilo*. Mais elle n'a pu créer que s'il y avait en elle, avant l'acte créateur, une idée (Platon), un modèle, une forme (Aristote), une ressemblance, la loi (judaïsme) de l'être qu'elle peut produire. Ce

---

11. *Ibid.*, p. 443 ; t. 2, pp. 81, 259, 303, 407 ; É. Bréhier, *Histoire de la philosophie, l'Antiquité et Moyen-Age*, Paris, PUF, 1931-1938, nouv. éd. 1981, t. 1, pp. 47, 235, 280, 360, 362, 370, 387, 391, 415, 555, 580, 632, 669, 697.
12. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 4, p. 32.
13. *Ibid.*, t. 1, p. 593.
14. *Ibid.*, p. 597.
15. *Ibid.*, t. 2, pp. 10-11.

modèle, la substance infinie de Dieu a commencé par le « parler » en elle-même, sorte de miroir sonore, d'où vient qu'on la nomme le « Verbe ». Et d'ailleurs notre âme raisonnable nous donne comme une image affaiblie de l'essence suprême.

Bernard de Chartres (+ vers 1126)[16] affirme que l'homme, façonné par Dieu à l'image du monde, est comme un univers en raccourci. Cette idée, inspirée d'abord du *Timée* de Platon va connaître une grande fortune. En effet, dans ce texte célèbre, on voit le Démiurge fabriquer l'âme humaine selon une architecture imitée de celle de l'Âme du monde.

Gilbert de La Porrée (vers 1076 - 1154)[17], soutient dans la ligne d'Aristote que l'individu, retenant tous les caractères du genre, y ajoute une différence qui définit sa forme propre. Cependant, espèces et genres sont des idées en Dieu. Et les « formes engendrées » que l'esprit observe dans les individus sont des copies de ces idées divines.

Ces différents représentants de la pensée chrétienne que l'on vient d'évoquer depuis le 8ème siècle développent, chacun à sa manière, autant de variantes d'un même module spéculaire fondamental, celui de la hiérarchie des niveaux du miroir divin, soit encore de la procession de la série des images entre le principe divin et son reflet dans la créature.

On retrouvera les traces lointaines d'un tel module jusqu'au 19ème siècle en France chez plusieurs représentants du courant spiritualiste. Sous forme banale chez un Victor Cousin (1792 - 1867) dont la rhétorique brode à l'envie sur l'idée d'un rapport symbolique, où Dieu est au monde comme un modèle à son image. De façon bien plus originale chez Félicité de Lamennais (1782 - 1854) qui développe l'idée que la créature est à Dieu, comme Dieu, le Dieu pensé, parlé, manifesté, en un mot le Verbe, est au Dieu pensant, parlant, opinant, soit le Père. De sorte que tout est image, et ici le thème médiéval traditionnel s'est transformé dans l'un des leitmotive du romantisme européen : « Nous nageons sous une ombre dans l'atmosphère des images ». D'ailleurs ce motif fait également soudure avec le couple macrocosme-microcosme dont on reparlera un peu plus loin.

A partir du 12ème siècle, il est intéressant pour notre propos de noter qu'un grand nombre d'ouvrages, rédigés la plupart sous forme d'encyclopédies dont le Moyen-Âge, bien avant notre époque, s'est montré fort friand, portent le titre de « Miroir » (*Speculum*). Yves de Chartres (+1116) semble avoir été le premier, dans son *Decretum* en dix-sept livres, à proposer un tel « miroir » des dotrines de la foi et des règles des mœurs. Daté de la fin du 12ème siècle, le *Speculum universale* de Raoul Ardent se présente comme une histoire de l'homme chrétien en huit livres. Plus tard apparaît encore le *Miroir de l'âme* de Heinrich von Hainbuch (1340 -

16. *Ibid.*, p. 12.
17. *Ibid.*, p. 13 ; É. Bréhier, *op. cit.*, t. 2, *XVIIe - XVIIIe siècles*, p. 434 ; t. 3, *XIXe - XXe siècles*, p. 585.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

1397), professeur à Paris puis à Vienne, comme cela était fréquent à cette époque en un sens beaucoup plus universaliste de ce point de vue que la nôtre. Enfin le terme de la période médiévale verra paraître surtout le *Speculum majus* ou « grandissime miroir » de Vincent de Bauvais (1473 - 1476)[18].

A côté de ces auteurs d'encyclopédies, on peut mentionner aussi le franciscain Roger Bacon, surnommé *Doctor mirabilis*, professeur à Paris et à Oxford, qui écrivit en 1278 un *Speculum astronomiae*, où il discutait la condamnation récente de l'astrologie, ce qui lui valu aussitôt l'incarcération de la part du général de son ordre.

Parmi les usagers explicites de la métaphore du miroir, on n'oubliera pas non plus le chanoine flamand Jan Van Ruysbroeck, né en 1293. Auteur mystique inspiré par Eckhart et surnommé *Doctor admirabilis* ou encore *extaticus*, il a composé nombre d'ouvrages qui ont connu à l'époque une grande diffusion, parmi lesquels un *Miroir du salut éternel*.

Le franciscain italien Saint Bonaventure (vers 1221 - 1274)[19] soutient que nous trouvons en nous-même une image de Dieu. Bien que Dieu soit invisible, tout ici-bas est signe du divin. Certes, il n'y a pas la moindre analogie réelle entre la créature et Dieu. Mais la nature nous en offre une figuration, un symbole que nous pouvons parfois interpréter, et des vestiges innombrables. Tantôt l'image est proche, tantôt nous en trouvons des traces lointaines et à demi voilées, tantôt une ombre confuse. En outre, chaque intellect est une image distincte et détachée de Dieu.

Le franciscain anglais John Peckham (+1292)[20] a été pour son époque un savant remarquable. Dans sa *Perspectiva communis*, il aurait donné la première description en Europe de la chambre noire (utile à l'observation des éclipses), ainsi que des remarques sur les miroirs et la réfraction. A peu près à la même époque, Robert Grosseteste (+1253), professeur à Oxford, est l'auteur de plusieurs traités d'optique, dont l'un à propos *De l'arc en ciel et du miroir*.

Henri de Gand (*Doctor solemnis*, vers 1210 - 1293), soutient que l'intellect agent est en Dieu, mais qu'il y en a en nous une dérivation qui permet la vision intellectuelle. Celle-ci a lieu grâce à des images d'une nature spéciale (*phantasmata*) qui naissent en nous-mêmes, dans l'intellect, sans qu'il soit besoin de recourir aux prétendues espèces intellectuelles imaginées par Thomas d'Aquin.

Ce « *phantasma* », de même d'ailleurs que les notions connexes de « *phantasia* », et aussi d'« *eidolon* » (lat. *simulacrum*), dont les dénominations d'origine grecque ne sont pas sans intéresser beaucoup la psychanalyse, ont une très longue histoire qui passe par Épicure (341 - 270), le stoïcien

18. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, pp. 88, 238. Voir aussi É. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, p. 505.
19. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, pp. 77-82 ; É. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, pp. 616-617.
20. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, p. 151 ; É. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, p. 614.

Carnéade (vers 214 - 129 ou 128), et plus tard par Francis Bacon, et Thomas Hobbes, sans oublier la fantaisie des auteurs français de la période classique (par exemple Pascal)[21].

Le cours du 14ème siècle voit les débuts du nominalisme, une tendance alors nouvelle qui se défie des entités métaphysiques pour mettre l'accent sur l'expérience de l'individuel. Dans ce courant de pensée, le franciscain Pierre Auriol, mort en 1322 à la cour du pape Jean XXII à Avignon, envisage que les choses produisent dans l'intellect des impressions, d'où s'engendre une « apparence objective », qu'il appelle aussi un être intentionnel *(esse intentionnale)*, un reflet *(forma specularis)*, un concept ou une conception, qui est en même temps la chose elle-même, présente en l'esprit. C'est à cette théorie que l'on a parfois rattaché les origines de la notion d'intentionnalité phénoménologique, d'abord chez Brentano, puis chez Husserl, mais sans y avoir pointé jusqu'ici cette notation très intéressante de « forme spéculaire ».

Le mosellan Nicolas de Cues (1401 - 1464)[22] est un philosophe de premier plan, qui a bien connu la philosophie antique et scolastique et a été lu par Descartes et Leibniz. Selon lui, le monde imparfait est fini sans doute, mais la trace de l'infini divin y est partout manifeste. Tout, dans le fini, est image, figure, symbole de l'infini. Infini et fini semblent mystérieusement mêlés dans chaque objet sensible ou mathématique. Si la théologie négative ne nous apprend pas ce que Dieu est, du moins la théologie positive nous en fournit-elle des images. Partout où luit quelque bonté ou beauté, c'est un reflet de la Face de Dieu qui nous revient. Invisible, Dieu se voit dans sa création qui nous le rend visible. Car Dieu est le modèle de toutes choses et chacune d'elles est une image de Dieu. Enfin Dieu infini est ma fin infinie.

La révolution du temps est une image de l'éternité (Plotin). Chaque individu a son être propre en lui-même, mais il subsiste également ailleurs, dans la pensée divine, comme image du vrai. L'homme, être divin, second Dieu, comme le dit Hermès Trismégiste, reproduit les images contenues dans l'entendement divin. Le point mathématique par exemple est seulement une image, moins une et moins simple que l'Un, la Monade, qui est la simplicité même.

Le thème sans cesse varié chez Cues de l'entrelacement dans l'image du fini et de l'infini annonce la pensée dialectique aussi bien de Pascal que d'Hegel.

Charles de Bouillé (entre 1470 et 1475 - vers 1533 ou 1553)[23], encore mal connu, est peut-être le plus remarquable penseur français du début

21. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 1, pp. 339, 351, 415 ; t. 2, p. 200 ; t. 3, pp. 8, 237.
22. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, pp. 277-296 ; É. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, p. 640.
23. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, pp. 340-342 ; É. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, pp. 53, 484, 509-510, 672 ; t. 2, pp. 434, 864.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

du 16ème siècle. D'après lui, l'homme, dernier des êtres créés, dernier-né de la création, est ainsi « miroir » ou image de l'univers. Cependant, au regard de Dieu, infini, infiniment distant, l'homme est pareil au néant. L'univers manifeste l'existence de Dieu, mais ne nous apprend nullement les propriétés du créateur. L'univers est fait d'une infinité d'individus de toute dimension, dont chacun est, à sa façon, comme l'homme, un miroir vivant du tout. Toujours d'après lui, le macrocosme ne prend conscience de lui-même que dans les microcosmes en lesquels il se reflète. Ainsi se réalise un dédoublement de l'être, qui se reproduit en chacun des microcosmes et se traduit par la conscience : l'homme est double ; il se voit lui-même ; il est vraiment *homo – homo.* Cette dernière doctrine ouvre le chemin vers le panthéisme d'un Giordano Bruno (1529 - 1597).

