

serait le surgissement de ce fantasme chez l'analyste qui permettrait de repérer, au moins dans certains registres nosologiques, et spécialement dans le cas de la névrose de l'obsessionnel, l'approche de la réalité, laquelle serait dans cette perspective la clé, le gond, la porte, par où le sujet pourrait venir à s'accorder avec un prétendu objet réel, la cure trouvant ainsi à se résoudre. L'auteur et le praticien que je vise, beaucoup ici peuvent l'identifier.

C'est là, en tout cas, une conception qui se distingue d'une autre théorie – la nôtre – selon laquelle il ne saurait y avoir d'analyse qui puisse se dire achevée si le sujet lui-même n'en passe pas par une phase qui franchit l'étape purement identificatoire – de repérage, pointage, de tâtage, d'un certain réel – où se confine la technique précédente.

Au-delà de cette identification, le sujet peut en venir à vivre l'effet de la coupure sur un mode où il est lui-même cette chose extrêmement réduite, ce reste, et même ce déchet, si vous voulez, d'où il est originellement parti. Cette origine n'est pas tant à concevoir comme celle de son histoire, que comme une trace qui reste inscrite dans la synchronie, dans le statut même, de son être. Le sujet éprouve, un temps, qu'il est, lui, cet objet – objet, soit demandé à l'Autre, soit qu'on lui demande – sein, voire excrément, à proprement parler, ou, en d'autres registres qui ne sont pas ceux de la névrose, voix ou regard.

4

Ici, la référence est essentielle que j'ai faite en son temps, à propos du transfert, au célèbre *Banquet* de Platon, et précisément au moment où, dans l'histoire, surgit Alcibiade. Épisode primordial, voilé depuis, mais dont le texte nous garde le témoignage.

À la fin de la succession de discours – qui sont *épaïnon érôtos*, éloge ou illumination, de toute façon louange et célébration de la fonction de l'amour – où se constitue le *sumposion*, voici qu'entre le cortège de ces gens fêtards, non certes inspirés,



vrais trouble-fête, venant ici renverser toutes les règles de cette célébration extraordinairement civilisée. Parmi eux, Alcibiade.

C'est là le sommet du dialogue, le complément essentiel des discours, mais – encore que la plupart des traducteurs, dans la tradition française, depuis Louis Le Roy jusqu'à Racine, et jusqu'à M. Léon Robin, n'aient pas cru devoir s'en passer, d'aucune façon – certains traducteurs dans le passé ont coupé là, ont reculé, comme si ce n'était pas là qu'était le dernier mot, le secret de ce dont il s'agit.

Pour comprendre ce dont il s'agit entre le sujet et l'analyste, quel meilleur modèle que cet Alcibiade ? Il vient tout d'un coup raconter l'aventure qui lui est arrivée avec Socrate – ceci devant Socrate, et devant l'assemblée des autres éminents et savants invités. De ce Socrate, il fait d'abord la louange, et en quels termes ! En ces termes qui le figurent à la façon d'un parement, d'une boîte enveloppant un objet précieux. Une telle boîte se présentait souvent, de l'extérieur, sous la forme d'une figure grotesque, caricaturale, déformée, l'antique figure de Socrate dans son aspect de Silène. Cette histoire, si elle n'est vraie, est belle.

Elle sort de là, et Rabelais la reprend à l'origine de son *Grand Livre*, quand il s'adresse à ceux qui sont faits pour l'entendre, les *buveurs très précieux et vérolés*. De tout temps, une assemblée qui se choisit a été, du dehors comme de l'intérieur, moquée avec humour, spécifiée par quelque trait de caricature. Il est arrivé que ceux qui ont constitué mon auditoire pendant dix années ne soient pas, du dehors, qualifiés de façon plus favorable, quoique sous d'autres termes.

Ici, nous avons, sous cette forme énigmatique, Socrate d'abord loué, chanté, exalté. Et de quoi va nous témoigner Alcibiade ? C'est que pour obtenir ce qu'il y a dans cette boîte, ce qu'il en est du secret de Socrate, si je puis dire, de quoi n'a-t-il pas été capable ? De quoi nous dit-il qu'il l'a été ? De rien de moins que de mentir, du moins c'est lui qui le dit. Aussi bien, tout ce qu'il nous dépeint de sa conduite de déclaration d'amour, de séduction, à l'endroit de Socrate, il nous le présente comme



étant entièrement pointé vers l'obtention – sans doute pour un moment – de ce qu'il en est au fond de Socrate de cette science mystérieuse, énigmatique, profonde, dont rien de plus assuré ne lui est donné que l'extraordinaire *atopia* de Socrate dans sa conduite, qui le met à part, le laisse en dehors, le distingue de tout ce qui est autour de lui, le laisse, disons le mot, sans dépendance.

