

La chair du transfert

Fabienne Guillen

DANS **PSYCHANALYSE** 2010/1 (N° 17), PAGES 5 À 15
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1770-0078

ISBN 9782749211701

DOI 10.3917/psy.017.0005

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2010-1-page-5.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

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

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



Distribution électronique Cairn.info pour Érès.

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

La chair du transfert

Fabienne GUILLEN

« Au commencement de la psychanalyse est le transfert ¹ », nous rappelle Lacan dans sa proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École, avec le même accent biblique qu'il avait employé en 1960 au tout début de son séminaire sur le transfert où il disait à son auditoire : « Au commencement de l'expérience analytique..., fut l'amour ². » Serait-ce pour nous mettre d'emblée sur la piste de ce que le transfert a de créatif dans cette expérience inédite de la psychanalyse qu'il considère comme une expérience de formation ? Que le transfert soit le levier d'une psychanalyse, tout analyste le sait depuis Freud, mais Lacan s'est attelé à la tâche d'en dégager les raisons. Je ne ménagerai pas le suspens en donnant tout de suite la réponse probante qu'il formule en 1967, à Naples, dans sa conférence sur « La méprise du sujet supposé savoir ³ », concernant l'acte psychanalytique : « Acte que je fonde d'une structure paradoxale de ce que l'objet y soit actif et le sujet subverti. » Cela renverse l'optique du discours commun qui tient mordicus à ce que le sujet soit actif et l'objet passif, donnant ainsi au sujet le prestige qui lui serait dû et à l'objet une constante dépréciation, qui nourrit, d'ailleurs, régulièrement la plainte analysante. La charge me revient maintenant de tenter la démonstration de cette réponse, que je trouve lumineuse dans son énonciation, mais plutôt déconcertante pour la compréhension. Pourtant, elle résume, à mon sens, la rectification que l'enseignement de Lacan nous permet concernant l'idée que nous pouvons nous forger du transfert.

Pour ce, je vais revenir en 1960, au temps où Lacan consacre une année entière de son séminaire au phénomène du transfert, qu'il élèvera quatre ans plus tard à la dignité d'un concept fondamental de la psychanalyse où il l'articule aux trois autres,

Fabienne Guillen <fabienne.guillen@wanadoo.fr>

1. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 2001, p. 247.

2. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert, 1960-1961*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1991, p. 12.

3. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » (1967), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 332.

l'inconscient, la répétition et la pulsion⁴. Je me suis aperçue d'ailleurs qu'il les articule entre eux de telle façon qu'on ne peut en isoler un sans en passer par les trois autres et qu'il les noue par un terme commun qui est « la présence du psychanalyste ». Je vais essayer de montrer comment cette présence du psychanalyste, qui consiste dans son désir, fait justement « la chair » du transfert. En effet, il ne suffit pas de susciter le transfert, encore faut-il accepter de l'incarner au sens de s'en faire la chair. Ce n'est pas parce que la psychanalyse est une expérience de parole qui s'abstient du corps à corps entre analysant et analyste qu'elle n'est pas une expérience de corps. Sinon, comment aurait-elle prise sur les symptômes ? La psychanalyse contrevient à la fausse contradiction que cultive la psychothérapie entre un abord par le corps qui s'opposerait à un abord par la parole.

Le transfert est un vrai... amour

Comment se fait-il qu'aller parler régulièrement à quelqu'un déclenche de façon quasi expérimentale des phénomènes de l'ordre de l'énamouration, et ce quel que soit le charme de l'analyste ? La pensée commune, y compris celle de certains analystes, se tire de cette difficulté en considérant le transfert comme l'ombre d'un amour, la simple répétition des amours infantiles. C'est oublier que Freud pensait déjà le transfert en termes de véritable amour et que Lacan en a extrait le ressort actuel et efficient en termes de mise en acte de la réalité « sexuelle » de l'inconscient. Il faut dire que l'amour, où qu'il émerge, mobilise toujours en son centre la question de la vérité. Un parfum de suspicion et de mystère, parfois de mirage entoure régulièrement les amours, même et surtout les plus passionnées. Pour sa part, Lacan n'y va pas par quatre chemins en affirmant dans son séminaire sur le transfert : « La cellule analytique, même douillette, n'est rien de moins qu'un lit d'amour⁵. »

Un amour, oui... mais un amour de quoi ?