L'idée de microcosmes de toutes dimensions, en tant qu'images plus ou moins fidèles du macrocosme est un thème illustré par une longue tradition dont voici les relais principaux, à partir probablement des conceptions beaucoup plus anciennes président à l'architecture du temple égyptien (dès le 30ème siècle avant J.-C.) : le médecin héraclitéen Hippocrate au 5ème s. av. J.-C., le Timée de Platon au 4ème s., Philon au début de notre ère, les Pères chrétiens Grégoire de Nysse, Ambroise, Némésius au 4ème s. ap. J.-C., Jean Scot Érigène au 9ème s., Bernard de Chartres, Bernard Sylvestre, Alain de Lille au 12ème siècle, mais qui s'épanouit pleinement dans la pensée postmédiévale, renaissante (les Padouans des 15ème et 16èmes s.) et baroque, et sera sans cesse repris jusqu'au 18ème siècle, où il trouve encore un écho par exemple dans la théorie leibnizienne de la monade, et aussi chez Berkeley. Même en plein 19ème siècle, on verra encore en Allemagne le philosophe-psychologue Lotze, disciple de Leibniz, publier un vaste *Microkosmos* (1856 - 1864), présenté par lui comme un manifeste de sa toute nouvelle science de l'homme.

Cette notion de la correspondance micro-macrocosmique est relié aux thèmes connexes de la sympathie universelle et de l'influence magique à distance, cultivés par de larges secteurs de la philosophie antique (Platoniciens, Stoïciens, Plotiniens). Le même complexe d'idées quelque peu transformé se retouvera bizarrement chez le philosophe américain Ralph Emerson (1803 - 1882), qui envisage que le tout se reproduit en miniature dans le moindre événement, si bien que toutes les lois de la nature peuvent se lire dans le moindre fait.

Il importe également de signaler que l'ensemble de cette thématique, en dehors de ce large contexte de tonalité disons, idéaliste et même spiritualiste, a suivi un chemin particulier, de la Renaissance jusqu'au 19ème siècle, dans le cadre de la pensée scientifique et matérialiste. En fait, l'idée qu'il existe dans chaque être comme une image de tous les autres appartient également, en dehors de la philosophie proprement dite, à l'empirisme alchimique de la Renaissance. Cette idée se retrouvera chez Denis Diderot (1713 - 1784) qui écrit : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou

moins animal ». Diderot formulera également, en s'inspirant semble-t-il de Daubenton et de Buffon, l'hypothèse, dont on retrouvera aussi la trace à peine plus tard chez Goethe, qu'il y a peut-être eu un premier être « prototype de tous les êtres », dont les espèces vivantes sont les métamorphoses successives. Sensiblement à la même époque, le suisse Johann Caspar Lavater (1741 - 1801), inventeur de la physiognomonie, proclamera aussi que « chaque nature constitue la copie de toutes les autres ».

Dans ce cadre particulier de la pensée scientifique des Lumières, le thème antique de la sympathie universelle se transformera dans celui d'une « chaîne des êtres », conçue comme modèle de la continuité du réel parcouru par une force universelle, par exemple le fuide matériel dont Mesmer fera le principe de sa psychothérapie fondée sur le magnétisme animal. Ce thème de la continuité des êtres, de tradition commune à toutes les formes de panpsychisme (Berkeley, Leibniz), et de panthéisme (Bruno, Lessing), fera jonction dans le cours du 18ème siècle avec le thème du progrès continu (Condorcet), pour subir, à partir de là, deux destins sensiblement différents. L'un est de nature idéologique : l'image de la chaîne universelle formera l'un des piliers de la pensée maçonnique, avec pour horizon l'idée révolutionnaire de la fraternité et de l'égalité. L'autre appartient à l'histoire des sciences naturelles : cette notion de la chaîne des êtres représente en effet l'anticipation, par exemple chez un Buffon, du grand schème de l'évolutionnisme, tel qu'il s'affinera progressivement à travers les conceptions successives de Geoffroy Saint-Hilaire, puis Lamarck et enfin Darwin.

Le mystique allemand Valentin Weigel (1533 - 1588)[24], un moment ami de Luther, considère que Dieu, vivant dans sa propre lumière, ne manquant de rien, ne peut que chercher et aimer que lui-même. S'il a appelé le monde à l'existence à partir du néant, c'est pour se reconnaître lui-même, comme Vie dans la Vie, Lumière dans la Lumière. Tout ce qui existe est donc de Dieu et en Dieu. L'esprit divin contient tout, ciel et enfer, anges et diables, saints et pécheurs. Il est la demeure (*Wohne*) de toutes choses, comme le nombre Un est en tout nombre. Par rapport à Dieu, tout le reste est néant (*nichts*) et a en soi le néant.

Weigel appartient à la génération juste antérieure au dernier mystique allemand Jacob Boehme (1575 - 1624), avec les idées duquel les siennes ne sont pas sans présenter une certaine ressemblance. L'importance de la figure de Boehme, à propos de la thématique du miroir, a déjà été évoquée dans les deux ouvrages cités plus haut de D. R. Dufour (*Lacan et le miroir sophianique de Boehme*) et d'É. Jalley (*Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir*). Nous ajouterons aux portraits qu'en ont faits jusqu'ici ces deux études quelques notations supplémentaires. D'après Boehme, Dieu est présent à lui-même éternellement, se voit lui-même et voit tout en lui,

24. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 2, pp. 389-396.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

comme un oeil éternel. Il est en lui faculté de voir, intuition de soi (*Beschaulichkeit, Findlichkeit*). Il y a dans la Volonté divine une sorte de faim d'elle-même (*Hunger*) qui la force pour ainsi dire à tirer d'elle-même un objet dans lequel elle se contemplera. La création alors est décrite par Boehme comme un processus de projection de diverses « puissances » de nature à la fois physique et psychique (le soufre ou anxiété, etc.). Par ailleurs, tous les contraires coexistent en Dieu : bien et mal, éternité et durée, commencement et fin, lumière et ténèbre, ciel et enfer. Cependant, les négations ne sont que relatives. Toutes traduisent le fait qu'il faut précisément un « miroir » pour chaque vertu divine. Quant à l'homme, il est une copie réduite de l'Univers, et il a été formé pour prendre, si l'on peut dire, la place de Lucifer et commander à la seconde création. Ce thème, déjà présent d'une certaine manière chez les gnostiques, correspond également au noyau fondamental de l'histoire de Faust.

Le dominicain italien Tommaso Campanella (1568 - 1639)[25] est l'auteur d'une théorie politique dont l'influence a été considérable. D'après lui, l'État nous apparaît sous deux visages complémentaires. D'un côté, idée qui vient de Saint Augustin, l'État terrestre est une image imparfaite de la Divinité. De l'autre, c'est une oeuvre humaine, réalisée par des moyens humains. Campanella a décrit une « Cité du soleil », Taprobane, imitée de la république platonicienne, et qui réalise, sous la double forme d'une cité communiste et d'une théocratie, un État idéal, image de l'ordre divin.

3. L'ÉPOQUE CLASSIQUE

Francis Bacon (1561 - 1626)[26] distingue quatre sortes d'erreurs ou d'« idoles », ou encore de fausses images (*phantasiae*) qui encombrent l'esprit humain et dont il se propose de le libérer par sa théorie de la méthode, exposée dans le *Novum organum*. La première est celle de l'espèce ou de la tribu (*Idola Tribus*), commune à tous les hommes, et qui est fondée sur la structure même de l'esprit humain, en ce qu'il est un miroir infidèle et déformant des objets, en raison notamment de ses appétits et de ses passions. À cette première forme s'ajoutent l'idole de la caverne (*Idola specus*) liée aux préjugés individuels inconscients, l'idole de la place publique (*Idola Fori*) résultant surtout de l'usage erroné du langage, et enfin l'idole du théâtre (*Idola Theatri*) due aux parades foraines des philosophes. La théorie baconienne des idoles se présente en fait comme une véritable critique avant la lettre de l'imaginaire et des idéologies qui en procèdent.

---

25. *Ibid.*, p. 416.
26. *Ibid.*, t. 3, pp. 8, 15, 29, 35.

Bacon dit aussi que Dieu nous apparaît indirectement par un rayon de sa lumière réfracté dans sa création. Nous nous percevons nous-mêmes par un rayon réfléchi en nous.

Il recommande de « varier » les expériences en variant les causes. Et, dans cette perspective, il propose de manière quelque peu saugrenue pour notre mentalité actuelle d'essayer par exemple de concentrer les rayons de la lune avec des miroirs.

René Descartes (1596 - 1650) tout au début de sa carrière, d'août 1625 au printemps 1626, s'occupe avec Mydorge, d'études sur les miroirs. Un peu plus tard, en février 1629, au moment où il a déjà commencé à consigner ses premières ébauches philosophiques, il reprend ses études sur les miroirs en particulier hyperboliques, c'est-à-dire de forme convexe, à la façon du cristallin de l'oeil dont l'étude par la suite le préoccupera à plusieurs reprises. On peut voir à l'occasion représentés sur certains tableaux de l'École flamande des miroirs bombés de ce genre. La célèbre illusion de Bouasse, popularisée par Lacan, dans « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » (1961) met en jeu un type de miroir de forme opposée (c'eût été un hasard trop extraordinaire) c'est-à-dire concave ou parabolique[27].

Descartes développe également à plusieurs reprises des considérations sur l'imagination, en insistant exclusivement sur sa signification dans la méthodologie de la connaissance scientifique, mais d'un point de vue qui mérite néammoins de retenir l'intérêt par rapport à notre objet[28].

Signalons rapidement que Descartes identifie bien, en termes presque banaux, le caractère ludique, à l'occasion esthétique, et à la limite pathologique de la fonction imaginaire. Le rêve, à côté de « choses imaginaires », en évoque également de « vraies et existantes ». Certains peintres peuvent se laisser aller à une « imagination assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que nous n'avons jamais rien vu de semblable ». Les fous peuvent « s'imaginer être des cruches ou avoir des corps de verre ». Ces dernières notations évoquent certains des tableaux de Jérome Bosch, peut-être vus par Descartes au cours de son séjour prolongé en Hollande. En fait, l'originalité philosophique des vues cartésiennes relatives à l'imagination est à chercher bien ailleurs.

