

Association lacanienne internationale

Préparation au Séminaire d'Été 2026

Étude du séminaire de Jacques Lacan, *Le Transfert*

Mardi 16 décembre 2025

Delphine Redler, Leçons VII

Discutant : Jean-Luc de Saint Just

D'emblée, Lacan prévient qu'il va là marquer un temps d'arrêt « avant de nous faire entrer dans la grande énigme de l'amour de transfert ». Cette grande énigme que la lecture du *Banquet* doit nous aider à lever.

On aurait pu croire que cette entrée était déjà amorcée au vu de là où nous en sommes avec Lacan dans la lecture du *Banquet*. Donc manifestement, nous devons nous attendre à ce que les éléments décisifs concernant l'amour de transfert se dégagent à partir de maintenant, après ce temps d'arrêt. Et c'est ce qu'on verra avec les leçons VIII et IX que Virginia (Hasenbalg) va plus particulièrement commenter.

Ce temps d'arrêt lui paraît nécessaire pour ne pas perdre la boussole de ce qui oriente son enseignement depuis le début et qui est le vif de la découverte freudienne : le désir est pris dans une dialectique, à savoir une articulation signifiante. Le désir est donc l'effet de l'introduction du langage dans l'ordre humain, c'est ce qui vient altérer radicalement les fonctions instinctuelles, c'est ce qui provoque ce « désordre permanent » (*Le transfert* p.164) dans le corps de celui qui parle et qui le rend foncièrement inadapté à son environnement.

Cette inadéquation est d'autant plus inéluctable que le désir est « suspendu à une chaîne signifiante » (*Le transfert* p.161) en tant que cette chaîne signifiante est « inaccessible à la conscience » (ibid. p.162).

C'est bien cette chaîne signifiante inaccessible que Freud aura su reconnaître comme étant à l'œuvre dans l'espace tragique (*Le transfert* p.167), sous cette forme précisément articulée de « il ne savait pas ». Cet « il ne savait pas » d'Œdipe, voilà ce qui donne figure mythique à « la raison d'être » de sa découverte de l'inconscient (ibid. p.169). Et ça ne me paraît pas anecdotique que cette « raison d'être », Lacan lui restitue ici sa structure langagière sous forme de phrase. « Il ne savait pas » : ça n'a pas la même portée que d'en passer par un substantif (l'inconscient), un concept, une « Idée » (pour rester avec Platon), avec la dimension de mortification qui peut vite s'y attacher et nous enfermer dans un deuil immortel (que Lacan nous prête à propos de Socrate).

Nous sommes donc invités à ce temps d'arrêt pour ne pas perdre notre orientation. Et manifestement la boussole est freudienne.

Elle s'avèrera des plus utiles pour découvrir grâce à la lecture de Lacan que cet « il ne savait pas » œuvre au cœur même de cette entreprise faramineuse, initiée par Socrate, de fondation de l'*épistémè*, de la science. Là où est visée « la cohérence interne du signifiant », quelque chose pourtant de la fonction du manque fera jour. C'est ce qui me semble être un des enjeux de ce qui va suivre dans le commentaire que Lacan va reprendre avec le discours d'Agathon suivi de celui de Socrate. C'est ce que nous verrons dans un deuxième temps de mon propos.

Mais avant cela, un premier temps me paraît nécessaire pour essayer de lever les difficultés de lecture que j'ai eues concernant cette articulation complexe entre l'entre-deux-morts, l'atopie du désir et cette « chaîne articulée hors de la conscience » (*Le transfert* p.162). Et je dois dire qu'il m'a fallu repasser pour tenter d'y voir un peu plus clair par ces deux références freudiennes que reprend ici Lacan. Cet « il ne savait pas » d'Œdipe et celui du rêve du père mort. Un mythe et un rêve donc.

Repassons d'abord par celui d'Œdipe : dans quel espace tragique se déroule cet « il ne savait pas » de celui qui était considéré comme « expert en énigme » ? N'est-ce pas celui de l'entre-deux-morts ? Entre la première mort (« première frontière »), celle « où la vie s'achève » (*Le transfert* p.166) par dégradation ou accident et la seconde mort, celle qui intéresse tout particulièrement le héros tragique (et Socrate lui-même), et qui est celle par laquelle le sujet va pouvoir s'éterniser, « s'y inscrire dans les termes de l'être » (ibid. p.166). Pour Œdipe, cette première frontière c'est ce vœu de mort, provoqué par la voix de « l'oracle delphique » (et mis à exécution par la mère), qui s'est abattu sur lui du fait même d'être né. On peut là y reconnaître aussi bien « la menace imminente portée à [la] vie » (ibid. p.167) dès la naissance, que ce qu'une naissance vient signifier de mortel pour l'Autre, celui à qui il doit son existence, ici représenté par le père. A la question d'Œdipe : de qui suis-je le fils ? Tirésias répond : « ce jour te fera naître et mourir à la fois ».