Au moment d'introduire dans son enseignement la question cruciale du transfert, Lacan ne consacre rien de moins que les six premières leçons de son séminaire à une lecture inédite du *Banquet* de Platon destinée à élucider ce qu'il en est de l'amour. Je vous rappelle que, dans ce banquet, un certain nombre de philosophes éminents se sont déjà levés pour faire un discours sur leur théorie respective de l'amour quand arrive le tour de Socrate.

Socrate a été une « énigme » pour ses contemporains, pour la postérité et pour Lacan lui-même de son propre aveu. Étant donné que ce personnage singulier et

4. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964-1965*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1973.

5. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert, op. cit.*, p. 24.

insituable n'a jamais rien écrit, on peut dire qu'on ne le connaît que par le transfert qu'il a suscité chez ses disciples, qui se sont faits les passeurs de cet homme d'exception. Rappelons que Socrate a délibérément privilégié la parole, qui est pour lui « la mémoire vivante », contre l'écriture, qui est pour lui « la mémoire morte ». Sans avoir jamais écrit, sans avoir fondé aucune école à proprement parler, il a cependant marqué la philosophie antique d'un avant et d'un après, signe d'un acte de rupture épistémologique qui creuse un nouveau sillon dans le réel. Lacan affirme dans son *Séminaire VIII* ⁶ que Socrate est l'homme qui a suscité le plus long transfert de tous les temps. En effet, dans la pensée commune, dans « l'âme collective », Socrate reste « le philosophe » par excellence. Alors, en quoi consiste la rupture qu'a opérée Socrate dans la pensée grecque à une époque que nous avons bien du mal à appréhender après plus de vingt siècles de christianisme ?

La promotion de la fonction du désir et de l'acte

Quand arrive, dans *Le banquet*, le tour de Socrate de prendre la parole, s'opère une première rupture dans la façon dont il intervient en interrogeant Agathon sur le beau discours qu'il vient de produire. Sa fameuse méthode de la maïeutique consiste pour Socrate à diviser son interlocuteur par une interrogation serrée de ce qu'il vient de dire afin de le faire accoucher d'une vérité en réserve. Cette méthode inédite de l'interlocution permet à Socrate de sortir l'amour de cette ascension vers le bien, le beau, le vrai qui hantait les discours précédents et en particulier celui d'Agathon et d'introduire la fonction essentielle du manque. Par là, Socrate substitue à l'amour le terme de désir, où le sujet est en quête de ce qu'il n'a pas ou de ce qu'il n'est pas ⁷. Cela ne peut qu'évoquer pour nous la fonction du phallus.

Il fait le lit de la deuxième rupture, aussi radicale qu'inattendue, opérée par le coup de théâtre que produit Alcibiade, qui a été, de notoriété publique, le premier amour de Socrate. Grâce à son entrée fracassante qui lui permet de bouleverser les règles du banquet, ce que produit en acte Alcibiade permet à Lacan de dégager la structure fondamentale du transfert dans son objet agalmatique.

Alcibiade entreprend l'éloge de Socrate en le comparant au satyre Marsyas, qui avait encouru la jalousie et le châtement d'Apollon pour le charme qu'exerçait sa musique sur tous ses auditeurs. Alcibiade révèle ainsi aux convives du *Banquet* que Socrate se présente pour lui comme un silène contenant des agalmata. Je vous rappelle qu'un silène était une boîte qui contenait les statues des dieux, ces fameux agalmata. Le charme qu'exercent sur ses auditeurs les paroles de Socrate en fait pour lui cette enveloppe qui contient cet objet brillant destiné à attirer le désir des dieux.

6. *Ibid.*, p. 16.

7. *Ibid.*, p. 139.