À la différence de l'intellect pur ou entendement, qui voit distinctement les « natures simples » en lui-même, l'imagination fait intervenir des images qui intéressent aussi la machine corporelle, plus exactement ce qui

---

27. *Ibid.*, p. 98 ; J. Lacan, "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" *in Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

28. R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, La pléiade, 1952, pp. 75 et suiv., 277 et suiv., 280, 291, 299-300, 305, 319 ; A. Rivaud, *op. cit.*, t. 3, pp. 107-108, 117, 121-122, 125, 128. Concernant l'approche scientifique de la question des miroirs, on trouvera beaucoup de références intéressantes dans l'ouvrage clasique de R. Taton, *Histoire générale des sciences*, 4 vol., Paris, PUF, 1957-1964, en se référant aux Index des notions des tomes 1, 2, 3, et 4.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

se formule à l'époque sous la plume de Descartes comme « l'union de l'âme et du corps ». L'entendement pur possède seul, à proprement parler, le pouvoir de connaître. L'imagination, de même que la sensibilité, peuvent tantôt faciliter, tantôt contrarier ses opérations. En fait, il y a toujours lieu de se méfier « du témoignage variable des sens ou des jugements trompeurs de l'imagination ».

Si donc l'entendement perçoit les entités intelligibles et leurs liaisons non pas hors de lui-même, mais en lui-même, du dedans, parce qu'elles appartiennent d'une certaine façon à sa propre étoffe, au contraire, pour ce qui touche le corps, notre intention intellectuelle est déterminée du dehors par ses objets, et elle s'accompagne nécessairement d'images et de sensations. Il n'est, pour nous, de géométrie purement intellectuelle, car on ne peut pas faire de géométrie sans figures. Par ailleurs, notre science des choses sensibles comporte trois niveaux différents, une partie sensible irréductible, une partie géométrique où l'imagination intervient, enfin une partie intellectuelle. La géométrie traditionnelle aussi bien que la physique trouvent appui dans l'imagination.

L'imagination n'appartient pas en réalité à l'essence ni à la définition de l'être pensant comme tel. Elle perçoit ses objets comme présents grâce à « une particulière contention d'esprit » inutile à l'intellection. Il est aussi facile de saisir par l'intellect un polygone à mille côtés (myriagone) qu'un pentagone. Mais l'image du premier est au contraire tout à fait confuse, tandis qu'on imagine aisément le second. L'imagination apparaît donc toujours comme étrangère à ce qu'il y a de foncier dans l'esprit, comme une sorte de gêne et de trouble qui ne saurait s'expliquer que par une force extérieure à l'esprit, une sollicitation exercée par l'ordre du corps, en l'occurrence l'ordre spatial en tant qu'il enferme notre corps aussi bien que l'ensemble des corps extérieurs.

En un sens, cette affirmation d'une autonomie radicale du principe intellectuel à l'égard de l'objet externe nous paraît aujourd'hui une attitude gnoséologique étrange, allant peut-être même jusqu'à faire symptôme. Mais dans un autre sens aussi, les bons connaisseurs de la pensée lacanienne s'intéresseront sans aucun doute à cette approche de la fonction imaginaire conçue comme une tension particulière de l'opérativité mentale appliquée à la rencontre avec la composante corporelle et, de façon générale, au registre de la figuration spatiale. Le champ propre que nous ouvre l'imagination est l'étendue tridimensionnelle, laquelle représente en particulier, mais pas seulement, l'objet propre du géomètre et aussi du physicien. On retrouvera d'ailleurs une idée assez proche chez Kant.

L'imagination ne peut s'appliquer qu'à un nombre limité d'aspects figuraux. Sa capacité est limitée par rapport à celle de l'intellect. Mais la capacité de ce dernier est elle-même finie, du moins chez l'être humain, par rapport à l'étendue quasi infinie de la volonté d'affirmer ou de nier.

En tout état de cause, le constat d'une telle limitation figurale de l'imagination constitue le mobile qui a poussé Descartes à concevoir une

« mathématique universelle » dégagée de l'imagination des figures, et à faire réellement avancer en ce sens l'histoire des mathématiques.

Descartes se rattache d'une certaine manière à la tradition médiévale et renaissante. Il emprunte sans réticence à l'École sa classification traditionnelle des facultés de l'âme : entendement, imagination, mémoire, sensibilité. Par ailleurs, dans ses objections aux *Méditations*, Arnaud ne manquera pas de souligner que Descartes reprend d'une certaine manière les vues de saint Augustin concernant la spiritualité de l'âme, son indépendance ontologique à l'égard du corps, et son destin d'image de l'essence divine.

Or, c'est justement sur ce dernier point que Descartes rompt plutôt qu'il ne s'accorde avec la tradition médiévale. Le thomisme considère que la connaissance humaine est réellement un reflet de l'entendement divin. L'essence des choses créées est une participation à l'essence divine, si bien qu'il n'y a pas d'autre connaissance que celle de l'essence divine, si dégradée qu'elle soit dans notre condition terrestre provisoire. Au contraire, la connaissance intellectuelle, chez Descartes, n'est à aucun degré une participation à l'entendement divin. Selon lui, on ne peut plus faire de Dieu le modèle, mais seulement et à la rigueur le garant de notre entendement. L'idée innée d'un Être parfait, infini, éternel, tout puissant, que nos découvrons dans l'inventaire de notre esprit, n'épuise en rien la richesse insondable de la nature de Dieu. En fait, l'idée de Dieu en moi-même est moins un reflet de l'essence divine que la simple « marque de l'ouvrier sur son ouvrage ». Et je n'en puis tirer que prudemment la connaissance de certains attributs de Dieu, notamment la présomption de sa véracité à l'égard du savant compétent dans son domaine. Cette conception de l'impénétrabilité principielle, de l'impraticabilité gnoséologique de l'essence de Dieu rapproche en réalité Descartes sensiblement plus de Duns Scot que de saint Augustin et de saint Thomas.

Blaise Pascal (1623 - 1662)[29] insiste beaucoup plus que Descartes sur la nature fallacieuse de l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours » (fgt 44). Et, dans un esprit très différent de ce dernier, il souligne avec force sa prévalence dans l'économie affective, et en général dans la vie morale. Ainsi, en vue d'agir sur autrui, l'homme de pouvoir, « le chancelier a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins n'ont que l'imagination » (fgt 87). L'imagination grossit les petites choses et amoindrit les grandes (fgt 551), attache le respect (fgt 828) et se fait passer pour le coeur (fgt 635), commande l'interprétation des doctrines (fgt 253). Mais surtout elle pervertit le jugement moral : « chacun a ses fantaisies contraires à son propre bien dans l'idée même qu'il a du bien » (fgt 805).

---

29. B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, pp. 504, 510, 580, 602, 606, 627, 635.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Thomas Hobbes (1588 - 1679)[30] explique l'origine de la connaissance sensible par le double effet mécanique d'une pression exercée par l'objet sur l'organe et transmise au cerveau par les nerfs, suivie d'une « contre-pression » dirigée du dedans vers le dehors, à l'occasion de laquelle se produit un « phantasme » ou sensation (*phantasma, apparitio, sensio, seeming*). On peut voir dans ce modèle *réactif* l'ébauche de la théorie ultérieure de l'activité réflexe. En tout cas, le phantasme est bien distinct de l'objet. Et il est curieux à ce propos de voir Hobbes essayer de le faire comprendre en utilisant la métaphore spéculaire. On peut aisément isoler l'un et l'autre, propose-t-il, comme l'image vue dans le miroir se ditingue de l'objet, ou encore l'écho du son.

Mémoire et imagination sont une seule fonction. Le rêve a même origine que la perception. Si mon sexe est échauffé par la chaleur du lit, je forme des songes érotiques.

Pierre Gassend (1592 - 1655)[31], à peu près contemporain de Hobbes et de Descartes, se réclame d'un sensualisme épicurien, qui l'amène à référer l'origine de la connaissance à une faculté sensible corporelle, qu'il nomme « imagination » ou « fantaisie ». L'imagination n'a d'image ni d'elle-même, ni de ses opérations, elle est inconsciente. Elle associe automatiquement les souvenirs, qui impliquent des sentiments de plaisir et de douleur, et des appétits (*horexis, hormé, inclinatio, appetitus*).

Dans un contexte rationaliste très différent, le philosophe cartésien Nicolas Malebranche (1638 - 1715)[32] n'en conçoit pas moins, un peu à la façon de l'auteur précédent, l'imagination comme un domaine très vaste, embrassant tous les faits déterminés par la présence de traces matérielles. L'imagination désigne pour lui toute modification du corps et tout état de l'âme qui y répond. Par elle s'expliquent l'hérédité, les effets de l'éducation, des sympathies, des antipathies, de l'imitation, de l'habitude, de la contagion mentale.

Baruch Spinoza (1632 - 1677)[33] a proposé une doctrine des « trois genres de connaissance », qui apparaît comme le prolongement lointain mais consistant du modèle platonicien des quatre degrés du savoir.

Dans le *Court traité*, Spinoza distingue tout d'abord l'opinion qui se forme soit par ouï-dire, soit par expérience ; puis la croyance vraie, et enfin la connaissance claire et distincte.

La connaissance et le maniement de la règle de trois par exemple peuvent procéder de ces sources différentes du savoir. Cet exemple curieux sera repris tout d'abord dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, puis dans *L'Éthique*.

---

30. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 3, p. 237.
31. *Ibid.*, p. 84.
32. *Ibid.*, p. 350.
33. B. Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 101-103, 165, 189, 434-442, 445, 449-451, 641.

La notion de ouï-dire, à laquelle se rattachent celles de présomption, de créance, de conjecture, de supposition, n'est évidemment pas sans évoquer les échos de paroles, les illusions sonores du mythe de la caverne.

L'opinion est sujette à l'erreur. La croyance vraie correspond à l'usage de la raison, et entraîne « la conviction dans l'entendement ». La connaissance claire s'acquiert « par le sentiment et la jouissance de la chose elle-même ».

L'opinion est identifiée à l'imagination, et elle est présentée comme la source des passions.

Cette doctrine esquissée par le *Court traité* est reprise et développée, en partie dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, puis plus complètement dans *L'éthique*.

L'« opinion ou imagination », à laquelle se rattache aussi la « mémoire », produit la « connaissance par expérience vague ». Elle tire sa source de la perception des choses singulières, mais également « des signes ; par exemple : entendant ou lisant certains mots, nous nous souvenons de choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses ». L'imagination est la source des « notions universelles, telles que Homme, Cheval, Chien, etc ».

A la connaissance inadéquate instituée par la fonction imaginaire se rattache également l'usage des « termes transcendantaux, comme Être, Chose, Quelque chose », et en général « les mots créés arbitrairement et suivant le niveau du vulgaire », livré à la pratique d'un langage de « perroquet ».

A cette connaissance du premier genre dans *L'éthique* s'opposent celle du second genre, appelée alors raison, et celle du troisième genre appelée science intuitive.

La connaissance du premier genre, identifiée donc à l'imagination, relève de l'union de l'âme et du corps. Elle n'enveloppe la connaissance adéquate ni des « affections du corps humain », ni des corps extérieurs, ni de l'esprit humain. Elle est « une connaissance confuse et mutilée », qui investit « l'esprit humain, toutes les fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la nature ». Elle est « l'unique source de la fausseté ».

