

10^e session : 7 juin 2019

FEDEPSY-ASSERC

Séminaire de Jean-Richard Freymann

Coordination Liliane Goldsztaub

Séminaire : « Le transfert et l'amour »

10

Sur le *Banquet* ?

Bernard Baas

Merci à Jean-Richard de m'avoir confié, une nouvelle fois, la responsabilité d'une intervention à son séminaire¹. Le programme de ce séminaire donne pour titre à cette intervention : « Sur le *Banquet* ? ». Et, toujours d'après ce programme, mon propos devrait avoir pour fonction de conclure (« conférence conclusive » est-il indiqué) une année de réflexion sur la question du transfert.

Ce qui a retenu mon attention, dans le titre ainsi rédigé, c'est le point d'interrogation : « Sur le *Banquet* ? ». Car on peut en effet se demander en quoi la référence au *Banquet* de Platon peut servir à une telle conclusion. Certes, le commentaire du *Banquet* par Lacan occupe toute la première partie du Séminaire sur *Le Transfert* ; et il est vrai que ce commentaire du dialogue de Platon fait une certaine place à la question de transfert, même si – à bien peser les choses – ce motif du transfert n'y apparaît pas vraiment essentiel.

¹ La présente intervention reprend, pour l'essentiel, des réflexions plus longuement développées dans deux études déjà publiées : B. Baas, « Transfert et ontologie », dans *De la Chose à l'objet*, éd. Peeters-Vrin, Louvain-Paris, 1998, pp. 89 à 147; et B. Baas, « La voix de Socrate », dans *La Voix déliée*, éd. Hermann, Paris, 2010, pp. 23 à 78.

La « pureté » de Socrate

Sur quel point se fait alors la connexion entre le texte de Platon et la question du transfert ? C'est, principalement, sur ce que Lacan appelle la métaphore de l'amour. Je rappelle de quoi il s'agit : de manière générale, la métaphore consiste, selon Lacan, en ceci qu'un signifiant vient se substituer à un autre pour produire un effet de signification, donc un plein de signification (contrairement à la métonymie, dans laquelle un signifiant succède à un autre signifiant laissant entre eux une place vide, donc un vide de signification, place vide qui est justement la place du désir). C'est cette logique de la métaphore que Lacan retrouve dans la fameuse distinction platonicienne entre *érasès* et *éroménos* (amant et aimé) : la métaphore advient lorsque l'aimé en vient à se sentir amant et donc à aimer en retour celui dont il est aimé. Bref, le signifiant « amant » vient là se substituer au signifiant « aimé », produisant l'amour comme signification. Telle est, résumée au plus court, la logique de la métaphore de l'amour.

Quel rapport, donc, entre cette métaphore de l'amour et la question du transfert ? C'est, bien sûr, l'amour de transfert, dont Jean-Richard Freymann vous a déjà expliqué l'importance essentielle dans le transfert analytique. Assurément, ni l'amour, ni même le transfert n'ont attendu l'avènement de la psychanalyse pour se manifester dans les relations humaines. Cela va de soi. En revanche, ce qui va moins de soi, c'est de dire qu'il y aurait déjà eu quelque chose de tel qu'un psychanalyste avant même (et même bien avant) l'avènement de la psychanalyse. C'est pourtant ce que soutient Lacan lui-même ; et il le soutient à propos, justement, de celui qui est le héros de ce texte de Platon qu'est le *Banquet* (et, à dire vrai, de tous les textes de Platon), à savoir : Socrate.

Ainsi peut-on lire, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », cette formule

« Socrate, précurseur de l'analyse !² »

Lacan n'a cessé de reprendre cette étonnante affirmation. Étonnante non seulement parce qu'elle assigne à la psychanalyse un supplément d'origine anachronique ou qu'elle désigne comme son anticipation géniale cela même que Freud jugeait lui être le plus contraire, c'est-à-dire la philosophie ; mais étonnante surtout parce que cette figure de Socrate ne permet pas vraiment de faire la part entre ce que Lacan y aura conçu comme fiction et ce qu'il y aura visé comme attestation historique.

² J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, p. 825.

Quoi qu'il en soit de cette indécision entre figure légendaire et figure historique, Socrate est resté pour Lacan l'exemplification parfaite de l'analyste, en tout cas la seule³ qui soit à la hauteur des interrogations que devrait, selon lui, susciter toute détermination théorique de « l'être de l'analyste » (c'est la formule qu'il emploie dans le Séminaire sur *Le Transfert*⁴). Déjà en 1953, dans le *Rapport du congrès de Rome*, il était question de ceci :

« éprouver, en Socrate et son désir, l'énigme intacte du psychanalyste⁵. »

Sans vouloir ici polémiquer, je voudrais juste faire observer, en passant, que le geste par lequel Lacan fait de Socrate la figure originaire du psychanalyste et de son désir énigmatique n'est au fond que la répétition du geste par lequel tous les philosophes de la tradition (à l'exception de Nietzsche) se sont rapportés à Socrate, geste qui consiste à chercher dans une figure, c'est-à-dire dans une fiction descriptive, dans une représentation sensible du personnage concret et singulier qu'aurait été Socrate, l'origine, « pure » et « intacte », de ce qu'on entend promouvoir comme vérité essentielle et universelle dans l'ordre du discours. À ce titre, la version analytique de Socrate serait elle-même l'énigme maillon de cette chaîne qui, depuis Platon, compose et recompose la figure de son origine ; elle serait elle-même le dernier effet de ce que Lacan appelle lui-même, pour qualifier la tradition post-socratique, le « plus long transfert [...] qu'ait connu l'histoire de la pensée⁶ ». Cela signifie que l'histoire qui fait se succéder les penseurs (philosophes et psychanalystes) ne serait qu'un effet transférentiel du rapport de ces penseurs à Socrate.

Reste que, dans le cas de Lacan, cette référence appuyée au personnage de Socrate implique de le distinguer radicalement de Platon, Platon qui est pourtant la principale source de ce qu'on peut connaître de Socrate. Autrement dit : derrière la figure platonicienne de

³ Je n'oublie pas la figure de Dupin (voir Le séminaire sur « La Lettre volée », dans *Écrits*, pp. 11 à 61). Mais elle est beaucoup moins insistante que celle de Socrate ; beaucoup moins problématique aussi, puisque plus strictement adaptée à l'exemplification des paramètres topologiques de l'analyse.

⁴ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, éd. Seuil, Paris, 1991, p. 368 [noté dorénavant *S. VIII*].

⁵ J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (Rapport du congrès de Rome des 26 et 27 septembre 1953), dans *Écrits*, p. 293.