Mystérieux, innommable, sans équivalence, cet objet agalmatique se rapproche, nous dit Lacan, de la fonction magique des ex-voto, ou, mieux, de la fonction du fétiche⁸. Il nous précise à cette occasion qu'il a déniché ce terme d'agalma dans la tragédie d'Euripide où Hécube envisage d'être exilée, au moment de la guerre de Troie, dans cette île sacrée et pestiférée de Délos, où les Anciens situaient la naissance d'Apollon. Alors qu'il s'employait à repérer la fonction centrale du phallus dans l'expérience analytique, Lacan tombe sur ce terme d'agalma pour désigner un palmier devenu célèbre sur l'île désertique et pelée de Délos et l'associe à la fonction du fétiche comme substitut du phallus maternel. C'est donc bien un objet et non un sujet qui centre le lien d'amour, « cet obscur objet du désir » qui réside dans la fonction de l'objet partiel, l'objet de la pulsion. Mais attention, Lacan s'est attaché à nous préciser toujours plus, pour bien se démarquer de ce qu'était devenu l'objet partiel chez les analystes postfreudiens, que « partiel » ne veut pas dire une partie du tout, mais signifie un objet qui, par sa valeur incommensurable, décomplete radicalement l'unité visée dans l'amour, le Un avec un grand U. D'où le fait que l'addition d'un tas d'objets partiels ne fera jamais un objet total, frappant la genitalité attendue d'un impossible qui constitue le réel de la castration.

Cela nous ramène donc à notre interrogation sur le fait que Lacan ait choisi Socrate pour incarner une première figure du désir de l'analyste, et ce dès la première leçon de son *Séminaire II*, qu'il a consacré à la théorie du moi dans la psychanalyse⁹.

Qui était Socrate ?

Socrate naît à Athènes en 470, soit au V^e siècle avant J.-C., à la fin des guerres médiques. Sa mère était sage femme et son père sophronisque, sculpteur. De bonne heure, Socrate se montra sagace et méditatif, si bien que ses parents alarmés par son caractère déconcertant consultèrent l'oracle, qui leur répondit qu'« il fallait abandonner l'enfant à son instinct naturel, guide qui lui valait dix mille maîtres ». Il reçut sans doute l'éducation de son temps, physique, géométrie, astronomie, musique, gymnastique, rhétorique, et commença même le métier de son père, pour lequel il montra des aptitudes. Mais la passion de connaître devenait chez lui si impérieuse qu'il abandonna, grâce à Criton, ami de l'humanité et de la philosophie, toutes ces activités pour se consacrer entièrement à sa vocation de réformer la société athénienne par une révision de la logique, de la morale et de la religion.

Il ne semble pas avoir eu de maître en philosophie et son enseignement n'a rien à voir avec les écoles philosophiques de son temps. Son « école », c'est l'agora, où il se

8. *Ibid.*, p. 168.

9. J. Lacan, *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1978.

promène au milieu des petites gens comme au milieu des aristocrates, bavardant avec tous et les interrogeant sans relâche sur les mille et un problèmes de la vie quotidienne. Ses discours, ses actions, sa pauvreté, son désintéressement, sa générosité, sa tempérance, sa fermeté civique, son courage militaire en font ce que nous pourrions appeler un « saint » avant l'heure. Mais ce qui caractérisait le plus Socrate depuis sa tendre enfance était sa singularité. Je cite le portrait qu'en fit en 1836 François Lélut, aliéniste qui écrivit « Le démon de Socrate ¹⁰ » :

« N'était-ce pas, en effet, un homme bien singulier que ce Socrate, vêtu du même manteau dans toutes les saisons, marchant nu-pieds sur la glace comme sur la terre échauffée par le soleil de la Grèce, dansant et sautant souvent seul, sans raison et comme par boutades ; ayant des manières singulières, une façon singulière de porter sa tête ; menant, aux yeux du vulgaire au moins, le genre de vie le plus bizarre ; n'ayant d'autre occupation que de pérer sur les places publiques et jusque dans les boutiques des artisans ; poursuivant tout le monde de ses questions et de son ironie ; ne voulant rien recevoir de ses amis, ni de ses disciples [il ne faisait pas payer son enseignement, contrairement aux sophistes notamment] mais ne faisait pas difficulté de leur demander un habit quand il en avait besoin ; enfin s'étant fait par sa conduite et par ses manières une telle réputation d'excentricité, que Zénon l'Épicurien le surnomma plus tard le bouffon d'Athènes... »

Pour faire ce portrait, Lélut a rassemblé de nombreux textes de Xénophon, Platon, Diogène-Laërte, Sénèque, Cicéron.