Mais entre cette mort inéluctable, prédite, et la mort du héros, celle qu'il devance (dans *Œdipe à Colonne* de Sophocle), celle qui va l'éterniser au titre de symbole, celle qui lui permettra de « passer à la mémoire », il se découvre sujet désirant, sujet d'un désir qu'il ne faut pas, d'un désir interdit, mais bien plus, d'un désir qu'il ne savait pas.

C'est en effet en tant qu'il aura été exclu, éclipsé de cette chaîne signifiante à laquelle il aurait dû être affilié qu'il va pouvoir s'y inscrire au prix d'un certain détour, au prix d'être désirant.

Poursuivons avec le « il ne savait pas » du rêve du père mort, ce « rêve schématique [qui] figure la confrontation du sujet avec la mort » et auquel Lacan fait allusion brièvement en nous rappelant que c'était « sur la ligne dite de l'énonciation fondamentale de la topologie de l'inconscient » (le haut du graphe donc) qu'il l'avait situé.

Ce rêve fait apparaître au sujet le père disparu, mort après une longue agonie ; ce père lui parle et voilà que le rêveur éprouve une vive douleur à l'idée que son père est mort et il ne le savait pas.

Sans reprendre tous les linéaments de l'analyse époustouflante que fait Lacan dans ce séminaire consacré justement au *Désir et son interprétation*, je m'arrêterai en lien avec notre leçon sur ce point de l'interprétation de Lacan qui montre que la fonction de ce rêve est d'interposer un

désir, ce désir œdipien (identifié préalablement par Freud), entre lui et ce qu'une existence arrivée à son terme révèle de douleur fondamentale « quand tout désir s'en efface, quand tout en est évanoui » (*Le désir et son interprétation* p.131).

Aussi c'est à ce point limite que doit s'interposer un désir face à l'angoisse de mort qui menace le sujet : ce désir, emprunté au support imaginaire de la rivalité œdipienne, est fondamentalement ce qui va pouvoir maintenir le père comme « bouclier » face au maître absolu, la mort.

C'est donc entre d'une part le « il ne savait pas », ce qui est « au fond de la structure du sujet », (*Le désir et son interprétation* p.129) et d'autre part le « il était mort » qui témoigne qu'il n'y a « pas d'affirmation symbolique de l'être mort qui ne l'immortalise » (*ibid.* p.142), c'est donc entre ces deux frontières du texte du rêve que peut se maintenir l'erre du désir au moment où le sujet est confronté à la douleur d'existence, au *mé phunai*, cette douleur qui indique combien un sujet n'est jamais quitte de son existence. C'est bien ce que l'*Atè* ne cesse de rappeler aux Grecs.

Voilà en quoi « pour ce qui est du désir – nous dit Lacan – il est essentiel de nous reporter à ses conditions [...] qui consistent en ceci que le sujet conserve une chaîne articulée inaccessible à la conscience » (*Le transfert* p.162), cette « revendication éternisée dans le sujet » (*ibid.* p.163) que Lacan situe comme demande. Demande éternisée, en ce sens qu'elle procède d'un enregistrement, quelque chose qui s'est consigné, qui s'est inscrit, « qui prend date à jamais » (*ibid.* p.163), une mémoire. Demande insistante, répétitive, dont l'automaticité tient moins à une aspiration à un retour à un état inanimé (pulsion de mort telle que Freud l'a élaborée), qu'à un retour à ce temps constitutif du sujet : où l'advenue d'un sujet à son statut symbolique n'a pu se faire qu'au prix de son abolition, où sa présence dans le champ symbolique n'a pu se réaliser que sur fond de son absence.

N'est-ce pas dans cette revendication éternisée que se trouve la raison d'être de cette aspiration, ou autrement dit, ce commandement à la seconde mort ? Commandement devant lequel Socrate ne veut ni craindre ni trembler.

C'est dans le *Phédon* que cette aspiration à cette seconde mort, que ce désir d'immortalité chez Socrate est révélé par sa méthode même, celle qui « porte à la puissance absolue » le signifiant, le signifiant achevé dans sa cohérence de signifiant (*Le transfert* p.173).