⁶ Voir *S. VIII*, p. 16. Le passage complet dit ceci : « Provisoirement, à titre d'hypothèse, nous allons considérer que celle-ci [la Schwärmerei de Platon] constitue, au niveau d'une aventure sinon psychologique, du moins individuelle, l'effet d'un deuil que l'on peut bien dire immortel puisqu'il est à la source même de tout ce qui s'est articulé depuis, dans notre tradition, sur l'idée d'immortalité — du deuil immortel de celui qui incarne cette gageure de soutenir sa question, qui n'est que la question de tout un qui parle, au point où lui la recevait, cette question, de son propre démon, selon notre formule, sous une forme inversée. J'ai nommé Socrate — Socrate ainsi mis à l'origine, disons-le tout de suite, du plus long transfert, ce qui donnerait à cette formule tout son poids, qu'ait connu l'histoire de la pensée. J'entends vous le faire sentir — le secret de Socrate sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert ». La formule de Lacan ainsi complétée (« ...de la pensée ») est attestée par la version sténographique du Séminaire sur *Le Transfert*. voir e.l.p. (collectif), « Le transfert » dans tous ses errata, éd. E.P.E.L., Paris, 1991, p. 19.

Socrate, il y aurait un Socrate non-platonicien, un Socrate authentique, bref : un *pur* Socrate. C'est ce que laisse entendre la formule (que je viens de citer) qui vise « en Socrate et son désir l'énigme intacte du psychanalyste » ; et c'est ce que dit explicitement Lacan dans le Séminaire XI, lorsqu'il affirme que « la pureté inflexible de Socrate et son *atopia* sont corrélatives⁷ ».

L'atopie de Socrate

J'explique rapidement cette histoire d'*atopie*. Il faut rapporter ce motif à ce qu'aurait été le dialogue proprement socratique, c'est-à-dire la manière proprement socratique d'interroger les maîtres à penser de la cité ; cela est lisible dans les premiers *Dialogues* de Platon qualifiés justement de « dialogues aporétiques », c'est-à-dire de dialogues qui s'interrompent finalement sur une impasse, une aporie. Dans ces dialogues, celui qui prétend savoir – c'est-à-dire le maître à penser (qui peut-être, bien sûr, un sophiste, mais aussi un général, un grand prêtre, etc...) –, est défait par les questions de Socrate ; pour autant, Socrate lui-même ne donne pas sa propre réponse à la question discutée, de sorte que le dialogue s'achève sur une ignorance avouée, mais une ignorance qui se connaît comme telle (c'est le fameux « je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien »).

C'est dire que, sous l'impulsion de Socrate, les interlocuteurs reconnaissent manquer de ressources pour accéder au savoir de ce qui est en question. Ressource, en grec, se dit *poros* (comme le nom propre *Poros* est celui du père d'*Eros*, ainsi que l'explique le discours de Diotime dans le *Banquet*) ; le dialogue socratique est ainsi un dialogue a-porétique, un dialogue sans ressource. Mais la conséquence de cette aporicité du dialogue socratique est que les interlocuteurs de Socrate (ainsi que les lecteurs du texte) ne peuvent savoir où se situe Socrate : Socrate est insituable, il manque de lieu théorique, il n'a pas de *topos* (de lieu propre) dans les conflits d'opinions qui agitent la cité ; en un mot : il est a-topique.

Mais, pour être juste, il faut encore préciser le sens que Lacan donne à cette *atopie*. Lacan précise, en effet, qu'en démontant le faux-savoir des maîtres à penser de la cité, Socrate fait valoir qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir d'*épistèmè*, de science de la vertu, pas de science de la perfection éthico-politique. Donc par sa manière de discuter et de défaire les prétendus savoirs, Socrate amène justement ses interlocuteurs à reconnaître cette impossibilité d'une science de l'excellence morale et politique.

⁷ S. XI, p. 232.

Le dialogue aporétique consiste ainsi à retourner celui qui croit posséder cette science, donc à subvertir cette posture de savant. Ce « retournement », cette « subversion » est ce que dit le terme grec « *périagogè* ». On trouve ce terme notamment dans le Livre VII de *La République* de Platon, plus précisément dans le fameux mythe de la caverne (sur lequel je ne vais pas revenir, sauf pour préciser ce point) : le moment où le prisonnier tourne le dos aux ombres pour se mettre en route vers la lumière, ce moment de retournement est signifié dans le texte de Platon par la formule « *périagogè holès tès psychès* » : le retournement complet de l'âme.

Mais, en toute rigueur, se retourner vers la recherche du vrai ne signifie pas posséder le vrai. Et c'est justement ce que Lacan souligne : la *périagogè* ne donne pas le savoir ; si elle retourne l'âme en direction du savoir et donc du vrai, toutefois elle n'assure pas que cette visée puisse atteindre son but ; au contraire : elle montre l'impossibilité d'atteindre au savoir du vrai ; elle démontre qu'à la place de ce savoir, il n'y a qu'un vide impénétrable – ou plutôt : que la place du savoir est un vide impénétrable.

La Schwärmerei de Platon

J'imagine que vous percevez déjà le rapport qu'on peut établir entre cette *périagogè* et l'enjeu du transfert analytique. Mais n'allons pas trop vite. Je voudrais d'abord préciser que c'est justement sur ce point du vide impénétrable que Lacan a marqué la distance entre Socrate et Platon – ou même plus exactement : la trahison du message socratique par Platon. Ainsi déclare-t-il, dans le Séminaire sur *Le Transfert* :

« [...] la *Schwärmerei* de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée du Souverain Bien⁸. »

Le terme allemand de *Schwärmerei* est un peu difficile à traduire : il signifie quelque chose comme l'emportement, l'exaltation ; un *Schwärmer* est une sorte de rêveur exalté, aveuglé par son enthousiasme. C'est Kant qui emploie ainsi ce terme pour ironiser justement sur l'emportement des métaphysiciens, notamment Platon, qui prétendent pouvoir accéder au savoir le plus sublime – ou, en termes kantien : ceux qui entendent transformer en objet de connaissance ce qui n'est qu'un produit de la pensée ; autrement dit encore : ceux qui

⁸ *Ibid.*, p. 13. L'expression : « la *Schwärmerei* de Platon » n'est pas accidentelle, ni même occasionnelle ; Lacan la répète plusieurs fois (voir *Ibid.*, pp. 16, 26, etc.).

prétendent *connaître* ce qui est seulement *pensable*, c'est-à-dire l'absolu. Lacan reprend donc à son compte ce terme de *Schwärmerei* (il le répète plusieurs fois dans ce séminaire et dans d'autres) pour dénoncer, lui aussi, l'emportement métaphysique de Platon. Je relis la citation : « la *Schwärmerei* de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée du Souverain Bien ».

Comme vous le savez, ce que Platon appelle le souverain bien, c'est le principe absolu de l'être et de la connaissance. Et c'est justement avec cet absolu que Platon recouvre le vide impénétrable. On peut traduire cela en termes lacaniens : c'est avec cet absolu que Platon vient boucher le trou du réel.