D'ailleurs, l'illusion résultant des effets cumulatifs de la perception et de l'imagination résiste à la connaissance vraie. Ainsi, bien que nous sachions par exemple que le soleil soit éloigné de nous de plus de six cent fois le diamètre de la terre, « nous n'imaginons pas moins qu'il est éloigné de nous de deux cents pieds environ ». C'est de la même manière que les hommes se trompent en ce qu'ils pensent être libres, en excitant de la sorte « le rire et le dégoût ».

L'imagination, on l'a vu, est à l'origine de toutes les passions. Cependant, nous pouvons réduire l'image, en la transférant à sa cause vraie. Réduite, maîtrisée par l'entendement, l'image n'a pas disparu, mais elle perd de sa force.

Les désirs qui se définissent « par la puissance de l'homme, autrement dit par la Raison », qui semble tantôt identifiée au second, tantôt seulement au troisième genre de connaissance, sont toujours bons. Quant aux

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

autres désirs, ceux qui se guident seulement d'après les deux genres inférieurs de connaissance, ils peuvent être « bons ou mauvais ».

La philosophie de Spinoza définit tout à fait clairement un ordre de l'expérience imaginaire dont les coordonnées essentielles sont la perception, la mémoire, l'imagination, la pratique de la parole vide, coordonnées dont procède les ajustements contingents de la connaissance confuse et du désir erroné.

Gottfried Wilhem Leibniz (1746 - 1716)[34] est, par rapport au thème du miroir, un auteur dont l'importance a déjà été bien souligné par Guy Le Gaufey dans un chapitre de son ouvrage cité plus haut *Le lasso spéculaire.* Nous avons encore à y ajouter quelques considérations rapides.

Le thème spéculaire est invoqué par Leibniz au niveau même de la créativité divine. C'est pour lui-même que Dieu a créé. Or une seule raison est ici concevable : Dieu a projeté hors de lui ses créatures pour être aimé d'elles et pour les aimer. Ce qu'il contemple en elles, ce qui l'a déterminé à les créer, c'est l'amour qu'il a pour lui-même et dont il retrouve dans leur amour pour lui, le reflet exaltant dans la création. Les créatures sont donc, à tous les degrés, des « miroirs vivants » de la divinité. La gloire de Dieu serait moins complète, s'il n'existait pas de créatures, la lumière moins noble si elle n'éclairait pas pas une infinité d'objets. Assurément, la création est réelle. Mais l'univers, séparé de Dieu, tend à y faire retour par l'amour qu'il lui porte. Chaque créature, chaque monade est donc « un miroir vivant » de la Divinité ainsi que de l'univers que Dieu a créé. Chacune est un univers en raccourci et « presque un Dieu ». Les miroirs de l'univers et Dieu forment une échelle infinie.

Dans son expression française parfois bizarre mais profonde, Leibniz écrit : « Chaque monade est en même temps moins qu'un Dieu et plus qu'un univers de matière, un comme-Dieu diminutif, et un comme-Univers éminemment ». Ainsi, chaque individu n'est pas un fragment, mais plutôt un miroir de l'Être total, différent de tous les autres, et chacun trouve sa singularité, sa dignité et sa valeur du fait d'être toujours lui-même dans toutes ses actions.

Cette idée esthétique et brillante trouve ses racines essentielles chez les représentants majeurs de la philosophie chrétienne : saint Augustin, saint Thomas et Nicolas de Cues. On peut dire qu'elle résume, parachève et généralise, en une perspective baroque grandiose, l'ensemble des thèmes théologiques principaux que s'est essayée à formuler, en ordre plus ou moins dispersé, l'histoire entière de la philosophie médiévale et renaissante. On a déjà repéré précédemment des variations diverses de ce leitmotiv du reflet du Grand monde dans le Petit monde chez Bernard de Chartres, Charles de Bouillé, Valentin Weigel, et on en retrouvera une quasi dernière fois l'évocation chez Berkeley.

---

34. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 3, pp. 463-464, 467-468, 503, 510, 534, 539.

D'après Leibniz, les monades on été créées par Dieu quand il a projeté l'Univers hors de lui-même par « fulguration », par une sorte d'explosion, mais guidée par des considérations d'ordre à la fois rationnel et esthétique, celles qu'aurait pu s'imposer un grand architecte baroque, et qui invoquent un calcul de tous les possibles compatibles entre eux en vue de la combinaison la plus riche et la harmonieuse. En réalité, cela ne saurait suffire : cette fulguration bien calculée est elle-même orientée par le grand projet d'un amour objectal partagé, mais dont le mobile radical n'en est pas mois de type narcissique-spéculaire. Si Dieu crée pour aimer et pour être aimé en retour, c'est parce qu'il s'aime lui-même, ne fût-ce que comme grand architecte. Bien qu'elle soit un miroir vivant de l'Univers entier, chaque monade, y compris la Monade divine, doit être considérée comme isolée, « sans porte ni fenêtres », et elle ne peut à la lettre communiquer avec aucune autre. De fait, c'est une telle incommunicabilité narcissique entre cette infinité de miroirs qui justifie le grand principe de l'Harmonie préétablie, dont la principale fonction consiste à mettre toutes les pendules à l'heure, vu que ces monades sont aussi, comme le dit parfois Leibniz, des automates spirituels.

La plupart des doctrines qui s'attachent à décrire la création dans le cadre de la philosophie chrétienne la concevront avec de plus en plus d'assurance comme une projection (de saint Thomas aux mystiques italiens et allemands), à la différence de la philosophie antique qui privilégie, à la rigueur, un procédé d'imitation (*Timée*), quand il ne s'agit pas de la pérennité d'une nature organisée selon un système de circularités. Toutefois il est intéressant de remarquer que les penseurs situés dans la tradition nouvelle installée par le christianisme et s'achevant avec Leibniz ont pu invoquer des motivations très diverses pour justifier de la part de l'essence divine ce processus de projection créatrice.

Origène (vers 183/4 - 253)[35], formé par l'enseignement de Plotin et converti au christianisme, est l'un des premiers apologistes chrétiens, qui ont eu pour adversaires principaux les derniers sophistes. D'après lui, Dieu est, par nature, immuable, insensible aux événements, soustrait à toute influence extérieure qui le déterminerait à l'action. S'il a créé le monde, c'est qu'il y a en lui, comme le veulent les penseurs d'Alexandrie (Plotin et ses élèves), une surabondance de force qui l'oblige en quelque sorte, par l'effet d'une nécessité interne, à se manifester en oeuvres visibles. Mais c'est alors sa toute-puissance (plus radicale qu'une telle nécessité interne) et sa liberté qui font question.

Le franciscain Duns Scot (*Doctor subtilis*, entre 1266 et 1274 - 1308)[36] envisage que Dieu crée par libéralité pure, car la création n'ajoute rien à son essence éternelle. Elle n'a aucune raison, aucun motif, aucune loi concevable, pour nous.

35. *Ibid.*, t. 1, p. 519.
36. *Ibid.*, t. 2, p. 181.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

On a parlé plus haut des mystiques allemands Weigel et Boehme dont les conceptions se sont exprimées à peu près un siècle avant celles de Leibniz. On a vu à quel point elles insistaient sur le facteur autotélique, sur la dimension en définitive résolument théo-narcissique propre à la projection de l'essence divine dans la création. Cette insistance sur le narcissisme divin, sur la dimension spéculaire inhérente à l'agir du Premier principe semble, à beaucoup d'égards, comme un trait caractéristique de la tradition germanique, dont le lien avec une certaine tradition grecque devrait être mieux recherché (Aristote, Plotin).

On voit par ce bref exposé comparatif que le modèle leibnizien est plus riche, plus élégant, mieux agencé, plus esthétique. C'est aussi, semble-t-il, de la conception de Duns Scot que Leibniz, à l'inverse de Descartes, serait le plus éloigné.

Étienne Bonnot de Condillac (1714 - 1780)[37] a écrit un *Traité des systèmes* (1749), dont l'un des objectifs principaux consiste dans une critique de toutes les formes illusoires de représentation qui assiègent l'esprit humain. Ce projet poursuit la doctrine baconienne des idoles, et amorce aussi d'une certaine manière la critique généralisée de l'illusion telle que l'entreprendra avec plus de rigueur la *Critique de la raison pure* de Kant, qui a certainement lu Condillac, de même que d'autres penseurs allemands après lui en particulier Schelling et Hegel.

L'abbé de Condillac n'y va pas de main morte. Ces ensembles de pensées enchaînées en matière de philosophie, de science ou de politique, sont pour beaucoup hypothétiques et abstraits, donc sans intérêt. Puis il s'en prend à l'astrologie, à la magie, à la divination. Ainsi ont foisonné magiciens, nécromants, augures, haruspices, chiromanciens et autres imposteurs. Condillac se souvient ici de Hobbes et Comte aussi le suivra. Le peuple crédule a donné sa confiance aux fourberies des prêtres juifs, païens ou chrétiens. Il a imaginé ses rêveries intérieures sur le modèle des « images vues dans le miroir des eaux ». Il a cru que l'âme avait « une surface polie où se reflètent les apparences célestes ».

Ces notations semblent des réminiscences peu douteuses des passages de Platon que nous avons mentionnés dans *La république* et le *Timée*. On se demande également si les textes abondants du 18ème siècle portant sur la critique des illusions collectives en particulier religieuses, et que l'on ne lit plus beaucoup aujourd'hui ne devraient pas être repris et versés au crédit d'une approche de l'imaginaire lacanien.

La question philosophique majeure repérée par les termes connexes d'image et d'imagination représente, on l'a déjà souligné, l'arrière-fond historique de la thématique jumelée du spéculaire et de l'imaginaire. Cette question, dans la filière déjà exploitée par Platon, Bacon, Pascal, et Spinoza, a été poursuivie avec profondeur par la philosophie anglaise du

37. *Ibid.*, t. 4, p. 119.

18ème siècle, en particulier Berkeley et Hume, qui eux-mêmes ont fourni à Kant les véritables bases de ses vues relatives aux notions de « phénomène » et d'« illusion ».

L'évêque anglais George Berkeley (1685 - 1753)[38] est connu par son idéalisme absolu qui réduit la réalité matérielle à l'étoffe mentale. Selon sa formule célèbre, « *esse est percipi ; aut percipere* », c'est-à-dire : être, c'est la même chose qu'être perçu (ou pensé), ou que percevoir (ou penser).

A partir d'un tel départ, qui est aussi celui de Descartes, l'enjeu capital de la philosophie de Berkeley est de différencier, avec un résultat plus ou moins convaincant pour le lecteur (c'est d'ailleurs le cas en ce qui concerne tous les idéalismes : Hume, Kant, etc.), la réalité du monde sensible et tout ce que notre imagination y ajoute indissociablement d'abstrait et de chimérique.