Alcibiade tient à nous démontrer la vertu de Socrate par le fait que, le cours de ses assauts l'ayant poussé jusqu'à aller coucher la nuit sous le même manteau que Socrate – et mon Dieu, c'était probablement, après tout, quelque chose qui valait la peine d'être remarquée, puisque, si nous en croyons les témoignages, il arrivait que Socrate se lavât, mais pas toujours – Socrate, bien qu'il nous soit dit qu'il portait à Alcibiade une particulière attention, une attention d'amour, l'avait renvoyé.

Comment savoir si cette histoire n'est pas une fable, si Alcibiade ment ou non ? Assurément, il en témoigne – *J'ai rusé, j'ai menti*. Mais comment qualifier ce mensonge, alors qu'il avait pour visée ce dont lui-même ne saurait même rendre compte ? Car que veut-il ? La vérité est-elle si précieuse à Alcibiade ? – à cet Alcibiade qui est l'image même du désir, celui qui va toujours tout droit devant lui, rompt tous les obstacles, fend les flots de la société, jusqu'au terme où il arrive au bout de sa course, et est abattu.

Qu'est-ce donc que cette *agalma* qui est ici le centre de la captivation d'Alcibiade par la figure de Socrate ? Et que veut dire ceci, que lui répond Socrate ? – *Tout ce que tu viens de dire est là quelque chose qui n'a pour toi raison et lieu que de ceci, que tu aimes Agathon.*

Laissons la figure d'Agathon, dont le nom, tôt ou tard, pourrait nous servir à rêver. Indiquons seulement qu'il ne semble pas que personne avant moi ait fait la découverte que les propos imputés à Agathon dans *Le Banquet* ne peuvent être qualifiés que de caricaturaux. La façon dont il a loué l'amour est celle d'un précieux, mais qui n'aurait articulé que les vers les plus dérisoires. Jusqu'à la façon dont ils sont allitérés souligne ce trait excessif, qui fait de



lui ce que nous pourrions épingler, bien plus légitimement que Nietzsche ne l'a fait pour Euripide, comme un tragique perçant vers la comédie. Mais qu'importe.

C'est ici un transfert très spécial qui est mis au culmen de ce qu'il en est de l'amour. De quoi s'agit-il ? — sinon de nous faire apparaître la structure de tromperie qu'il y a dans le transfert qui accompagne ce type de demande portant sur l'*agalma* cachée. Ne voyons-nous pas se renvoyer, quoique avec des accents contraires, deux paroles d'amour, celle d'Alcibiade et celle de Socrate, qui tombent sous la clé de la même définition — *l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas*.

C'est vrai d'Alcibiade, qui peut donner ce qu'il n'a pas, à savoir l'amour que lui demande Socrate, l'amour qui le renverra à son propre mystère et qui, dans le dialogue, est incroyablement figuré — d'une façon qui me paraît si actuelle pour notre réflexion ici — puisque, dans le texte de Platon, Alcibiade est renvoyé à cette petite image qui apparaît au fond de la prunelle, à ce quelque chose qui, dans la vision, n'est pas vision, mais est à l'intérieur de l'œil, soit à la place même où nous situons cet objet fondant qu'est le regard.

Et que Socrate n'en veuille pas, c'est là aussi une articulation essentielle. Pourquoi n'en veut-il pas ? — alors que chacun sait que Socrate est attaché à Alcibiade au point d'être jaloux, comme nous le disent le texte et la tradition.

Ce que Socrate renvoie à Alcibiade, c'est aussi quelque chose qu'il affirme ne pas avoir, puisqu'il n'a pas aucune science qui ne soit, dit-il, accessible à tous. Et la seule chose qu'il sait, c'est la nature du désir, et que le désir est le manque.