Cela dit, il faut ajouter que c'est ce même souverain bien qui apparaît dans le *Banquet* sous les espèces du « beau en soi » ; je vous renvoie au discours de Diotime que rapporte Socrate et dont il fait sienne la thèse essentielle selon laquelle, au terme d'une ascension qui conduit l'âme à admirer d'abord un beau corps, puis les beaux corps, puis les belles choses en général, puis les belles âmes et les belles actions vertueuses, puis les belles connaissances, les belles sciences etc... – au terme donc de cette ascension, il y a ce Beau-en-soi. Peu importe l'indétermination dans laquelle Platon laisse ce terme. Il est clair que ce Beau-en-soi a exactement le même statut ontologique et épistémologique que le souverain Bien. Comme lui, le Beau-en-soi a pour fonction, dans la métaphysique platonicienne, de recouvrir le vide impénétrable, de boucher le trou du réel.

On comprend donc que le Socrate auquel se réfère Lacan n'est pas le Socrate de Platon ; il n'est pas le Socrate métaphysicien ; c'est au contraire le Socrate qui expose ses interlocuteurs et qui s'expose lui-même au « vide impénétrable ». Et c'est à ce Socrate-là – à ce « pur » Socrate – que Lacan fait référence au titre de figure originaire du psychanalyste ; c'est donc aussi ce Socrate-là qui doit servir à exemplifier ce qui se joue dans le transfert analytique.

Mais c'est justement ce qui fait ici problème. Je dis « ici », c'est-à-dire dans le cadre de la référence au *Banquet* de Platon. Car, dans ce dialogue platonicien et dans le commentaire qu'en propose Lacan, il n'est pas question de cette « pureté » de Socrate. Il nous faut donc essayer de voir – et c'est là le problème qu'il s'agit de résoudre – comment articuler cette double référence que Lacan fait à Socrate : d'une part, la référence au « pur » Socrate (qui concerne donc les premiers dialogues de Platon, les dialogues dits aporétiques) et, d'autre part, la référence au Socrate du *Banquet*, étant entendu que ces deux références engagent la question du transfert.

Heidegger – Lacan

À cette fin, il me semble nécessaire de faire un détour, détour pour vous inattendu (et qui vous semblera sans doute être un artifice de philosophe), mais détour pourtant essentiel et tout à fait pertinent (comme vous allez le comprendre). Quel détour ? Détour par Heidegger, plus précisément par la figure heideggerienne de Socrate que Lacan ne pouvait évidemment pas ignorer. Vous allez voir que cela engage de manière essentielle la question du transfert.

Cela dit, et soit dit en passant, je n'ignore pas que le seul nom de Heidegger peut provoquer, chez certains d'entre vous, un petit urticaire allergique ; je connais même des psychanalystes suffisamment obtus pour prétendre qu'il n'y a aucun rapport entre Lacan et Heidegger. Il faut croire qu'ils lisent Lacan avec des lunettes singulièrement filtrantes.

À ce propos, permettez-moi une brève vignette biographique, qui n'est pas sans rapport avec ce qui nous intéresse ici : lors de la fameuse rencontre de Lacan et Heidegger (car rencontres il y a eu, et même plusieurs) – lors donc de cette rencontre, à Pâques 1955 à Fribourg⁹, la conversation a tourné presque exclusivement autour de la question... du transfert. Eh oui. C'est Heidegger qui avait posé la question : « Et le transfert ? (*Und die Übertragung ?*) » ; Lacan s'était alors lancé dans une longue réponse traduite tant bien que mal par Jean Beaufret ; à quoi Heidegger, après un long silence, avait réagi par un simple « *Ach so !*¹⁰ ». Bref, entre Lacan et Heidegger, le courant semble bien n'être passé que dans un sens. Du reste, lorsqu'il reçut de Lacan un exemplaire dédicacé des *Écrits*, Heidegger jugea le texte « manifestement baroque¹¹ ». Et quelques temps plus tard, après avoir reçu une lettre de Lacan, Heidegger faisait ce commentaire : « Il me semble que le psychiatre a besoin d'un psychiatre¹². » Bon ; c'est un peu balourd. Reste que, comme je le montrerai plus loin, il se pourrait bien que cette attitude un peu réactive de Heidegger tienne, justement, à ce qu'il aurait eu à dire du transfert

Mais d'abord venons-en à ce que, concernant Socrate, Lacan doit à Heidegger. Ce qu'on trouve dans l'unique et bref texte de Heidegger relatif à Socrate porte justement sur le motif de la pureté. Voici ce texte, qui – à dire vrai – n'est qu'une remarque, dans *Qu'appelle-t-on penser* :

⁹ Il y eut une autre rencontre, trois mois plus tard, à Guitrancourt ; et une autre encore au chevet de Heidegger, malade, à Fribourg.

¹⁰ Lettre à M. Boss, 4 décembre 1966 ; cité par E. Escoubas, *O. C.*, p. 164. Voir aussi E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, éd. Fayard, Paris, 1993, p. 299.

¹¹ Lettre à M. Boss, 24 avril 1967 ; cité par E. Escoubas, *O. C.*, p. 164.

¹² *Ibid.*, p. 306.

« Lorsque nous sommes rattachés à ce qui se retire, alors nous sommes en mouvement vers ce qui se retire, vers les approches pleines d'énigmes, et donc changeantes, de son appel. Quand un homme est expressément dans ce mouvement, alors il pense, dût-il être encore très éloigné de ce qui se retire, dût le retirement demeurer aussi voilé que jamais. Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident [...]»¹³.

Ce que vise Heidegger par la formule « vers ce qui se retire », c'est évidemment l'être en tant qu'il est la visée de la pensée, sans être l'objet d'une connaissance. Autrement dit : l'être n'est pas le degré le plus élevé d'une ascension de l'âme, il n'est pas le Bien dont parle Platon (qui, lui, identifiait l'être et le Bien) ; il n'est pas l'absolu promis au savoir ; mais il est au contraire ce qui, par essence, échappe à toute saisie rationnelle, à toute *épistémè*, à toute science ou – pour reprendre un terme heideggerien – à tout arraisonnement, c'est-à-dire à toute prise, à tout enfermement dans une définition rationnelle.

Vous l'aurez compris : l'être est à mettre ici en corrélation avec ce que Lacan nomme, à propos de Socrate, le vide impénétrable. Et si, dans la remarque que je viens de lire, Heidegger fait de Socrate « le plus pur penseur de l'Occident », c'est parce que lui, Socrate, n'a rien fait d'autre que de se tenir dans le mouvement vers l'être, sans convertir l'être en un étant suprême tel que Dieu ou le Bien. Ou, pour le dire autrement : Socrate, n'a rien fait d'autre que de se tenir exposé au vide impénétrable, sans le recouvrir par quelque absolu potentiellement accessible à la connaissance, contrairement à ce qu'ont fait tous les philosophes après lui, à commencer par Platon, c'est-à-dire toute cette longue chaîne de philosophes qui forment ce que Lacan appelle – comme on l'a vu – « le plus long transfert de l'histoire de la pensée ».