L'idée leibnizienne de la hiérarchie universelle des sujets-miroirs se retrouve aussi chez Berkeley. Le monde d'idées contenues dans l'Esprit divin, « comme le corps dans l'âme » (sic, idée reprise par Schelling), est entièrement concret, réel, se recouvre entièrement avec celui qui apparaît à nos sens. Il est formé dans l'Esprit universel (anticipation de Hegel), par une hiérarchie infinie d'esprits subordonnés dont « chacun reflète le tout à sa façon ». À ce propos, Berkeley mentionne explicitement, et à peu près pour la dernière fois dans l'histoire de la pensée occidentale, un thème dont nous avons repéré depuis l'Antiquité de multiples variations : l'homme serait en réalité, « comme les Anciens l'ont dit, un microcosme », copie réduite de l'Univers entier.

L'écossais David Hume (1711 - 1775)[39] est un grand esprit qui a formulé à peu près l'essentiel de ses idées dès l'âge de vingt-cinq ans dans son *Traité de la nature humaine* (1737, 1749). Dans l'esprit de Berkeley, il réduit tout à l'image, dont il distingue deux sortes. Tout d'abord, les impressions qui enferment sensations, passions et émotions (au 18ème siècle, on ne distingue pas encore nettement entre sensibilité sensorielle et sensibilité affective). En second lieu les idées, qui sont les faibles images laissées dans l'esprit par les impressions.

Avec Hume, conservateur de bibliothèque dans la brumeuse Édimbourg, l'architecture de l'univers vacille sur ses bases. C'est que le principe de causalité n'a rien d'un raisonnement, mais relève foncièrement d'un mécanisme inconscient connu sous le nom d'habitude, c'est-à-dire en réalité d'« une association dans l'imagination ». Proposition qui ne comporte rien de réconfortant sur le plan métaphysique. Car rien n'est plus libre que l'imagination, qui déforme les impressions et dispose d'un certain pouvoir d'en « varier l'ordre », de les transposer, comme c'est le cas dans les fables. Dans cet esprit, Hume poursuit aussi, dans son *Histoire*

38. *Ibid.*, pp. 488, 500, 505, 507.
39. *Ibid.*, pp. 518, 521-522, 534-535, 546.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

naturelle de la religion (1759) la critique de la superstition et des « mômeries », entreprise par Hobbes et reprise par Condillac et d'autres Encyclopédistes. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant qu'il en vienne à s'intéresser aussi au mécanisme de l'allégorie, qui nous porte à diviniser des images ou des forces abstraites, à favoriser aussi le culte d'hommes exceptionnels ou de héros.

La principale idée commune aux conceptions de Berkeley et de Hume, ces philosophes visionnaires qui ont surgi de façon mystérieuse dans une culture plutôt marquée par le pragmatisme, idée à laquelle d'ailleurs souscrira également en se l'adaptant leur grand héritier, Kant, c'est que l'organisation du monde phénoménal comporte une cohésion malgré tout admissible, en ce qu'elle repose sur le sol d'un imaginaire bien réglé.

4. L'ÉPOQUE CRITIQUE ET ROMANTIQUE

Emmanuel Kant (1724 - 1804)[40] appuie son idéalisme transcendantal sur l'hypothèse de la coexistence de deux univers, l'un théorique, l'autre pratique, qui sont identiques dans leur différence radicale, se superposent exactement bien qu'ils n'aient rien en commun. Leur coexistence définit un « double moi » : d'un côté, le « caractère empirique » de la conscience psychologique, de l'autre le « caractère intelligible » de la conscience morale. Le premier n'est que « le reflet » du second qui seul fait de moi une « personne », une « personnalité » (*Personlichkeit*).

Cette notation spéculaire, formulée par Kant dans son testament philosophique (*Opus posthumum*) sera retrouvée au mot près un peu plus tard par l'un de ses commentateurs allemands, Salomon Maïmon (1790-1794), mais au profit cette fois d'une critique de la philosophie kantienne. Les représentations correspondant aux objets ne sont en réalité pour Kant que des images projetées par le Sujet transcendantal, le Moi pur, dans ce miroir qu'est le moi empirique. Reste alors à expliquer l'illusion que cette image projetée semble venir de quelque chose qui soit hors de la conscience.

Les considérations de Kant touchant l'imagination intéressent plusieurs champs, et tout d'abord le domaine de la vie morale. Un « être à fantasmes » (*Phantast*), remarque-t-il, se laisse habituellement dominer par les imaginations de sa « fantaisie ». L'imagination, note-t-il encore, tout comme l'esprit, l'honneur, ont un « prix affectif », c'est-à-dire un prix qui ne se monnaye pas. La notion de « prix commercial » concerne les marchandises, y compris le travail et l'adresse qu'il est susceptible de

40. *Ibid.*, t. 5, pp. 83, 111, 116, 175, 306, 349 ; R. Eisler, *Kant-Lexikon*, trad. Balmès-Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 523.

mobiliser. Mais le concept de « prix » regarde toujours l'ordre des « désirs » ou des « besoins » communs. Au contraire, un accord moral, à la différence d'un accord commercial, se fonde sur une « valeur », une « dignité », une « noblesse absolues », (*Wert, Würde*), qui seules peuvent être un but en soi. On évoquera aussi plus loin le domaine de l'art.

Par ailleurs, sur un plan gnoséologique, Kant retrouve l'inspiration de Descartes en mettant l'accent sur le rôle de l'imagination dans la construction du savoir. Toutefois, à cet égard, sa grande originalité consiste à avoir déplacé le champ de la fonction imaginaire de la dimension de l'espace vers celle du temps. Le temps apparaît comme la condition universelle d'appréhension des objets dans l'espace.

Déjà dans la *Dissertation de 1770,* le temps est présenté comme un être imaginaire (*imaginarium*), « un principe formel du monde sensible », par opposition à l'espace qui en est un « fondement réel ». En tout état de cause, l'un et l'autre sont des « intuitions sensibles », en partie impénétrables à l'intelligence logique, une forme d'organisation réfractaire à la logique ordinaire. Cette idée, qui s'esquisse déjà d'une certaine manière dans la conception cartésienne de l'imagination, sera aussi l'une des idées cardinales du romantisme, n'en déplaise au fantôme rationaliste de Descartes.

Les propos de Kant concernant l'imagination dans la *Critique de la raison pure* se développent sur plusieurs niveaux successifs en profondeur, dont il convient d'avoir la patience de récolter le fruit.

Tout objet est composé pour nous de parties actuellement données et de parties non données qui leur ont été liées dans le passé. Pour le connaître, il faut donc que l'imagination passe du donné au non donné et reproduise celui-ci. Telle est la synthèse reproductive de l'imagination, qui opère à un niveau intermédiaire (idée cartésienne) entre deux autres formes de synthèse, l'une concernant la sensibilité, la perception, et l'autre l'entendement, le concept. La synthèse inconciente de l'imagination est « une fonction aveugle (*blind*) mais indispensable de l'âme, sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance ».

A un niveau plus formel joue une synthèse transcendantale productive de l'imagination qui, à chaque instant du temps, en reproduit les moments passés. Si je tire une ligne au crayon, celle-ci n'existe pour moi que si, à chaque point, je reconstruis en imagination les portions que j'en ai déjà tirées.

Au niveau le plus profond de son exégèse, Kant identifie l'imagination à ce qu'il appelle schématisme transcendantal, un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ». Un schème est la règle selon laquelle on peut construire dans le temps, et par ce biais également dans l'espace, les images correspondant à un concept. Cette construction d'une image dans le temps est l'opération qui permet à l'unité d'un concept de rejoindre le divers d'une intuition sensible. Par exemple, la catégorie abstraite de quantité ne se concrétise dans un contenu spatial éventuel

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

que par la construction du nombre, lequel se forme par l'addition successive de l'unité à elle-même. Ainsi le schème est un produit de l'imagination intermédiaire entre la forme de l'entendement et la matière de la sensibilité, et qui a pour fonction d'assurer leur coopération.

Dans le domaine de l'art enfin, les rapports de l'imagination et de l'entendement sont redéfinis par rapport à un ordre de la finalité esthétique, distinct de celui du savoir rationnel. La créativité esthétique et le jugement de goût reposent sur « une légalité sans loi, la légalité libre de l'imagination, un accord subjectif de l'imagination avec l'entendement ».

Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814)[41] est le disciple direct de Kant, qui assurera le relais entre l'héritage de celui-ci et Schelling et Hegel, les deux représentants majeurs de la philosophie romantique allemande. Fichte a développé un idéalisme absolu qui en même temps est pour l'essentiel une philosophie de la liberté. La fonction imaginaire (*Einbildungskraft*), reprise à l'imagination transcendantale kantienne, y joue un rôle considérable. Selon Fichte, le non-moi est initialement posé dans et par le moi comme ce qui, dans une certaine mesure, s'oppose déjà au moi. Le mécanisme tout entier de la construction de l'esprit humain découle de cette opposition à la fois absolue et relative, dont le ressort essentiel est l'imagination. Celle-ci est la faculté par laquelle le moi éjecte, dans un premier temps centrifuge et projectif, une réalité distincte de la sienne : « Le moi pose le non-moi comme limité par le moi ». Réalité que le moi va, dans un second temps centripète et réflexif, ramener à lui : « le moi pose le moi comme limité par le non-moi ». Les conceptions de Fichte, sur lesquelles je n'insisterai pas et à propos desquelles je renverrai seulement à un article de l'*Encyclopaedia universalis*, sont formulées dans un style particulièrement ardu, dont le caractère acrobatique est inévitablement requis par le postulat d'idéalisme radical qui fonde le fichtéisme, postulat ultra-berkéleyen en ce qu'il entend se passer désormais de l'appui commode de l'esprit divin.

Friedrich Wilhem Joseph Schelling (1775 - 1854)[42], le grand rival de Hegel, présente pour la première fois sa « philosophie de la nature » dans un essai publié par le *Journal philosophique* de l'année 1796. La « Nature vivante », y explique-t-il, ne reçoit rien du dehors, et porte donc en elle-même sa propre fin ; elle unit forme, matière, concept, intuition, tous les ingrédients de la vie. Le corps, en ce sens, est « empreinte » (*Abdruck*) ou encore « copie en miroir » de l'âme, idée que nous avons vue esquissée par Berkeley.

Dans son *Bruno* (1802), Schelling écrit que la philosophie, « le plus sublime des secrets », est semblable à un miroir qui ne déformerait pas les

---

41. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 5, p. 306 ; É. Jalley, "Opposition (concept)", *Encyclopaedia universalis*, Paris, 1992, t. 16, pp. 956-958.