Bien que se proclamant « citoyen du monde », Socrate se plia strictement aux lois de la Cité et remplit tous ses devoirs de mari, de père, de soldat. Il était bigame, ayant épousé, après sa mégère de femme Xanthippe, une autre femme, Myrto, pour obéir au décret du sénat, après la guerre du Péloponnèse et la peste d'Athènes, stipulant que tous les survivants devaient prendre deux femmes. Il remplit ses devoirs de soldat notamment lors de la campagne du Péloponnèse, où il sauva Alcibiade et lui fit décerner le prix de la valeur que lui-même avait mérité. Socrate se garda de consommer l'amour grec qu'il appelait lui-même infâme, ce qui est d'ailleurs le reproche le plus cru que lui adresse Alcibiade dans la fameuse scène du *Banquet*. Cependant, sa fidélité aux lois de la Cité ne l'empêcha pas de résister à la tyrannie des Trente (trente magistrats appelés tyrans) et d'aller jusqu'à la désobéissance civile. Il refusa, par exemple, de condamner en bloc les généraux qui n'avaient pas recueilli les corps des naufragés à la bataille des Arginases en 406 et critiqua ouvertement les exécutions sommaires ordonnées par les Trente en 404, refusant même de participer à une arrestation. « Les Trente » furent un gouvernement oligarchique qui succéda à la démocratie athénienne à la fin de la guerre du Péloponnèse et qui dura quelques mois.

10. F. Lélut, « Le démon de Socrate », *Analectes*, Théraplix, p. 95.

Cette constitution tyrannique fut imposée par le général spartiate Lysandre et maintenue par la force sous les ordres de Critias après la reddition d'Athènes.

Si le courage, la tempérance, la maîtrise de soi (il supporte avec flegme injures et critiques, à la grande admiration d'Alcibiade d'ailleurs) permettent à Socrate de s'attacher un nombre toujours croissant de disciples, les esprits conservateurs voient en lui l'incarnation d'un esprit nouveau qui menace l'ordre social. Aussi en 399 est-il condamné à mort sur les accusations d'Anytos et de deux acolytes à une faible majorité de voix chez ses juges. L'institution judiciaire d'Athènes voulait que le condamné fît une contre-proposition à sa condamnation. Socrate, au lieu de s'humilier comme le faisaient généralement les condamnés, proposa pour sa conduite passée d'être nourri au prytanée pour le restant de ses jours. Le prytanée était la maison d'État où était conservé le feu qui ne s'éteint jamais, symbole sacré de la présidence. Cette réponse apparut comme un outrage aux juges, qui revotèrent sa condamnation à mort, cette fois à une plus large majorité. Socrate dit alors un dernier adieu à ses juges en leur promettant un châtement beaucoup plus pénible : celui de voir croître ses disciples.

L'être du désir rejoint l'être du savoir

Lacan insiste sur le fait que le phénomène du transfert est non pas une simple répétition du passé mais la présence en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient qui se manifeste comme un désir tout à fait actuel. Même si l'automatisme de répétition est à l'œuvre dans le transfert en ce que l'analysant projette sur l'analyste les figures du passé, là n'est pas son ressort essentiel. Le transfert est l'actualisation du fantasme de l'analysant, qui enroule tout son discours autour de la personne de l'analyste qui vient en incarner la cause.

De fait, quand l'incendie se déclare sur la scène analytique, selon la métaphore de Freud, il s'agit d'un fait présent, que Lacan reprend sous l'égide de cette même métaphore ignée qu'il appelle « le miracle de l'amour ». Le désirant qui tend sa main vers l'objet de son désir présentifié par une bûche peut avoir la surprise de voir venir à sa rencontre au moment où elle s'enflamme une autre main. L'amour est la métaphore du désir, nous dit Lacan. Elle se produit par la substitution au niveau de la bûche du désiré qui devient tout à coup désirant. Cette métaphore *érasôs/érômenos* engendre la signification de l'amour ¹¹. Dans la situation analytique, l'analysant se trouve en position d'être le lieu de cette métaphore ¹² puisque c'est en position d'*érômenos*, objet des soins et de l'intérêt de l'analyste, qu'il y entre. Seulement, du fait même qu'il vient en analyse parce qu'il ne sait pas ce qu'il désire, et encore moins ce

11. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 67.

12. *Ibid.*, p. 230.

qui le fait désirer, il vient interroger l'analyste sur ce point en tant qu'il le suppose avoir un savoir sur ce qu'il en est du désir.