Contrairement donc à ses successeurs, Socrate – toujours selon la remarque de Heidegger – est le plus pur penseur parce qu'il s'est confronté à « l'énigme » de l'être (ce que Heidegger nomme ailleurs le « *secret* » de l'être), parce qu'il s'est maintenu dans l'écoute de « l'appel » de l'être. Répondre à cet appel de l'être requiert donc de ne pas lui retirer son caractère d'énigme ou de secret ; c'est à cette condition que la réponse peut être effectivement et littéralement *responsable* (ce qui, implicitement, signifie *a contrario* l'irresponsabilité de ceux qui, comme Platon, ont converti l'être en un objet de science).

Vous allez me dire que je commence à dérapier hors du sujet qui nous intéresse ici et que toute cette rhétorique heideggerienne sur l'être et sur son appel n'a rien à voir avec la

¹³ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Puf, Paris, 1959, p. 91.

question du transfert. Eh bien, détrompez-vous. Car c'est exactement de cela qu'il est question dans le Séminaire de Lacan sur *Le Transfert*. Voici en effet ce qu'on peut lire au début de la séance du 3 mai 1961, lorsque, avant de commenter le texte de Claudel, Lacan prend soin de rappeler l'unité de sa démarche depuis le début de l'année de ce séminaire :

« J'essaye cette année de replacer la question fondamentale qui nous est posée dans notre expérience par le transfert, en orientant votre pensée vers ce que doit être, pour répondre à ce phénomène, la position de l'analyste.

Je m'efforce en cette affaire de pointer au niveau le plus essentiel ce que doit être cette position devant *l'appel de l'être*, le plus profond, qui émerge au moment où le patient vient nous demander notre aide et notre secours¹⁴. »

Et, quelques lignes plus loin, Lacan ajoute ceci :

« Si cette année je suis reparti devant vous de l'expérience socratique, c'est essentiellement pour vous centrer autour de ceci, qui est donné dès le départ de l'établissement de l'expérience analytique — nous sommes interrogés en tant que sachant et même en tant que porteurs d'un secret, mais qui n'est pas le secret de tous, qui est un secret unique et qui pourtant vaut mieux que tout ce que l'on ignore et qu'on pourra continuer d'ignorer¹⁵. »

Vous avez bien entendu : la question ainsi soulignée par Lacan comme fondamentale est celle de la position de l'analyste devant *l'appel de l'être*, question fondamentale en ce qu'elle engage le statut de l'analyste qui est, pour l'analysant, porteur d'un *secret*, secret de quelque chose qui excède tout ce qui est de l'ordre du savoir... Il faut être sourd pour ne pas entendre dans ces propos de Lacan un écho de Heidegger.

Cela dit, il est remarquable que, dans ce Séminaire sur *Le Transfert*, dont sont extraites ces deux citations, Lacan s'abstient de faire explicitement référence à Heidegger. Son nom n'apparaît pas, alors qu'il est explicitement cité et nommé dans les deux séminaires qui encadrent celui sur *Le Transfert* (Les Séminaires sur *L'Éthique* et sur *L'Identification*). Comment expliquer ce silence ou tout au moins cette discrétion ? Je vous le dis d'emblée : si Lacan ne cite pas ici Heidegger dont manifestement il reprend les termes et les concepts, c'est que, justement, dans ce Séminaire, il entend aussi se démarquer de Heidegger ; et cela concerne précisément la question du transfert.

¹⁴ *S. VIII*, p. 311 (je souligne).

¹⁵ *Ibid.* Je corrige le texte à partir de la version e.l.p. (voir *supra*, note 5).

Je vais donc essayer maintenant de vous montrer, dans un premier temps, jusqu'où va la convergence de Lacan et Heidegger ; puis, dans un second temps, de vous préciser en quel point de sa réflexion Lacan se démarque de Heidegger (c'est là que nous retrouverons le fameux *Banquet* de Platon).

Les deux modes de la « sollicitude »

Le premier point concerne donc l'idée d'un « pur Socrate » dont Platon aurait déjà trahi la position philosophique singulière. Ce premier motif engage ainsi le statut et l'enjeu du dialogue socratique. J'ai déjà expliqué comment Lacan y voit une dénonciation de tout ce qui peut s'apparenter à un projet de science (d'*épistémè*) éthico-politique ; et comment cette dénonciation est opérée par la fameuse *périagogè*, le retournement ou – plus justement – la subversion de l'âme en quête de vérité. L'enjeu du dialogue est ce que les Grecs appelaient la *païdeïa*, c'est-à-dire quelque chose comme la formation ou ce que les Allemands appelaient naguère la *Bildung*.

Païdeïa a donc évidemment quelque chose à voir avec la pédagogie, c'est-à-dire – littéralement – avec la manière de conduire celui qu'on entend ainsi former. Mais, deux modes de *païdeïa* sont possibles. S'il s'agit de former l'élève (quel que soit son âge) au sens de le conformer à un modèle, donc à un certain idéal, alors la *païdeïa* est normative et même normatrice ; et c'est assurément cette *païdeïa* normatrice et même ortho-normatrice que Platon institue dans *La République*, précisément dans tous les passages consacrés à l'éducation et notamment à l'éducation des philosophes qui sont aussi, potentiellement, les gouvernants de la cité juste (bref : les futurs philosophes-rois).

A contrario, on peut faire ici l'hypothèse que la *païdeïa* pré-platonicienne, c'est-à-dire la *païdeïa* socratique, serait celle qui, par un revirement radical, par une *périagogè* essentielle, expose (je reprends les termes de Heidegger) au « vent » de la pure pensée, au « mouvement vers ce qui se retire ». Et l'on peut penser que c'est justement cette *païdeïa* que vise secrètement Lacan dans le dialogue socratique. Si, en effet, il lui a paru nécessaire d'isoler un « pur » Socrate, c'était afin de distinguer le questionnement socratique de ce que sera la science platonicienne comme connaissance des idées. Autrement dit : il s'est agi, pour Lacan, de libérer la *païdeïa* de la compromission politique dans laquelle Platon l'avait engagée, en vue de promouvoir l'idée d'une « pure » *païdeïa*, d'une *païdeïa* authentique, qui serait la *païdeïa* socratique.