42. A. Rivaud, *op. cit.*, t. 5, pp. 349, 363, 370-371.

objets reflétés, en particulier en ce qu'elle considère en les réfléchissant l'un dans l'autre les termes opposés que représentent la forme concrète et l'idée, l'idéal et le réel. Ainsi les deux versants en miroir de la philosophie coïncident dans l'être en général.

Schelling fait également intervenir cette opposition-corrélation entre idéal et réel, ainsi à nouveau que la métaphore spéculaire, dans ses considérations sur les rapports entre la philosophie et l'histoire (1803). La première exprime dans l'idéal ce que la seconde traduit dans le réel. Mais ces deux aspects idéal-réel se retrouvent également dans l'histoire elle-même. Sous son aspect réel, de nature pragmatique, l'histoire représente l'établissement et la transmision d'un récit de ce qui est advenu en fait. Cependant que, sous son aspect idéal, l'Histoire constitue véritablement « le Miroir de l'esprit du Monde », le poème éternel composé par l'entendement divin et que seuls peuvent déchiffrer le philosophe et le génie. Enfin la science historique proprement dite réunit en principe en elle les deux versants, elle est la synthèse artistique de l'évolution du réel donné et de l'idéal supposé.

Par ailleurs, Schelling revient aussi dans le *Bruno* au suggestif propos kantien concernant l'art secret de l'imagination transcendantale, en avançant que sous celui-ci se laisse entrevoir « le Moi essentiel, son énergie absolue », sa liberté, le Moi de la raison pratique, se donnant à lui-même sa loi. Ce moi imaginaire représente l'absolu, le principe interne de vie, la force, la forme créatrice et, devant elle, « l'obstacle intérieur », qui arrête momentanément la course de la vie et qu'il faut surmonter, tourner, assimiler.

François-Pierre Maine de Biran (1766 - 1824)[43] est l'un de ces philosophes-psychologues dont l'espèce a été bien représentée au début du 19ème siècle tant en France qu'en Allemagne, mais dont l'oeuvre se trouve de nos jours plutôt négligée par l'un et l'autre camp.

Dans un *Mémoire sur l'habitude* daté de 1802, il esquisse pour la première fois une théorie de l'effort, qui l'a rendu célèbre et dont on retrouvera l'écho plus d'un siècle après chez le psychologue suisse Édouard Claparède. Ce texte contient un passage où apparaît le thème du miroir qui nous préoccupe, et qu'il vaut la peine de citer un peu longuement :

> « Nous ne pouvons guère plus cesser de percevoir quelque chose qui nous résiste, que cesser de sentir notre propre existence. L'impression d'effort est la première et la plus profonde de nos habitudes... L'effort suppose deux termes ou plutôt un sujet et un terme essentiellement relatifs l'un à l'autre ; c'est toujours le sujet qui est modifié, mais s'il ne faisait que sentir, il demeurerait identique avec sa modification et s'ignorerait lui- même ; il ne peut se connaître sans se circonscrire et sans s'opposer à son terme. C'est dans ce dernier qu'il se perçoit, qu'il se mire en quelque sorte ».

43. *Ibid.*, t. 4, p. 425.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

Ce texte pose l'union inévitable d'un sujet et d'un terme senti, d'un objet, qui se posent en s'opposant, un peu à la manière de Fichte. Cette dualité distingue la « sensation » brute, l'impression, et la « perception », dans laquelle le sujet distingue de lui-même l'objet, s'y oppose et le perçoit, en se percevant alors lui-même, par un effet de miroir renvoyé de l'objet, produit peut-on dire en appui sur celui-ci.

Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) est, avec et tout juste avant Marx, l'un des représentants bien connus du courant appelé hégélianisme de gauche. On trouve dans son principal ouvrage, *L'essence du christianisme* (1864), un texte remarquable en ce qu'il associe, d'une façon très suggestive et qui nous intéresses aujourd'hui beaucoup, les deux thèmes du miroir et du regard. Soutenant l'idée que la sensation comporte le pouvoir de s'unir immédiatement à l'intérieur des êtres, Feuerbach écrit : « Nous voyons non seulement les surfaces des miroirs et les spectres colorés, mais encore nous contemplons le regard de l'homme. Ainsi non seulement l'extérieur mais encore l'intérieur ; non seulement la chair mais encore l'esprit ; non seulement la chose, mais encore le moi sont l'objet du sens »[44].

L'ouvrage certainement le plus connu de Frédéric Nietzsche (1844 - 1900), *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883 - 1891), comporte un chapitre intitulé « L'enfant au miroir ». Le héros y est décrit comme s'éveillant d'un rêve où un enfant, portant un miroir, l'invitait à s'y regarder. Et comme il s'y est découvert l'apparence d'un diable, il comprend que ses ennemis ont défiguré sa doctrine, et qu'il doit quitter sa solitude montagneuse pour communiquer à nouveau au monde son « impétueuse sagesse sauvage »[45].

Terminons rapidement cet article déjà trop long par quelques rapides remarques de caractère plus interprétatif.

Que la théologie chrétienne représente la matrice de base à partir de laquelle s'est définie, dès le début du 17ème siècle, l'allure définitive de la philosophie moderne ainsi que l'éventail d'ensemble de ses questionnements, tous les esprits réellement compétents en ce domaine n'hésitent pas beaucoup à l'accorder[46].

Les trois objets majeurs de cette philosophie sont le Moi, le Monde et Dieu, que Kant a lui-même dénommés les « Idées transcendantales » de la raison humaine[47]. Les deux premiers objets offriront matière respectivement à la science de l'Esprit et à la science de la Nature (tel est le plan

---

44. É. Bréhier, *op. cit.*, t. 3, pp. 690-691.
45. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, LGF, 1983, p. 103.
46. A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.
47. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1950, pp. 266 et suiv.

de l'*Encyclopédie* de Hegel[48], lequel se retrouve de nos jours dans l'opposition entre sciences humaines et sciences dures), cependant que le troisième objet sera avec le temps voué à un statut de plus en plus évanescent.

Ce trépied de base de la philosophie moderne fait référence, à chacune des deux extrémités de son histoire, à deux autres thématiques assurément très différentes quant à l'expression et quant au contenu.

D'une part, comme on vient de le suggérer, il s'est progressivement dégagé à partir du catalogue des objets de la philosophie chrétienne dont l'énumération est fournie par le résumé dogmatique communément appelé Symbole de Nicée (325 ap. J.-C.) : l'homme (*homo*), la personne divine munie de ses trois instances (*Deus, Pater, Filius, Spiritus*), l'univers repéré par le ciel et la terre (*omnia, coelum et terra*), sans oublier évidemment le principe féminin nécessaire à la génération (*ex Maria Virgine*). Hegel, le dernier grand métaphysicien de style classique, travaille encore sur le présupposé d'une telle matrice, fût-ce pour la déconstruire et la transposer[49].

D'autre part, le même trépied trouverait incontestablement aussi un écho très significatif, à l'autre extrémité de l'histoire de la philosophie, dans le thème freudien des quatre principaux actants de la conflictualité psychique : le moi et les « trois maîtres » avec qui il a à composer, en l'occurrence le monde extérieur, le ça et le surmoi[50].

Enfin, pour compléter l'indication que je donnais au début de cette étude, à savoir que le thème du miroir dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie occidentale ouvrait deux voies à partir de Platon, la voie du « modèle » illustrée surtout par les philosophies antique et chrétienne, et celle de l'« illusion » exploitée principalement par la philosophie moderne depuis Bacon, il ne serait probablement pas sans intérêt d'identifier ces deux voies, la blanche et la noire à l'instar des deux chevaux de l'attelage du *Phèdre*, comme connotant et anticipant d'une certaine manière la problématique freudienne qui nous est aujourd'hui bien plus familière, celle désignée par les deux notions connexes d'Idéal du moi et de Moi idéal.

Assurément, il s'agit là d'une autre affaire. Et il conviendrait de retravailler sur ces dernières remarques. Mais ce type d'approche pourrait beaucoup contribuer à renouveler et à approfondir le dialogue entre la psychanalyse et la philosophie, dont on entrevoit aujourd'hui, du moins dans certains collectifs, les traces d'une reprise encourageante.

---

48. G. W. F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Gibelin, 5ème éd., Paris, Vrin, 1987.

49. Paroissien romain, Tours, Mame, 1856, pp. 65-66 ; A. Badiou, *op. cit.*, pp. 33 et suiv.

50. S. Freud, "Le moi et le ça" *in Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 271.

L'Unebévue Revue N°14 : Eros érogène ? www.unebevue.org

L'UNEBÉVUE

Bulletin d'abonnement et de commande

à renvoyer à ***L'UNEBÉVUE*** - 29, rue Madame, 75006 Paris

Nom et prénom .....

Adresse .....

.....

ABONNEMENT À LA REVUE

pour **3 numéros et 3 suppléments : 580FF**
(+150F étranger hors CEE-Suisse-Autriche)

☐ à partir du N°11 ☐ à partir du N°12
☐ à partir du N°13 ☐ à partir du N°14

☐ Ci-joint un chèque de 580FF (ou 730FF étranger, par chèque bancaire uniquement) à l'ordre de ***L'UNEBÉVUE***

COMMANDES

Cahiers de l'Unebévue

☐ **L'éthification de la psychanalyse**.....120F
Jean Allouch

☐ **A propos de Rose Minarsky**. adapté de Louis Wolfson.....100F
Alain Neddam

☐ **Lacan et le miroir sophianique de Boehme**.....120F
Dany-Robert Dufour

☐ **Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'Être**.....195F
Jean-Claude Dumoncel

☐ **La psychanalyse : une érotologie de passage**.....120F
Jean Allouch

☐ **Le sexe de la vérité.Érotologie analytique II**.....120F
Jean Allouch

☐ **Le rectum est-il une tombe ?**.....65F
Leo Bersani

☐ **Le Pendule du Docteur Deleuze**.....120F
Jean-Claude Dumoncel

☐ **Erra tu'm.** Erratique érotique de Marcel Duchamp 65F
George H. Bauer

☐ **Platon et la réciprocité érotique** 60F
David M. Halperin

Séries

☐ **Première série.**
- Freud ou la raison depuis Lacan.
- L'inconscient. *S.Freud.*
- L'élangue.

- Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Dementia paranoides)* décrit autobiographiquement. *S.Freud.*
- L'artifice psychanalytique.
- Personnages psychopathiques sur la scène. *S.Freud.* Réminiscences du professeur Sigmund Freud. *M.Graf.*
- La bouteille de Klein.