Le *Phédon* est donc ce dialogue qui a lieu entre Socrate et ses compagnons après sa condamnation à mort. Il s'emploie dans les derniers instants de sa vie à répondre à la préoccupation et à la perplexité que manifestent ses disciples face au sort qui attend leur maître si prompt à ne pas retarder cette échéance fatale. C'est dans ce dialogue que Socrate soutient « qu'en s'occupant de philosophie comme il convient, on ne fait pas autre chose que de rechercher la mort et l'état qui suit » (*Phédon* p.112). C'est le commun des mortels qui « ne [sait] pas du tout en quel sens les vrais philosophes sont déjà morts, en quel sens ils méritent de mourir et de quelle mort » (*ibid.* p.112). Sans aucun doute, pour Socrate, c'est celle qui permet de séparer, de libérer l'âme du corps et des jouissances qui y sont attachées. Jouissances qui font justement obstacle à l'acquisition de l'*épistémè*, condition unique d'accès à la vérité. Cette

vérité qui est l'objet de désir (ibid. p.115) de ceux qu'ils désignent comme « les vrais amis du savoir » (ibid. p.116).

Dans ce cas « il semble que la mort est un raccourci qui nous mène au but » (ibid. p.115), c'est-à-dire, rendre enfin l'âme à son immortalité, rendre l'âme disponible à produire à l'infini des discours.

Voilà donc où se situe l'aspiration à l'immortalité, le désir, le mystère, voire le délire, de celui qui a promu le signifiant à une position d'absolue dignité.

Mais Freud ne va-t-il pas restituer à cette position de dignité la part d'indignité, de bévue que porte le signifiant qui ne peut que manquer sa cible ? Freud ne viendra-t-il pas retrancher de cette position d'absolue dignité du signifiant toute aspiration à l'Être, ce que Lacan désignera comme manque-à-être ?

Là est la révolution freudienne, eu égard à ce que Socrate pose comme « savoir entièrement transparent à lui-même ». Car ce qu'amène la découverte freudienne c'est que le savoir ne « peut s'affirmer de la seule cohérence du discours » (*Le transfert* p.204) : il porte en lui un obstacle à toute prétention à la transparence, un insu, quelque chose qui s'exclut de lui-même et qui nécessite « l'éclipse du sujet pour subsister comme chaîne inconsciente, comme constituant ce qu'il y a d'irréductible dans son fond dans le rapport du sujet au signifiant » (ibid. p.205).

Alors si Lacan marque ce temps d'arrêt avant la reprise de la lecture du *Banquet*, c'est que quelque chose dans la suite va venir témoigner que ce grand promoteur d'un savoir transparent à lui-même va se trouver aux prises avec ce qui ne peut que lui échapper dans son rapport au signifiant (dont il défend ardemment la cause). Lui aussi « il ne savait pas », c'est bien pour cela qu'il s'éclipsera et fera parler l'Autre, une Autre, au moment où il devait nous dire ce qu'il savait de l'amour (*Le transfert* p.207).

Mais avant il nous faut en passer par le discours d'Agathon qualifié par Lacan de « dérisoire » (comme ceux qui le précèdent d'ailleurs), dont la « nullité », l'« ineptie » (ibid. p.195) ne peut qu'éclater dès qu'il passera à la moulinette de la méthode dialectique de Socrate, sa *diaïresis*.

Et en effet ce discours est assurément lénifiant par son aspect hyperbolique sur la nature d'*Éros* : il est le plus beau, le meilleur, le plus heureux, le plus savant, le plus modéré, etc.

On dirait bien que ce discours est là au mieux pour nous endormir ou au pire pour nous pétrifier comme l'exprime Socrate.

Mais Lacan nous invite à ne pas prendre au pied de la lettre cette nullité qui n'est pas là seulement pour faire reluire le génie dialectique de Socrate. Il y a là sûrement dans ce discours une des « façons d'agir avec la parole » (ibid. p.197). Et c'est bien ce que montre Lacan dans un pas à pas avec le texte grec où il relève la dimension d'équivocité du signifiant avec laquelle Agathon joue à l'adresse de son auditoire si savant. C'est par cette équivocité que Lacan y découvre la raillerie, l'« effet d'ironie » (ibid. p.187) de ce discours. Finalement, nous aurions à situer ce discours, répondant aux canons de l'éloge, comme un « discours d'amuseur » (ibid. p.188). Et l'acmé de cette ironie, Lacan la trouve dans les vers que propose Agathon autour de

la métaphore du vent, ou plutôt l'absence de vent, « le calme plat », ce qui en matière de navigation en mer ou au lit n'est vraiment pas bon signe : « plus rien ne marche », on reste bloqué ! Si l'amour est bien ce calme plat alors il est « ce qui vous met en panne, ce qui vous fait faire fiasco » (ibid. p.182).