Il y aurait ainsi à distinguer radicalement entre deux *paideia* : d'une part la *paideia* socratique, c'est-à-dire cette *paideia* désappropriante qui défait le sujet questionné pour le confronter à lui-même en tant que sujet questionnant, la *paideia* qui expose à la *périagogè* radicale, au retournement du sujet par-delà ou en deçà de toutes ses identifications ; et d'autre part la *paideia* platonicienne, telle qu'elle sera à l'œuvre notamment dans la *République*, *paideia* qui soumet le sujet à l'exigence orthonormatrice des idées. Nul doute qu'à la *paideia* socratique correspond, pour Lacan, la position de l'analyste – je vais y revenir dans un instant pour en préciser les repères –. *A contrario*, à la *paideia* platonicienne, c'est-à-dire à cette *paideia* qui imprime au sujet l'identification à des types idéaux, correspondrait plutôt – si l'on peut se permettre de pousser jusque-là l'analogie¹⁶ – ce que Lacan n'a cessé de dénoncer : la prétendue bienveillance thérapeutique qui amène le sujet à se soumettre au service des biens, l'assistance psychologique qui fortifie le Moi à coups d'identifications symboliques – bref, la *paideia* de la psychologie adaptative et de la pédagogie d'orientation.

Si donc Socrate peut être désigné comme « précurseur de l'analyse », c'est bien en vertu de cette relation qu'exemplifie le dialogue socratique, où l'interlocuteur, loin de se voir prescrire quelques valeurs auxquelles conformer son existence, est au contraire rendu au désir énigmatique qui anime son questionnement.

Or, là encore, il faut remarquer combien, sur ce point – entendons : sur le point précis de cette distinction, car pour le reste, comme nous le verrons plus loin, les choses se construisent autrement –, combien donc, sur ce point, cette spécification de la relation analytique (et donc du dialogue socratique qui lui sert de paradigme) témoigne de la dette de Lacan envers Heidegger. Car cette distinction entre la relation qui impose à l'autre une marque à partir d'un type ou d'une essence et la relation qui, au contraire, expose l'autre à son désêtre, au rien qui le constitue (au « vide impénétrable »), – cette distinction donc est exactement celle qu'énonce Heidegger au paragraphe 26 de *Sein und Zeit* : distinction entre « la sollicitude substitutive-dominatrice (*die einsprigend-beherschende Fürsorge*) et la sollicitude devançante-libérante (*die vorsprigend-befreiende Fürsorge*)¹⁷ ».

¹⁶ Qu'on entende bien : il ne s'agit pas ici d'identifier la *paideia* platonicienne et cette psychologie adaptative, ni même d'imputer à Platon une quelconque « responsabilité » dans cette dérive pédagogique de notre temps, dont la complaisance doxique interdit trop évidemment toute probité intellectuelle. Il s'agit seulement d'examiner les virtualités de l'analogie. Toutefois, il est incontestable que quelque chose relie (au-delà des différences manifestes qu'on ne saurait négliger) l'onto-typologie de la *paideia* platonicienne et ce qu'il advient aujourd'hui dans la psychologie empirique ; cet élément commun, c'est le principe même de la normativité des choses, principe selon lequel on doit, comme dit Heidegger, apprécier « toute réalité d'après des "valeurs" » (*La doctrine de Platon sur la vérité*, dans *Questions II, O.C.*, p. 162).

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, trad. E. Martineau, éd. Authentica, Paris, 1985, p. 122 [noté dorénavant *S.Z.*, suivi de la pagination de l'édition allemande].

Je signale, en passant, que ce rapprochement entre les deux modes heideggeriens de la sollicitude et la relation transférentielle dans la cure analytique avait déjà été remarqué par le psychiatre suisse Médard Boss (un des représentants du courant de la *Daseinanalyse*) ; et Heidegger a vu, dans cette remarque de Boss, une incitation à se risquer lui-même sur le terrain « psy ». Cela a conduit aux conférences faites par Heidegger à la clinique de Zollikon, à Zürich¹⁸ (il s'agit des fameux *Zollikoner Seminare*¹⁹).

Mais je laisse cela de côté, pour me concentrer sur ce que ce rapprochement peut signifier dans le contexte lacanien. Ce que je veux dire, c'est que la relation analytique peut et même doit être pensée comme procédant de cette sollicitude devançante-libérante et non substitutive-dominatrice (et sans doute cela participe-t-il de la dimension éthique de la psychanalyse). Cette relation requiert donc de l'analyste qu'il entende ce que Lacan lui-même désigne par « l'appel de l'être » inscrit secrètement dans la demande de l'analysant. Et, comme Socrate, l'analyste doit pouvoir entendre cet appel que, tout à la fois, couvre et manifeste la demande de celui qui s'épuise à trouver ses marques ou ses modèles. Il doit prêter l'oreille à l'inquiétude silencieuse que couvre le bavardage de la demande, s'il veut pouvoir amener son patient à s'exposer lui-même au mouvement vers ce qui se retire.

Qui n'entend pas cet *appel de l'être* dans la demande du patient ne saurait, dit Lacan, assumer sa position d'analyste. Car le manque-à-être qui fait le fond originaire de la demande est l'être même de celui qui s'aliène en cette demande. C'est le désêtre qui fait son être. La demande n'appelle pas qu'on y réponde par un « tu es ceci ou cela », même déguisé en un « tu devrais être ceci ou cela, et te mettre au service de tel idéal ou de telle cause... ». La seule

¹⁸ Voici comment Médard Boss présenta plus tard les raisons de cette invitation et les motifs qui avaient pu amener Heidegger à l'accepter : « Il [Heidegger] me révéla alors qu'il avait espéré que sa pensée pourrait, par mon intermédiaire en tant que médecin et psychothérapeute, sortir de sa tour d'ivoire philosophique (*die Enge von Philosophie-Stuben sprengen*) et bénéficier (*zugute kommen*) à des cercles plus larges et notamment à un grand nombre de malades. Ce qui l'avait en effet considérablement impressionné, c'était que j'avais, dans la première lettre que je lui avais adressée, expressément mentionné la page 122 de son livre *Sein und Zeit* et avais attiré son attention sur le fait que, sous le titre de "sollicitude devançante" (*vorspringende Fürsorge*), on trouvait l'exacte description du rapport idéal du psychanalyste à l'égard de ses patients en analyse. Plus encore : le contraste, marqué par Heidegger, de cette "sollicitude devançante" seule digne de l'homme (*einzig menschenwürdig*) par rapport à une "sollicitude qui se substitue" à l'autre en lui faisant constamment violence (*eine den Anderen stets vergewaltigende "einspringende Fürsorge"*) permettait au thérapeute analyste de faire explicitement ressortir ce qu'a de nouveau et d'unique sa méthode particulière de traitement par rapport à toutes les autres conduites médicales qui sont pour la plupart des conduites de "substitution" et de la délimiter dans ce qu'elle a en propre ». M. Boss, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, 1977, pp. 31 - 32 (cité par Françoise Dastur, *Phénoménologie et thérapie : la question de l'autre dans les « Zollikoner Seminare »*, dans *Figures de la subjectivité, Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Études réunies par Jean-François Courtine, éd. du C.N.R.S., Paris, 1992, p. 166). Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Médard Boss, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt 1987. Voir Éliane Escoubas, «*La fatale différence*» ; *ontologie fondamentale et archéologie de la psychè : Heidegger et Freud*, in *Figures de la subjectivité, Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Études réunies par Jean-François Courtine, éd. du C.N.R.S., Paris, 1992, pp. 162 - 164.