7 volumes ..... l'ensemble 600FF

☐ **Deuxième série.**
- Une discipline du nom.
- Dostoïevski et la mise à mort du père. *S. Freud.*
- De l'importance du père dans le destin de l'individu. *C.G. Jung.*
- Parler aux murs.
- Pour introduire le narcissisme. *S. Freud.*
- Totem et tabou, un produit névrotique
- Sur quelques concordances de la vie psychique des sauvages et des névrosés. *S. Freud.*

7 volumes .....l'ensemble 600FF

☐ **Troisième série.**
- Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse.
- La dénégation. *S. Freud.*
- Il n'y a pas de père symbolique. *(Volume double)*
- Le refoulement. *S. Freud.*
- Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. *S. Freud.*
- Une relation entre un symbole et un symptôme. *S. Freud.*
- Séance du 9 juin 1971 du séminaire *Un discours qui ne serait pas du semblant* et notes préparatoires de Jacques Lacan.

7 volumes .....l'ensemble 600FF

Numéros isolés

☐ N°1. Freud ou la raison depuis Lacan 140FF
☐ N°2. L'élangue..... 140FF
☐ N°3. L'artifice psychanalytique 140FF
☐ N°4. Une discipline du nom 140FF
☐ N°5. Parler aux murs..... 140FF
☐ N°6. Totem et tabou, un produit névrotique..... 140FF
☐ N°7. Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse 140FF
☐ N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique..... 220FF
☐ N°10. Critique de la psychanalyse et de ses détracteurs..... 140FF
☐ N°11. L'opacité sexuelle. I - Le sexe du maître..... 140FF
☐ N°12. L'opacité sexuelle. II - Dispositifs, agencements, montages.... 140FF
☐ N°13. Le corps de la langue..... 140FF
☐ N°14. Éros érogène..... 140FF

Suppléments librairie

☐ Grammaire et inconscient..... 68FF
☐ Mémoires d'un homme invisible..... 68FF
☐ Écrits inspirés et langue fondamentale 75FF
☐ Frege-Russell. Correspondance 128FF

Ci-joint un chèque d'un total de .....FF
à l'ordre de ***l'UNEBÉVUE***

date ..... Signature

Les éditions E.P.E.L ont notamment publié :

Lettre pour lettre
Transcrire, traduire, translittérer
Jean Allouch
Toulouse, Érès, 1984, 336 p., 150F

La "solution" du passage à l'acte
Le double crime des sœurs Papin
Jean Allouch, Érik Porge et
Mayette Viltard
Livre signé de l'hétéronyme
Francis Dupré
Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 155F

Se compter trois
Le temps de logique de Lacan
Érik Porge
Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 135F

Marguerite, ou l'Aimée de Lacan
Jean Allouch
Postface de Didier Anzieu
2ème éd. revue et augmentée 1994,
776 p., 290F

L'incomplétude du symbolique
De René Descartes à Jacques Lacan
Guy Le Gaufey
191, 224 p., 135F

Le transfert dans tous ses errata,
suivi de
Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan
e.l.p., 1991, 312 p., 165F

Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine
Georges Lanteri-Laura, Martine Gros,
suivi de
Quelques mots sur la psychologie de la mathématique pure,
Philippe Chaslin
1992, 150 p., 120F

La main du prince
Michel Benvenga, Tomaso Costo
Préface de Salvatore S. Nigro
Trad. de Mireille Blanc-Sanchez
1992, 128 p., 95F

La folie de Wittgenstein
Françoise Davoine
1992, 232 p., 140F

Louis Althusser récit divan
Jean Allouch
1993, 70 p., 65F

Freud, et puis Lacan
Jean Allouch
1993, 140 p., 110F

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge
Anne-Marie Vindras
1993, 184 p., 120F

Dementia Præcox
ou Groupe des schizophrénies
Eugen Bleuler
Traduction par A. Viallard.
suivi de
La conception d'Eugen Bleuler
Henri Ey
Coédition E.P.E.L./G.R.E.C.
1993, 672 p., 290F

La folie héréditaire
ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX° siècle
Ian Dowbiggin
Préface de Georges Lanteri-Laura
Traduit de l'américain
par Guy Le Gaufey.
1993, 240 p., 140F

Les écrits de Budapest
Sándor Ferenczi
Préface de Wladimir Granoff
Traduction de Györgyi Kurcz
et Claude Lorin
1994, 312 p., 150F

Thesaurus Lacan, volume I,
Citations d'auteurs et de publications
dans l'ensemble de l'oeuvre écrite
Denis Lecuru
1994, 264 p., 160F

Thesaurus Lacan, volume II,
Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan
Joël Dor
1994, 284 p., 160F

L'éviction de l'origine
Guy Le Gaufey
1994, 243 p., 160F

Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin
Wilhelm Waiblinger
Préface de Pierre Morel
Présentation et traduction de Catherine Daric
suivi de
Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger
Pierre Moreau
1994, 90 p., 95F

Ni pleurs ni couronnes
précédé de
Pornographie de la mort
Geoffrey Gorer
Préface de Michel Vovelle
Traduction de Hélène Allouch
1995, 208 p., 140F

Ernst Wagner, Robert Gaupp : un monstre et son psychiatre
Anne-Maris Vindras
1996, 424 p., 195F.

Politiquement fou : James Tilly Matthews
John Haslam, Roy Porter, David Williams
Traduction de Hélène Allouch
1996, 164p., 130F

Le crâne qui parle
2ème éd. de *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*
Charles-Henry Pradelles de Latour
1997, 264p., 135F

Érotique du deuil au temps de la mort sèche
Jean Allouch
2ème éd. revue et augmentée, 1997, 382 p., 190F

Le lasso spéculaire
Une étude traversière de l'unité imaginaire
Guy Le Gaufey
1997, 288 p., 220F

- Allô, Lacan ?
- Certainement pas.
Jean Allouch
1998, 248 p., 98F

Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de J. Lacan
1998, 80 p., 98F

Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir.
Émile Jalley
1998, 392 p., 220F

Anatomie de la troisième personne
Guy Le Gaufey
1998, 253 p., 185F

L'atelier intérieur du musicien
Max Graf
Coédition Buchet-Chastel/EPEL

Dans la Collection

atelier

Dits à la télévision
Marguerite Duras
Entretiens avec Pierre Dumayet.
Suivi de
La raison de Lol
Marie-Magdeleine Lessana
1999, 80 p., 78F.

Aimée
Adapatation théâtrale de Gilles Blanchard et Isabelle Lafon.
Avant-propos de Didier Anzieux.
1999, 40 p., 48F.

Dans la Collection

LES GRANDS CLASSIQUES DE L'ÉROTOLOGIE MODERNE

Viennent de paraître :

L'irrésistible ascension du pervers
Entre littérature et psychiatrie
Vernon A. Rosario
Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey
janvier 2000, 130F.

Cent ans d'homosexualité
et autre essai sur l'amour grec
David M. Halperin
Traduit de l'américain par Isabelle Châtelet
janvier 2000, 145F.

A paraître :

L'invention de l'hétérosexualité
Jonathan Ned Katz
Traduit de l'américain par George-Henri. Melenotte.

Entre corps et chair
Sur la performance sadomasochiste
Lynda Hart
Traduit de l'américain par Annie Lévy-Leneveu.

David M. Halperin

Platon et la réciprocité érotique

traduit de l'américain par Guy Le Gaufey et George-Henri Melenotte

Les Grecs tenaient pour acquis que pratiquement aucun homme ne pénètre et ne se soumet à la fois à la pénétration d'autres hommes, durant la même période de sa vie, et pour cette raison, le désir réciproque de partenaires appartenant à la même catégorie d'âge est à peu près inconnu dans l'homosexualité grecque.

L'abandon par Platon des formes conventionnelles de pensée et de discours est frappant. Socrate déclare que le jeune aimé en vient à participer au désir passionné qu'a de lui son amant. L'approche platonicienne efface presque la distinction entre l'amant et l'aimé, entre le partenaire actif et le partenaire passif. Il n'y a en effet aucune place pour la passivité dans la poursuite de la vérité. Le langage de Platon a pour dessein de souligner le caractère actif et agité du désir qui est commun au pédéraste passionné et à l'aspirant philosophe. La réciprocité érotique résout par là un problème important et pressant dans l'éthique grecque. Elle établit des contacts entre les individus, en harmonisant les revendications de soi et de l'autre et en intégrant les vertus traditionnelles "compétitives" de l'héroïque autonomie aux vertus "coopératives" de l'obligation civique ; elle réconcilie, même si cela reste dans les limites étroites de l'union érotique, ces deux modèles de valeur morale concurrentiels, destinés typiquement à se heurter dans les sociétés de pénurie, qu'elles soient antiques ou modernes.

Platon refuse de séparer l'érotique de la sexualité, l'érotique de la conversation, et l'érotique de l'investigation philosophique. La réciprocité fournit un lien crucial entre ces espèces de désir, différentes, tout en restant authentiques : elle garantit leur unité essentielle et fournit une indication infaillible à leur nature commune.

David M. Halperin a publié en français *Cent ans d'homosexualité,* Paris, EPEL, 2000, et *Saint Foucault,* Paris, EPEL, 2000 (sous presse).

64 pages - 115 x165 - 60 F

Cahier de l'Unebévue

EPEL

L'UNEBÉVUE a déjà publié :

N°1. Freud ou la raison depuis Lacan. Automne 1992.

Il y a de l'unebévue. *Mayette Viltard.* Qui est freudien ? *Ernst Federn.* Note sur "raison et cause" en psychanalyse. *Jean Allouch.* Aux bords effacés du texte freudien. *George-Henri Melenotte.* Hiatus. Le meurtre de la métaphore. *Guy Le Gaufey.* L'expérience paranoïaque du transfert. *Mayette Viltard.* La pomme acide du transfert de pensée. *Christine Toutin-Thélier.* Discussion : *Ernst Federn.* Présentation du texte de 1915, de Freud : *L'inconscient. 121 p.*

L'inconscient. 1915.*Das Unbewußte.* S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés
Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.
Traduction : Eric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 84 p.

N°2. L'élangue. Printemps 1993.

Ce à quoi l'unebévue obvie. *Jean Allouch.* L'émergence dans la conscience. *Christine Toutin-Thélier.* Lue et vue. *George-Henri Melenotte.* Lignes de fractures. *Jacques Hassoun.* Bé-voir ? *Guy le Gaufey.* Scilicet. *Mayette Viltard.* Passage à fleur de lettre. *Thierry Beaujin.* Le naïf : un savoir sans sujet ? *Xavier Leconte.* La *Bedeutung* du Phallus comme pléonasme. *Catherine Webern.* Présentation du texte de Freud de 1911 : Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. Schreber et le débat analytique. Sommaire des revues. Rapport d'O.Rank sur l'intervention de Freud à Weimar. Signification de la suite des voyelles. S.Freud. Le débat Freud-Jung sur le symbole. Jung parle de Schreber. 177 p.

Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. 1911. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides).* S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés
Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.
Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 152 p.

Grammaire et inconscient. *J.Damourette et E.Pichon*

Supplément diffusé en librairie.
Sur la personnaison, le discordanciel et le forclusif dans la négation, l'impossible traduction du *Ich* allemand par le *Je* français, etc. 67 p.