Si Lacan est allé chercher Socrate pour incarner le transfert, c'est bien parce que sa seule prétention au savoir était de dire qu'il était ignorant en tout, sauf en ce qui concernait les choses de l'amour, à savoir le désir. Nous voyons bien, dans le *Ménon*, la subversion qu'a opérée la pratique de sa maïeutique dans le monde de la philosophie, en allant chercher le savoir chez l'esclave censé être le plus ignorant au départ. En supposant le savoir à l'esclave comme étant un savoir potentiel, Socrate nous dévoile le ressort du transfert comme sujet supposé savoir. Ce sujet supposé savoir, contrairement à ce qu'on pense communément, est instauré non par l'analysant mais par le désir du psychanalyste qui se manifeste dans sa présence en acte. En répondant à la demande analysante qui est toujours en son fond demande d'amour par son désir, l'analyste, tout comme Socrate, renvoie le sujet qui s'adresse à lui à son propre désir. Le transfert se produit grâce à l'affirmation du lien du désir de l'analyste au désir du patient¹³. Rappelons que ce phénomène ne peut se concevoir qu'à partir de la loi du symbolique en tant que la fonction du désir est résidu dernier de l'effet du signifiant dans le sujet¹⁴.

Le mystère de Socrate

Comme je l'ai déjà dit, Socrate a consacré sa vie, non pas à promulguer un système philosophique de son cru, une ortho-doxa, mais à accoucher les esprits qui l'entouraient de ce qu'ils portaient. Il s'agit selon Lacan, dans l'art de l'interlocution qu'il a exercé avec ardeur, de la promotion de la pure et simple référence au signifiant, plus précisément de la mise en valeur de la cohérence interne au symbolique. C'est là que Socrate donne au savoir son assise, dans le verbe, même si ce savoir reste encore pour lui transparent à lui-même. C'est ce que Socrate appelle l'épistémè, la science. Cela n'a rien à voir avec notre science actuelle bien sûr.

Mais ce qui est encore plus saisissant et que Lacan discute pied à pied avec ses élèves dans les premières leçons du *Séminaire II*, c'est la promotion socratique d'un premier décentrement qui inaugure « un nouvel être dans le monde », une nouvelle subjectivité. Lacan remarque que, si Socrate s'attache à asseoir le savoir dans la pure cohérence du signifiant, la transmission de ce savoir, pour lui, est obligée de rester hors de ce champ. La pointe de la Vertu, de l'excellence de l'être humain, la pointe de la Vérité reste pour lui, dans sa transmission, hors du champ de l'épistémè. À Octave Mannoni qui lui objecte qu'assimiler la maïeutique socratique à l'exercice de la psychanalyse méconnaît qu'il ne s'agit pas de la même sorte de vérité, Lacan répond que

13. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 229.

14. *Ibid.*, p. 141.

ce qui le retient dans le paradoxe du *Ménon*, c'est que l'épistémè ne recouvre pas tout le champ de l'expérience humaine, que Socrate met en valeur qu'il n'existe pas d'épistémè de la Vertu, particulièrement de la vertu politique¹⁵. Si Socrate promet contre l'embrouille des sophistes la constitution d'une épistémè, il ne croit pas que ce soit tout. Lacan nous le fait remarquer d'ailleurs dans son commentaire du *Banquet*. Parce qu'il sait que sa méthode a une limite, Socrate passe la parole à Diotime, une femme, la magicienne de Mantinée, au moment de parler de l'amour. Au moment de parler de la seule chose qu'il prétend savoir, Socrate se divise, « se dioecise » nous dit Lacan¹⁶. Concernant l'amour, Socrate sait que le mythe est obligé de relayer l'épistémè ; le savoir a une limite et le mythe doit suppléer cette béance.

Un désir insituable

Finalement, ne peut-on pas penser que le chef d'accusation des juges de Socrate concernant le crime de ne pas reconnaître les dieux reconnus par l'État et d'introduire des divinités nouvelles est plutôt justifié si on suit Lacan, qui considère que Socrate a introduit le Dieu des philosophes sous la forme d'un Dieu unique et universel, sans image ni forme, qui se situait au-dessus des dieux du paganisme ? C'est ce Dieu des philosophes qui constitue la matrice du sujet supposé savoir. Lacan le confirme en 1967, dans « La méprise du sujet supposé savoir », quand il oppose ce Dieu de la théo-logie (Dieu de la théorie) au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de ce qu'il appelle alors la « dio-logie ».