¹⁹ Traduit et publié en français sous le titre *Séminaires de Zurich*, trad. C. Gros, éd. Gallimard, Paris, 2010.

cause est celle de la *Chose même*, c'est-à-dire du pur manque (ou, si l'on préfère, du « vide impénétrable »).

Il n'y a donc qu'à s'en tenir à l'appel de l'être, à sa foncière inquiétude. Car la non-essence est – si l'on peut dire – la seule essence de celui qui s'inquiète de se savoir lui-même. Cela veut dire que l'appel de l'être est le sens même de l'être. Et c'est là ce que confirme cette autre citation de Lacan (*Le Transfert*) :

« Au *que suis-je ?*, il n'y a pas d'autre réponse au niveau de l'Autre que le *laisse-toi être*. Et toute précipitation donnée à cette réponse quelle qu'elle soit dans l'ordre de la dignité, enfant ou adulte, n'est que *je fuis le sens de ce laisse-toi être*²⁰. »

C'est exactement le sens de ce que Heidegger nomme « la sollicitude dévançante-libérante ». Et du coup, ce rapprochement des textes de Lacan et Heidegger me permet aussi d'avancer cette remarque : si c'est bien l'amour de transfert qui soutient, pour l'analysant, la relation analytique et qui conduit l'analyste à renvoyer l'analysant à la vérité de son désir – c'est-à-dire à cela même dont sa demande est tout à la fois l'occultation et la manifestation –, alors ce « *laisse-toi être* », qui est la seule réponse au « *que suis-je ?* », est en même temps le seul amour qui puisse être retourné à l'amour de transfert. Autrement dit, la sollicitude *devançante-libérante* est cet amour qui, loin de se prêter au leurre dont procède l'amour de transfert, le rend à sa vérité secrète et expose ainsi le sujet, l'analysant, à sa propre nullité ontologique, à son propre désêtre.

On comprend donc maintenant ce qui justifie l'insistance de Lacan à se référer au dialogue socratique, alors même que – tout le monde le sait, et il est inutile d'en rajouter sur ce point – tout sépare en général le dialogue philosophique et le dialogue psychanalytique. Mais si Lacan, malgré tout, érige le dialogue socratique en paradigme pour l'analyse, c'est bien parce qu'il conçoit – j'espère l'avoir suffisamment montré – la relation analytique à partir du motif heideggerien de la sollicitude authentique et que le dialogue socratique est la seule manière d'exemplifier cette relation.

Je me résume : la fiction lacanienne de la figure de Socrate – du « pur » Socrate comme emblème de l'analyste – est secrètement commandée par la référence heideggerienne. Mais pourquoi l'est-elle secrètement ? Pourquoi Lacan prend-il soin de taire ce qu'il doit en ce point à Heidegger ? Il y a à cela une réponse, réponse assez simple dans son principe : si Lacan n'explique pas ce que sa thèse sur la pureté de Socrate doit à Heidegger, c'est parce

²⁰ *S. VIII*, p. 284.

que sa conception du transfert analytique implique encore un autre usage de la figure socratique. Et c'est justement là que joue la référence au *Banquet*, et notamment à l'épisode final du *Banquet* qui concerne la relation entre Socrate et Alcibiade.

Autrement dit : la référence au dialogue socratique, au dialogue aporétique, avec l'importance qu'y joue la *périagogè* conçue comme subversion de l'âme, cette référence secrètement influencée par Heidegger, doit être maintenant doublée par la référence au texte même de Platon, en tant que ce texte (*Le Banquet*) engage de manière essentielle quelque chose qu'ignore totalement la thèse de Heidegger sur les deux modes de sollicitude ; ce quelque chose d'essentiel n'est rien moins que la dimension du désir dans la relation transférentielle. Pour le dire encore autrement, je voudrais vous montrer que, dans sa construction de la figure de Socrate-analyste, Lacan emprunte à Heidegger ce qu'on peut dire sur le versant de la *subversion du sujet* et il emprunte à Platon, notamment au Platon du *Banquet*, ce qu'on peut dire sur le versant de la *dialectique du désir*. Je me permets de le dire ainsi, parce que l'essai *Subversion du sujet et dialectique du désir* et le Séminaire sur *Le Transfert* sont strictement contemporains (il s'agit de l'année 1960-61). Du reste, dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*, Lacan fait explicitement référence au Socrate du *Banquet*. Et c'est précisément ce qu'il en dit là qui doit maintenant nous intéresser.

Le Socrate du Banquet

J'en viens donc maintenant (enfin !) à ce fameux *Banquet*. Comme vous le savez, ce dialogue de Platon se présente comme une grande farce, où les convives réunis pour fêter la victoire du jeune poète Agathon au concours de tragédie, s'exercent, à tour de rôle, à disserter sur l'amour. À l'exception du discours de Diotime que rapporte Socrate et qu'il prend à son compte (discours qui est donc aussi la thèse de Platon sur l'amour) – à cette exception-là, donc, les différents discours déroulent des thèses plus ou moins fantaisistes et certaines (comme celle qu'expose Aristophane) franchement déconnantes. Bref : effet comique garanti ; et, dans le Séminaire, Lacan ne manque pas d'en faire ses choux gras.

Mais, s'agissant du statut de ce texte, je voudrais ajouter une remarque que Lacan ne fait pas. C'est que *Le Banquet* apparaît bien comme une comédie (la seule comédie qu'ait écrite Platon), mais comédie qui vient après les trois dialogues qu'on peut tenir pour l'équivalent philosophique des trois tragédies socratiques que sont l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon* (correspondant aux trois actes : le procès, le séjour en prison et la mort de

Socrate) ; ce faisant, Platon aura respecté, à sa manière, la règle qui prévalait dans le théâtre antique : écrire trois tragédies et une comédie.

Dans cette comédie, l'épisode essentiel aux yeux de Lacan n'est pas tant le discours de Diotime rapporté par Socrate (ce discours édifiant, exempt de dimension comique) que la scène finale consacrée à l'arrivée du fameux Alcibiade. Je ne vais pas vous raconter toute cette histoire ; si vous ne la connaissez pas, eh bien lisez Lacan ou, mieux encore, Platon. Voici donc ce que je voudrais en retenir.