N°3. L'artifice psychanalytique. Été 1993.

De la "sensibilité artistique du professeur Freud". *François Dachet.* Artaud le Mômo sur la scène. *Françoise Le Chevallier* . Publier l'hystérie. *Michèle Duffau.* Nécrologie de Breuer. *Sigmund Freud.* Autobiographie. *Josef Breuer. Oh les beaux jours* du freudo-lacanisme. *Jean Allouch.* La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse. *Anne-Marie Ringenbach.* Présentation du texte de Freud de 1905 : Personnages psychopathiques sur la scène. *Psychopathische Personen auf der Bühne.* A partir de la phobie d'un enfant : chronologie. Bibliographie des ouvrages de Max Graf. A la librairie Heller. 148 p.

Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-06. *Psychopathische Personen auf der Bühne.* Réminiscences du professeur Sigmund Freud. Max Graf. 1942.

Supplément réservé aux abonnés
Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.
Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard 36 p.

Mémoires d'un homme invisible. *Herbert Graf*

Présentation et traduction de François Dachet

Supplément diffusé en librairie.

Interview de celui qui, par deux fois, s'est adressé aux psychanalystes, en se présentant comme étant "le petit Hans". 61 p.

La bouteille de Klein *Cahier de dessins*

Anne-Marie Ringenbach, François Samson, Éric Legroux

Supplément réservé aux abonnés 54 p.

N° 4. Une discipline du nom. Automne-hiver 1993.

Symbole, symbole et symbole. *Guy Le Gaufey.* MWT, Mutter. *Christine Toutin-Thélier.* Un vrai symbolisme ? George-Henri Melenotte. La prééminence du semblant. *Catherine Webern.* L'implantation du signifiant dans le corps. *Albert Fontaine.* Du bon usage du diable... *Cécile Imbert.* Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset. *Françoise Jandrot-Louka.* Présentation du texte de Freud de 1928. *Dostoïevski et la mise à mort du père.* Présentation du texte de C. G. Jung de1909. *De l'importance du père dans le destin de l'individu.* Un texte qui aurait été écrit...par un autre. *Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig.* Dostoïevski, l'*Ethiker.* Dostoïevski, le pécheur. Dostoïevski, le converti. *Une expérience religieuse. S.Freud. 185 p.*

Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. 1928 *Dostojewski und die Vatertötung*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 52 p.

De l'importance du père dans le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909 *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Margarete Kanitzer. 31 p.

Écrits inspirés et langue fondamentale

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

Présentation par Béatrice Hérouard, Françoise Jandrot-Louka, Mayette Viltard.

Supplément diffusé en librairie.

Textes de 1852 à 1930 sur les désordres du langage chez les aliénés 161 p.

N° 5. Parler aux murs. Printemps/été 1994

Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe. Mayette Viltard. La philosophie du signe chez les Stoïciens. Gérard Verbeke. Membranes, drapés, et bouteille de Klein. Anne-Marie Ringenbach. Plier, déplier, replier. Jean-Paul Abribat. Areu. Jean Allouch. La civilisation des Cours comme art de la conversation. Carlo Ossola. Le fondement ? C'est la raison !. Essai sur le logos lacanien. Jean-Claude Dumoncel. Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu. Jean Allouch. Présentation du texte de Freud de 1914 : Pour introduire le Narcissisme. Une contribution au narcissisme. Otto Rank (1911). Coraggio Casimiro ! 187 p.

Pour introduire le narcissisme. S. Freud.1914. *Zur Einführung des Narzißmus.*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 68 p.

Gottlob Frege - Bertrand Russell. Correspondance.
Juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912

Traduction, introduction et notes de Catherine Webern.

Supplément diffusé en librairie. 176 p.

N° 6. Totem et tabou, un produit névrotique.Printemps 1995

Freud, Jung, et le cadavre des marais. *Philippe Koeppel. George-Henri Melenotte.* Le complexe d'Oedipe, une affaire de vraisemblance. *Miguel Sosa.* "Devenir de la couleur des morts". Propos sur le corps du symbolique. *Mayette Viltard.* Luca Signorelli. *Platen. Totem et tabou* en butée logique. *Catherine Webern.* Le temps des bréviaires. *Guy Le Gaufey.* "Les textes muets peuvent parler, d'*Ilse Grubrich Simitis".* *Mark Solms.* Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou. *Sigmund Freud.* Nécrologie d'une "science juive". Pour saluer *Mal d'Archive* de Jacques Derrida. *Jean Allouch.* Présentation des deux essais de Freud de 1912. Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés.*Über einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.* Communication de J. Honegger à Nuremberg. Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de *Totem et tabou.* Point de vue sur *Totem et tabou. Fritz Wittels.* 184 p.

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés.S. Freud. 1912. *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 172 p.

N° 7. Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse. Été 1996

π erre deux. *G. Th. Guilbaud.* Géométrie du processus analytique. Freud, Wittgenstein, Lacan. *Jean-Claude Dumoncel.* Wunsch! Le symptôme comme noeud de signes. *Mayette Viltard* Les débuts "scientifiques" de Freud selon Siegfried Bernfeld. Trois analyses. *Jean Allouch.* Remarques sur la tresse borroméenne de quatre noeuds de trèfle présentée par Lacan dans le séminaire *Le sinthome. Odile Millot-Arrrighi k* tresses de *t* trèfles. *Éric Legroux* . Écrire sous la contrainte. Ajar, Pérec, Wolfson. *Dominique de Liège.* Du corps comme lieu du signe. *Christiane Dorner.* Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique. *Charles-Henry Pradelles de la Tour.* Attention! Déviation. *George-Henri Melenotte.* Présentation du texte de Freud de 1925. La dénégation. *Die Verneinung..* Titre original du manuscrit *Die Verneinung und Verleugnung.* 252 p.

La dénégation. *Die verneinung.* S.Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 48 p.

N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique. printemps/été 1997.

Un drame bien parisien. *Alphonse Allais.* Le *Dasein* en objet a. *Catherine Webern.* Les premiers pas...du père symbolique. *François Dachet.* L'homme Moïse et le noeud bo. *José Attal.* Bêtes de savoir. *Gérard Blikman.* Intolérable "Tu es ceci". Propos clinique sur l'auto-destruction d'une psychiatrie compréhensive. *Jean Allouch.* Pas besoin de traduire? *G.Th.Guilbaud.* 1892-96, premières élaborations de Freud sur le refoulement. *Françoise Jandrot.* Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud? *Jean-Paul Abribat.* Johan Friedrich Herbart. Dossier préparé par *Xavier Leconte.* L'analyse des rêves. *Carl Gustav Jung.*

Le refoulement
Die Verdrängung. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. *Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung.* S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Une relation entre un symbole et un symptôme. *Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.* S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Séance du 9 juin 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* et notes préparatoires de J. Lacan

Supplément réservé aux abonnés

N°10. Critique de la Psychanayse et de ses détracteurs.

La vie : l'expérience et la science. *Michel Foucault.* Vérité, mensonge... *Fernando Pessoa.* Un siècle de psychanalyse : Critique rétrospective et perspectives. *Adolf Grünbaum.* Probablement.. Petit problème amusant. Faut-il naturaliser l'inconscient. *Joëlle Proust.* Les fondements fictionnels du freudisme ou le secret de Socrate le Silène. *Jean-Claude Dumoncel..* Adolf Grünbaum lecteur de Freud : d'une juste critique en porte-à-faux. *Jean Allouch..* Y a-t-il des paradigmes en psychanalyse? *Renato Mezan..* Des tresses étonnament monotones et lasses. *Eric Legroux..* Le poinçonneur de p'tit a. *Jean-Louis Sous.*

Une difficulté de la psychanalyse
Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

N°11. L'opacité sexuelle. I. Le sexe du maître.

La solitude. *Pier Paolo Pasolini.* Note sur la sexualité dans l'œuvre de Michel Foucault. *Frédéric Gros.* Pour introduire le sexe du maître. *Jean Allouch.* Artaud-Gide, *James Miller.* Saló ou les 120 journées de Sodome. *Mayette Viltard.* Booz et la "patternité"ou la condensation freudienne assignée à résidence métaphorique. *Jean-Louis Sous.* La politique de l'orgasme. *David Cooper.* Ernst Wagner déclare : *Ich bin Sodomit'. Anne-Marie Vindras.* Accueillir les *gay and lesbian studies. Jean Allouch*

Le rectum est-il une tombe? *Leo Bersani*
Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey

Supplément réservé aux abonnés

N°12. L'opacité sexuelle. II. Dispositifs, agencement, montages.

Qu'est-ce qu'un dispositif ? *Gilles Deleuze..* Lettre de Lacan à Foucault. La leçon des Ménines. *Mayette Viltard.* Traitement héroïque ! User avec la langue, ou la *langue-saignement* Roussel. *Yan Pélissier.* Masculin et féminin en conjonction. *Marie-Claude Thomas.* Les tours de magies de l'écrivain, ou les fruits de l'exploitation. *François Dachet.* L'évidence du Même ou une expérience du labyrinthe. *Claude Mercier.* Un inconnu fait signe. *Guy Le Gaufey* . Pages choisies, présentation de A. N. Whitehead..

Le Pendule du Docteur Deleuze. *Jean-Claude Dumoncel*

Supplément réservé aux abonnés

N°13. Le corps de la langue. Automne 1999

Un peu de matière textuelle..., *Isabelle Mangou.* Le désir de l'Autre : un artifice franco-latin, *Anne-Marie Vindras.* Lacan, lecteur de Bentham. «La vérité a structure de fiction», *Jean-Pierre Cléro.* Fictions, *Roman Jakobson.* Imaginer la structure de la langue. *Michèle Duffau.*

ERRA TU M'. Érotique erratique de Marcel Duchamps. *Georges H. Bauer*

Supplément réservé aux abonnés

Traglais de l'anduit par Guy Le Gaufey.

Achevé d'imprimer le 27 janvier 2000
sur les presses de l'Imprimerie Rosa Bonheur
8, rue Rosa Bonheur - 75015 Paris
Tél. 01 43 06 57 66

Dépôt légal : Janvier 2000
Imprimé en France

L'UNE BÉVUE

Revue de psychanalyse

SOMMAIRE

Le «sujet de désir» aux prises avec Éros :
entre Platon et la poésie mélique.
Claude Calame

Le stade du miroir revisité.
Jean Allouch

Un Éromène au pays des Noumènes.
Jean-Claude Dumoncel

Les études de la pédérastie grecque éclairent-elles nos perspectives
sur la mystique affective féminine catholique ?
Jacques Maître

Une relation sans converse.
Guy Le Gaufey

Le thème du miroir dans l'histoire de la philosophie.
Émile Jalley

ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

ISSN : 1168-948X
ISBN : 2-908855-52-6

140 F

9 782908 855524