C'est donc au cœur d'un discours censé promouvoir l'amour dans sa nature parfaite, harmonieuse, idéale que l'amour se dévoile comme ce qui se met « en travers de toutes les situations significatives, ce qui n'est jamais à sa place » (ibid. p.187).

Voilà la façon d'opérer avec le signifiant d'Agathon : celui-là même qui avouera qu'il ne savait pas ce qu'il disait nous révèle un autre rapport au savoir : celui qui procède de l'énigme : ce savoir qui circule dans les dessous d'une articulation signifiante, un savoir concernant la vérité, une vérité qui se laisse entendre mais qui échappe à toute prise par le sens de ce qui s'est dit.

Autre va être la façon de Socrate d'agir avec la parole. D'ailleurs Socrate prend soin d'emblée de dire qu'il ne pourra pas se situer sur le terrain du discours élégiaque parfaitement occupé d'après lui par Agathon. Certes « c'est une chose belle et solennelle que l'éloge » (*Le Banquet*, p.130), mais manifestement, cela provoque chez Socrate l'effroi, l'embarras, l'envie de fuir, la peur de se retrouver pétrifié et muet. Après tout, nous sommes là en terrain familier : celui des manifestations symptomatiques à l'approche de l'idéal qui nous cloue le bec.

En tout cas, à ce moment-là, Socrate avoue : « je ne savais rien sur la manière dont il convient de faire un éloge » (*Le Banquet* p.129). Il y a eu malentendu : il avait promis de faire un éloge, mais il en est incapable, son désir est ailleurs (« ma langue l'a promis, mais nullement mon cœur » citant Euripide (ibid. p.130). Son désir est autre concernant le discours : c'est une autre discursivité qu'il vise, pas celle qui repose sur « la beauté et la virtuosité », mais celle qui peut faire « entendre des choses vraies » (ibid. p. 130). Il prévient : s'il prend la parole c'est à condition de « s'en tenir à la vérité » (ibid. p. 130.)

Et bien évidemment cela commence par passer au grill le discours d'Agathon, lequel une fois cuit, se rétracte donc dans cet aveu. « Je risque fort, Socrate, d'avoir parlé sans savoir ce que je disais » (ibid. p.136). Mais aveu dont nous voyons avec Lacan combien il témoigne d'un incontournable « il ne savait pas » pour tout sujet se mettant à parler.

Mais au-delà de cet aveu même, Agathon ne peut que se rendre à l'évidence devant cette « nécessité qui crève les yeux » (ibid. p.132), à savoir : « il y a désir de ce qui manque et il n'y a pas désir de ce qui ne manque pas » (ibid. p. 132). C'est cette fonction du manque que fait jaillir Socrate – jaillir étant particulièrement choisi à bon escient (*Le transfert* p.199) – à partir de cette question posée « avec les mots de tous » (ibid. p.200) : « Cet amour dont tu parles, est-il ou non amour de quelque chose ? aimer et désirer quelque chose, est-ce l'avoir ou ne pas l'avoir ? Peut-on désirer ce qu'on a déjà ? »

Et ce qui est là d'emblée remarquable dans ces questions posées avec simplicité, c'est ce glissement qui s'opère de l'amour au désir.

Mais notons avec Lacan qu'à peine cette fonction du manque introduite, celui qui ne sait rien que les choses de l'amour s'en remet à ce qui est sorti de la « bouche d'une femme » celle de

Matinée (*Le transfert* p.137). C'est donc au moment où Socrate doit dire ce qu'il sait de la vérité concernant *Éros*, que ça se met à parler du côté de l'Autre, une vérité matinée de mensonge : bref un mythe.

Tout ceci n'est-il pas là pour témoigner que celui qui a promu un savoir transparent à lui-même, eh bien le savoir, la chaîne signifiante à laquelle est suspendu son désir, ça ne peut que lui revenir de l'Autre, et qu'il ne peut qu'en être éclipsé ?

Cette éclipse, n'est-ce pas ce que doit assumer le désir de l'analyste afin que la place qu'il veut bien occuper soit celle « qu'il doit offrir vacante au désir du patient pour qu'il se réalise comme désir de l'Autre » ? (*Le transfert* p.179)

Référence des citations :

Le Transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques, édition ALI.

Le Banquet, trad. Brisson, GF Flammarion 2025.

Phédon, trad. Émile Chambry, GF Flammarion.