L'essentiel est ici la relation de séduction entre Socrate et ses interlocuteurs, au nombre desquels il y a eu le fameux Alcibiade. Je voudrais préciser la logique de cette relation de séduction : c'est en effet par quelque jeu de séduction – jeux qui ne sont autres que les jeux *préliminaires* de l'amour, avec lesquels ne sont sans doute pas sans rapport les entretiens dits *préliminaires* de l'analyse... –, que Socrate se pose comme amant pour les beaux jeunes gens dont il s'entoure, lesquels sont ainsi aimés. Chez eux se produit alors la « métaphore de l'amour²¹ », c'est-à-dire (comme on l'a vu) cette signification qu'engendre la substitution du statut d'amant à celui d'aimé. En tant qu'ils deviennent ainsi amants, ils se révèlent manquer de quelque chose qu'est censé posséder celui auquel s'adresse leur demande d'amour : Socrate. Ce quelque chose est ce que Lacan épingle dans le texte du *Banquet* : c'est l'*agalma*, la chose merveilleuse ; ou plus exactement le représentant de la chose merveilleuse (de la Chose avec un grand C), en quoi l'*agalma* est ici le nom de l'*objet a*, ou le tenant-lieu d'*objet a*. Plus précisément encore : c'est l'*agalma* supposé détenu par celui qui est en position de sujet supposé savoir (Socrate, donc) et qui, à ce titre (en tant que sujet-supposé-savoir), peut bien faire figure de l'analyste.

Cet *agalma* que vise en Socrate son interlocuteur (et notamment Alcibiade) est au fond le fameux « secret » dont Lacan dit (dans le texte que j'ai déjà cité) qu'il est cela pourquoi l'analyste est visé en tant que sachant. C'est donc ici que les deux versions de la figure de Socrate peuvent être conjointes : de même que, dans le dialogue socratique, Socrate n'apporte pas l'élément qui viendrait combler son interlocuteur, l'aporie laissant finalement cet interlocuteur véritablement et littéralement *interloqué*, de même, dans la relation avec Alcibiade telle que la rapporte ou la fictionne Platon²², Socrate se refuse lui-même à la métaphore de l'amour : il ne se fait pas amant et, par là, il abandonne Alcibiade à son désir.

Mais cette formulation comparative (de même que..., de même...) est insuffisante. Car il ne s'agit pas simplement d'une analogie. Il s'agit bien, pour Lacan, de penser ici l'aporie

²¹ *S. VIII*, p. 185.

²² Voir *Banquet*, 215a - 219e.

du dialogue socratique et l'interruption de la relation d'amour comme une seule et même chose, s'il est vrai que, selon la formule de Lacan, « le transfert est de l'amour qui s'adresse à du savoir²³ ». Ainsi, en n'accomplissant pas la métaphore de l'amour, Socrate renvoie Alcibiade à son désir ; cela signifie tout aussi bien : en ne répondant pas à la question qu'il a lui-même suscitée dans l'esprit de son interlocuteur, Socrate renvoie celui-ci à son désir.

Je dis : « à son désir » ; il faut laisser à ce syntagme toute son ambiguïté, en tant que le pronom possessif peut y être entendu et même *doit* y être entendu d'un côté comme de l'autre. D'un côté, en effet : renvoyer l'autre, l'interlocuteur (ou l'analysant) à son désir, c'est le renvoyer à son désir à lui (ou à son désir d'analysant), c'est l'exposer à ce rien qui le fait désirant, à ce manque-à-être qui le constitue, c'est le faire se confronter à son désir pur. Et, de l'autre côté – mais il n'y a pas à distinguer ici deux processus ; il s'agit de la même chose, les deux côtés étant comme les deux faces apparentes d'une bande de Möbius –, de l'autre côté, donc : pour Socrate (ou pour l'analyste), renvoyer son interlocuteur et/ou son amant à son désir, c'est le renvoyer à son désir à lui, Socrate (ou à son désir d'analyste), à ce désir énigmatique, à cet objet précieux et mystérieux qui est la cause de toute l'affaire.

Autrement dit : la *périagogè*, le retournement ou la subversion du sujet interloqué par Socrate ou par l'analyste se produit lorsque ce sujet est exposé à son manque-à-être ; mais – et voilà la pointe essentielle et propre à Lacan – ce sujet n'est véritablement exposé à son manque-à-être que lorsqu'il s'interroge : que me veut-il, lui, Socrate, lui, l'analyste ? *Che voi* ? Autrement dit encore : la *périagogè*, la subversion du sujet, n'arrive que par le transfert ; et donc, réciproquement, l'enjeu du transfert analytique est la subversion du sujet interloqué.

Je répète mon propos : le sujet n'est véritablement exposé à son manque-à-être que lorsqu'il s'interroge : que me veut-il, lui, Socrate, lui, l'analyste ? Cela ne signifie pas que le désir de Socrate serait un désir pur (pas plus que le désir de l'analyste, comme le dit Lacan, n'est un désir pur). Cela signifie seulement que le désir de Socrate est une pure énigme. Et c'est pourquoi [je répète la déclaration initiale de Lacan] on peut « éprouver en Socrate et son désir l'énigme intacte du psychanalyste ». Quel est – pourrait dire l'interlocuteur de Socrate, ou son amant ou l'analysant – quel est en Socrate (en l'analyste) ce désir – ce désir énigmatique – qui me fait moi-même m'exposer à mon désir pur ? Ce rapport entre désir du sujet et désir de l'analyste, rapport qui fait que le désir du premier est à la fois excité et

²³ J. Lacan, Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*, Walter-Verlag, 1973, repris dans *Scilicet* 5, Le Seuil, Paris, 1975, p. 16.

ébranlé par le désir énigmatique du second – ce rapport est très exactement ce que Lacan appelle la dialectique du désir.

On comprend donc par là que, si la relation analytique relève bien de ce que Heidegger désigne comme la sollicitude authentique, toutefois cette relation – et c’est précisément cela que Heidegger a manqué – procède du désir de l’analyste, désir énigmatique, indéterminable, atopique : c’est le désir de l’Autre, auquel le sujet doit se confronter pour accéder à sa propre vérité de désirant.

Le leurre réciproque

Voilà, pour l’essentiel, ce que je croyais utile de retenir de cette référence lacanienne à Socrate. Double référence – je le rapelle – puisque qu’elle porte à la fois sur la fiction générale d’un pur Socrate (figure tributaire – je l’ai dit – de Heidegger) et sur le cas singulier de Socrate dans le *Banquet* de Platon. Je pense (ou à tout le moins j’espère) vous avoir suffisamment fait sentir en quoi tout cela concernait la question du transfert. Vous aurez en tout cas remarqué que cette référence socratique nous a fait retrouver les principaux motifs déclinés ici même par Jean-Richard, tout au long de cette année, soit : le motif de la séduction, le motif de l’idéalisation de l’autre, le motif de l’amour de transfert et donc du sujet-supposé-savoir, et enfin le concept d’*objet a* sous l’espèce occurrente de l’*agalma*. Au total (et au final, comme on dit aujourd’hui), j’aurais donc été « conclusif »...