C'est ici que les choses restent suspendues dans le texte de Platon. Après l'égaillage d'une partie de l'assemblée lassée, et le passage à travers le sommeil d'une autre partie, les choses se retrouvent au matin dans une discussion sur la tragédie et la comédie. Ce qui est essentiel, c'est la suspension autour du point où Alcibiade est renvoyé vers quoi ? — vers ce que nous appellerions la vérité de son transfert.



Qu'est-ce qu'Alcibiade essaye d'obtenir d'Agathon ? – si ce n'est, à proprement parler, ce qui est défini dans Freud comme le désir hystérique. Ce que Alcibiade simule, c'est ce qui a été précédemment défini dans *Le Banquet* comme le mérite maximum de l'amour – le fait que le désiré, le désirable, se fasse, se pose, se dévoue, comme étant le désirant. C'est par là qu'il pense fasciner le regard d'Agathon dont nous avons connaissance déjà pour être un personnage du type extraordinairement incertain quant au fondement de sa parole.

Telle est la voie par quoi nous est ouverte la dialectique du transfert, et dès une Antiquité qui lui donne, si l'on peut dire, tous ses titres de noblesse. C'est l'entrée dans l'histoire d'une question à proprement parler analytique.

Cette dialectique du transfert, je proposerais d'en faire l'épreuve sur un texte que j'ai choisi en raison de ceci, que l'auteur dont il s'agit fait ses premières armes, fait la preuve de sa première expérience analytique – à travers des choix peut-être prématurés – et ce, à propos du silence. Est-il juste qu'il intitule cet article *Le Silence* ? Après tout, ce n'est peut-être pas vraiment d'un silence dont il s'agit.

Sa conception de la relation à l'objet partiel et à cet énigmatique objet total dont on croit pouvoir purement et simplement déposer le sort et l'avenir entre les mains de l'analyste – le point où cette conception le mène en toute cohérence, et on ne peut pas dire, au premier aspect, que ce soit sous l'influence de quelque guidage doctrinal – la façon qu'il a de se repérer avec les diverses références qui lui sont offertes par les doctrines plus ou moins courantes dans leur diversité – tout cela mérite d'être étudié, mais dans le cadre d'un séminaire plus réduit que celui qui se tient ici.

Si dans leur articulation ces catégories, celles du *S* barré, du grand *A*, et du petit *a*, ont quelque sens, elles ne peuvent s'adjoindre à je ne sais quel bagage culturel destiné à être appliqué plus ou moins aveuglément là où il se peut. Ces choses sont construites autour de l'expérience analytique, et, de l'expérience analytique, il n'est pas moins précieux de savoir comment l'analyste la pense, qu'il veuille



ou qu'il ne veuille pas le faire en termes de pensée. Qu'il dise *Moi je ne suis pas de ceux qui philosophent* ne change rien à la question. Moins on veut faire de philosophie, plus on en fait.

Aussi bien est-il obligé que, dans une expérience comme l'expérience analytique, le sujet laisse voir ce que nous appellerons le fond de son sac. Dans une analyse, l'analyste est autant en cause que l'analysé. Tel est le sens de ce vers quoi je vous dirige.

Ce n'est pas pour rien si c'est au niveau de l'expérience d'un silence prolongé avec une patiente que l'auteur argue de la mise à jour de ce qu'il appelle son contre-transfert. Je l'ai souvent dit, le terme est impropre.

Tout ce qui est de la position de l'analyste, tout et y compris l'ensemble et le bagage de ses règles, de ses indications, de sa doctrine, et de sa théorie, doit toujours être mis au compte de ce que nous appelons transfert.

Il n'est rien qui ne puisse être mis en suspicion, en suspension, par l'analyste, de participer pour lui d'une identification induite.

17 mars 1965

Le geste churchillien que je fais ici est pour montrer à ceux qui, depuis trois semaines, s'étaient trouvés ici, soit à mon cours ouvert, soit à mon séminaire fermé, à cet instant, les voir enveloppés dans une sorte de poulpe, comme un coquillage. Après tout, je ne les suis fait peut-être prendre dans la poulpe que j'essaye d'ouvrir pour vous.

J'ai eu la satisfaction de rendre tangible au séminaire fermé que quelque travail se fait et non pas seulement peut se faire, à l'intérieur de ce que j'essaye comme amorce de désigner comme chemin à parcourir.

Ce chemin nous mène à la fonction du signifiant, et des effets par où il détermine le sujet, anguleusement, de le rejeter — de le rejeter à chaque instant des effets mêmes du discours.