Il y a cependant un point qui retient Lacan parce qu'il contribue à faire consister l'énigme qu'a posée Socrate à tous ses commentateurs : Socrate était-il fou ? En effet, il y a eu tout un débat, particulièrement entre deux aliénistes du XIX^e siècle, à propos de la voix que Socrate prétendait entendre depuis son enfance. À François Lélut qui, dans son spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire intitulé « Le démon de Socrate¹⁷ », fait de ce dernier un halluciné, Désiré Magloire Bourneville répond dans un article intitulé « Socrate était-il fou¹⁸ ? » qu'il faut relativiser ce diagnostic de psychose, faisant valoir que, en dehors de ses extases, rien dans toutes les affirmations de Socrate n'excédait vraiment les croyances et les opinions de l'époque et nie qu'on puisse faire découler son action sociale et son empan d'un simple délire perceptif. À cette époque, la voix des dieux assaillait les hommes par de nombreux intermédiaires où ils reconnaissaient la Vérité dans ces messages opaques leur venant du réel, oracles et autres pratiques divinatoires.

15. J. Lacan, *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 26.

16. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 144.

17. F. Lélut, « Le démon de Socrate », op. cit., p. 95.

18. D. Magloire Bourneville, « Socrate était-il fou ? », *Le journal de médecine mentale*, 1964.

Dans l'exposé de démonologie le plus précis qui nous reste de l'Antiquité¹⁹, Apulée confirme que, dans cet espace intermédiaire entre les dieux immortels et les humains, se situe l'espace des démons qui font le lien entre eux et dont une catégorie n'est rien d'autre que l'âme qui habite le corps humain²⁰ :

« Sont-ce les dieux qui insufflent une telle ardeur aux âmes,
Euryale, ou chacun fait-il un dieu de son funeste désir ? »

On peut d'ailleurs à ce propos s'interroger sur l'influence qu'a eue sur Socrate la réponse de l'oracle à ses parents venus lui demander de se prononcer sur le caractère excentrique de l'enfant.

Si Lacan balaie cette polémique sur la voix de Socrate en disant qu'on ne peut douter que ce soit Socrate lui-même, il s'interroge par contre sur sa certitude d'être immortel et sur le fait qu'il se soit avancé vers la mort sans la moindre crainte ni la plus petite vacillation. Dans un passage du *Séminaire VIII*²¹, il nous fait remarquer que ce qu'il y a de vraiment singulier chez Socrate est la façon dont il aborde la seconde mort, incarnée pour lui dans la cohérence du signifiant, qu'il porte à une puissance absolue. Cette foi dans le symbolique lui donne la certitude et non la simple croyance d'y trouver sa vie éternelle. Lacan avance avec des pincettes, si je puis dire, mais quand même se risque à évoquer chez Socrate quelque chose d'un noyau psychotique, et pas n'importe lequel, rien de moins que celui de la figure du syndrome de Cotard. « Cet infatigable questionneur de l'âme – nous dit-il – me semble méconnaître que sa bouche est chair... »

Socrate en effet quitte cette vie avec une étonnante sérénité pour une vie plus vraie où il va rejoindre les Immortels afin de poursuivre avec eux des discours infinis. Je vous cite de nouveau Lacan : « Avouez-le, cette conception, si satisfaisante qu'elle puisse être pour les gens qui aiment le tableau allégorique, est tout de même une imagination qui sent singulièrement le délire. »

Cette âme que Socrate a fomentée comme un sous-produit de son délire d'immortalité s'est transmise dans l'héritage traditionnel de la pensée jusqu'à nous à travers le christianisme. Alors, ce qui retient Lacan dans ces considérations est non pas de faire, à mon sens, un diagnostic de la structure de Socrate, mais d'interroger la force et le caractère excentrique de son désir qui est à l'origine d'un si puissant transfert. Excentrique est peut être à prendre au sens propre d'un désir de décentrement. L'intention de Lacan consiste plutôt à dégager ce qu'il appelle alors « un désir pur », désir tragique qu'il situe dans l'entre-deux-morts, soit un désir vide qui se réduit à la

19. Apulée, *Le démon de Socrate*, Paris, Payot, Rivages poche, 1993, p. 43-78.

20. *Ibid.*, p. 63.

21. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 124.

pure place du désir. Ce désir pur est la première conception que Lacan nous propose du désir du psychanalyste. Elle évoluera dans les années suivantes où il élabore son objet *a* comme réel, vers l'idée que ce désir de l'analyste, justement, ne serait pas un désir pur²². Cela nous introduit à la ligne de partage entre le désir de Socrate et celui de Freud.

Faire semblant d'objet

Cette remarque plutôt surprenante et audacieuse selon laquelle Socrate méconnaissait que sa bouche était chair me permet de revenir à ma question de départ en proposant à la réflexion du lecteur ceci : la formule « se faire la chair du transfert » ne pourrait-elle pas être une déclinaison de la formule pas si simple à concevoir que nous propose Lacan concernant la position de l'analyste, « faire semblant d'objet » ?

En tout cas, c'est à cela, me semble-t-il, que Socrate se refuse face à cet autre « désirant pur » qu'est Alcibiade, qui s'avance sur la scène du *Banquet* avec une étonnante absence de complexe de castration, qui lui permet de déployer, en acte, dans l'éloge de Socrate, ce qui fait l'étoffe de l'objet du transfert. Lui, contrairement à Socrate, se présente comme un véritable maître de l'époque et se conduit comme un dieu antique que rien n'arrête sur le chemin de sa jouissance, ce qui fait dire à Lacan qu'il n'est pas un névrosé. Il est le véritable démon de Socrate.

Mais parce qu'il sait de quoi il retourne dans cette affaire de l'amour, Socrate refuse d'entrer dans son jeu et sa face de tromperie en dévoilant tout de suite à Alcibiade sa méprise : « Là où tu vois (en moi) quelque chose, je ne suis rien²³. » Cependant, bien que vraie, cette interprétation authentique marque l'écart entre la position de Socrate et celle du psychanalyste puisqu'il refuse, au nom de ce vide au cœur du savoir qui cause l'amour, la méprise du sujet supposé savoir. Il refuse ce désir surprenant qui préside à l'acte psychanalytique et que Lacan voulait percer à jour par son dispositif de la passe : pourquoi un sujet qui vient de faire l'expérience de « la méprise du sujet supposé savoir » accepte-t-il de se prêter à rejouer la partie du transfert avec d'autres en devenant psychanalyste ?

Au nom de la seule chose qu'il sait, « que l'amour est un leurre », Socrate refuse d'incarner l'objet du transfert là où le psychanalyste prête son corps, non pas à « la science », mais à la quête de vérité de son analysant. Il consent à donner chair au vrai trou de la structure en acceptant d'incarner le sujet supposé savoir dont il vient pourtant de découvrir la méprise. Bien sûr, pour arriver à cela, il lui aura fallu toute une

22. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 248.

23. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 16.

cure personnelle pour apercevoir « l'inessentiel du sujet supposé savoir ²⁴ » qui fait son désêtre et lui permet d'accepter de se réduire au signifiant quelconque. Le semblant est non pas un simple leurre mais le seul moyen pour le sujet d'atteindre, au-delà du sens, son noyau de réel. La fin d'une analyse consiste à s'apercevoir qu'il est impossible d'attribuer le savoir à quiconque, ce qui permet à l'analysant de poser une barre sur l'Autre et de séparer le savoir de la jouissance. Le statut de l'inconscient s'en trouve modifié d'être saisi dès lors comme un savoir sans sujet. Que l'Autre soit barré ne signifie pas qu'il soit liquidé mais appréhendé par le sujet comme l'inconscient qui fait suppléance au partenaire qui répondrait « vraiment », mais qui manque, l'Autre de l'Autre. « Y a de l'Un, mais il n'y a rien d'autre. L'un dialogue tout seul ²⁵. » Du coup, le transfert perd sa chair, se désincarne et permet à l'analysant de se séparer de son analyste parce qu'il ne peut plus en jouir. Un corollaire assez peu évoqué de cette mutation du rapport du sujet à l'Autre concerne celle de son rapport au petit autre, qui, de semblable, support de son narcissisme et de ses projections imaginaires, peut enfin devenir un égal dans toute sa différence. Je gage que l'impact politique de ce corollaire n'aurait certainement pas déplu à Socrate.

24. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *op. cit.*, p. 254.

25. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 10 mai 1977.