Pour autant, je n’ai pas tout à fait fini. Je voudrais encore ajouter une dernière remarque (remarque qui ne sera pas sans un certain rapport avec la question récemment discutée ici de l’amour de transfert dans la fin d’analyse). Elle concerne ce que Lacan, à la fin de son commentaire du *Banquet*, appelle « la danse entre Alcibiade et Socrate²⁴ ».

Sans reprendre toutes les coordonnées de cette chorégraphie (si j’ose dire), je rappelle ce dont il est question dans le récit que fait Alcibiade de sa tentative d’amener Socrate à une relation charnelle avec lui (bref : à le baiser). Tentative, comme vous savez, ratée. Socrate apparaît ainsi comme l’amant qui, ayant provoqué le désir d’Alcibiade, se refuse maintenant à se laisser prendre comme aimé ; il se refuse à la métaphore de l’amour. Ce refus se comprend par ceci que, si Alcibiade vise en Socrate la chose merveilleuse qu’est l’*agalma*, toutefois le commerce amoureux qu’il propose à Socrate (la partie de baisouille, si vous préférez) ne peut être qu’un marché de dupes où – comme le lui réplique Socrate – on

²⁴ S. VIII, p. 194.

échangerait « du cuivre contre de l'or²⁵ ». Autrement dit : Socrate pointe dans le désir d'Alcibiade la part d'illusion dont se soutient le désir. Telle est bien la leçon de cette petite séquence, leçon à laquelle s'en tiennent habituellement les commentateurs du *Banquet* (quand ils veulent bien lire le texte jusque-là).

Mais il faut aller plus loin, et souligner que l'illusion dont procède la demande d'Alcibiade porte non sur l'*agalma*, le bien très précieux, mais sur la possession de cet *agalma* par Socrate. Car, en toute rigueur, si Socrate lui-même sait ne pas posséder ce bien très précieux, toutefois il ne fait pas de ce bien une illusion. Il en résulte que – et c'est là ce qui, du commentaire de Lacan, mérite d'être souligné, plus qu'on ne le fait d'habitude –, en dénonçant ce marché de dupes, Socrate est encore lui-même dupé. Car cette chose merveilleuse qu'il sait ne pas posséder, il la met en quelque sorte en réserve pour franchir le pas, au-delà du commerce des corps, vers l'union de l'âme avec la beauté en soi, c'est-à-dire avec le souverain bien, le bien absolument désirable ; même s'il ne possède pas cette chose merveilleuse, il en garde en réserve la potentialité pour se garantir (ou tout au moins ne pas compromettre) la suprême félicité que lui promet le discours de Diotime, félicité que serait l'absolue présence à soi de l'âme dans la contemplation de la pure forme ou idée du beau ; autrement dit : la jouissance du bien suprême.

Socrate et Alcibiade ont ainsi en commun d'être leurrés, l'un et l'autre, chacun à sa façon, sur le bien qu'ils poursuivent, ce bien qui est figuré, dans le texte de Platon, par celui que l'un et l'autre désirent et qui se nomme, justement, *Agathon*, le nom propre de celui en l'honneur duquel sont réunis les convives du *Banquet*. Or, pris comme nom commun, *agathon* veut justement dire en grec le Bien (*to agathon* : c'est le terme de Platon pour désigner le souverain Bien). Et c'est là le coup de génie de Platon d'avoir pris prétexte de la petite fête donnée par le personnage historique d'Agathon, le poète tragique, pour y insérer sa thèse métaphysique sur le Bien, sur *to Agathon*.

De fait, Alcibiade et Socrate, chacun à sa manière, se posent comme amants d'Agathon ; mais il y a une différence : Alcibiade croit trouver son bien, son *agathon*, dans le corps d'Agathon (de Monsieur Agathon, de Monsieur Bien), alors que Socrate, lui, sait que le Bien, l'*Agathon*, que vise l'amour élevé à son plus haut degré, est au-delà du commerce des corps.

Cela dit, cette différence, qui est assurément ce que Platon s'emploie à souligner, s'inscrit encore dans la leçon qu'on entend habituellement retenir cette fin du dialogue. Or ce

²⁵ *Le Banquet*, 219a.

que montre justement Lacan, c'est que cette différence entre Alcibiade et Socrate n'empêche pas qu'ils soient l'un et l'autre leurrés ; et même l'un plus que l'autre : Alcibiade se leurre en ce qu'il croit trouver son bien, son *agathon*, dans la possession du corps de l'autre ; et Socrate se leurre en ce que, se refusant au commerce des corps, il croit s'ouvrir l'accès à un bien plus haut, un *agathon* plus précieux.

C'est dire que, s'agissant de cet *agalma*, objet extime, cause du désir, Socrate lui-même est encore leurré, puisqu'il y vise cela même qui pourrait élever son désir à hauteur de l'inconditionné absolu et le faire accéder à la Chose même, soit à ce que Lacan – mais aussi Platon – appelle le *réel*. Lacan peut donc conclure son commentaire :

« Telle est la structure qui règle la danse entre Alcibiade et Socrate. Alcibiade montre la présence de l'amour, mais ne la montre qu'en tant que Socrate qui sait peut s'y tromper et ne l'accompagne qu'en s'y trompant. Le leurre est réciproque [...]. Mais quel est le leurré le plus authentique ? – sinon celui qui suit, ferme et sans se laisser dériver, ce que lui trace un amour que j'appellerai épouvantable ?²⁶ »

Et, pour enfoncer le clou (j'allais dire : le clou du *réel*), Lacan rappelle alors que l'amour est explicitement désigné, dans la *Divine Comédie*, comme cela dont l'enfer est le produit. Dante fait en effet parler la porte de l'enfer qui dit : « je suis l'œuvre de l'amour²⁷. »

Mais, indépendamment de cette référence dantesque, je veux retenir de cette citation de Lacan ce qu'elle implique quant au statut de Socrate. Socrate, dit Lacan, est « le leurré le plus authentique ». Socrate, c'est-à-dire le « précurseur de l'analyse ». Je rappelle la citation dont nous sommes partis : « éprouver, en Socrate et son désir, l'énigme intacte du psychanalyste²⁸. »

Voilà qui m'amène, pour finir, à cette question, que j'abandonne à votre réflexion : qu'est-ce qui, dans la relation transférentielle, permet à l'analyste de s'assurer de n'être pas lui-même leurré ? Qu'est-ce qui, au terme de l'analyse, peut lui assurer de n'être pas, dans sa relation à l'analysant, le « leurré le plus authentique » ?

²⁶ S. VIII, p. 194.

²⁷ Dante, *La Divine Comédie*, chant III.

²⁸ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport du congrès de Rome des 26 et 27 septembre 1953) », dans *Écrits*, p. 293.