

sommaire du mensuel n° 192, janvier 2026

■ Édito	3
■ Séminaire École	
Quelques aphorismes de Lacan	
« Lénigme, c'est le comble du sens »	
(<i>Les non-dupes errent</i> , leçon du 13 novembre 1973)	
Patricia Dahan	6
Adrien Klajnman	9
Marc Strauss	14
Anastasia Tzavidopoulou	18
■ Séminaire Champ lacanien	
« La vie, le sexe et la mort, selon les discours »	
Colette Soler, Ouverture	24
■ XIII ^e Rendez-vous international de l'IF-EPFCL	
« L'éthique de la psychanalyse et les autres »	
São Paulo, 23-26 juillet 2026	
Sara Rodowicz-Ślusarczyk, L'aventure du dire dans une pratique sans valeur	34
■ L'aventure psychanalytique et sa logique	
Christophe Charles, Le « dire-vent » analytique : hissez haut pour l'aventure !	44
Luis Izcovich, <i>L'agalma</i> , à l'entrée et à la sortie	50
■ Marginalia	
David Bernard, Les femmes ne mangent pas	57

Directrice de la publication

Claire Parada

Responsable de la rédaction

Kristèle Nonnet-Pavois

Comité éditorial

Karine Benaben

Nicolas Bendrihen

Laurent Combres

Aurélie Douirin

Stéphanie Le Blan Subtil

Hélène Lefèvre

Anne Migliorini

Gilles Olombel

Patricia Robert

Élodie Valette

Jérôme Vammalle

Jocelyne Vauthier

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Édito

Voici venu le *Mensuel* de janvier qui nous fait le plaisir d'une série de nouveautés, toujours bienvenues pour ouvrir une nouvelle année !

Tout d'abord, il fait peau neuve avec sa couverture heureusement rénovée.

Puis, passé l'emballage, il nous offre la joie de découvrir ou redécouvrir les ouvertures de nos séminaires École et Champ lacanien. Nous oscillerons entre la légèreté supposée des « Aphorismes de Lacan », dans lesquels le sens, pourtant, se condense jusqu'à faire résonner l'équivoque, et la gravité de ses trois termes « La vie, le sexe et la mort », chacun chargé du poids d'un réel, que nous traiterons au cours de l'année « selon les discours », psychanalytique bien sûr, mais également avec des invités venant d'autres champs.

La mission du *Mensuel*, de se faire l'écho de la richesse et de la diversité des activités qui se réalisent dans les pôles de notre Forum, et de ses liens avec l'IF dont il fait partie, se confirme ici encore. En effet, on y trouve des textes se rapportant à nos Journées nationales de l'EPFCL-France qui se sont déroulées en novembre à Paris autour de « L'aventure psychanalytique et sa logique ». Ce rendez-vous annuel, véritable moment fédérateur, nous a réunis nombreux, dans une ambiance de travail riche et chaleureuse, pour traiter ce thème qui avait suscité de nombreux travaux préparatoires dans les pôles, comme en témoignent les *Mensuels* précédents.

Nous passons d'une aventure à l'autre, puisque nous y retrouvons un texte qui nous projette déjà vers un autre rendez-vous, tout aussi important, qui est le Rendez-vous international de São Paulo, et qui réunira tous les Forums de l'IF pour interroger « L'éthique de la psychanalyse et les autres ». Des travaux préparatoires sont prévus dans les pôles et les prochains numéros en publieront un certain nombre pour nous tenir en haleine jusqu'au mois de juillet.

Pour finir (ou pour commencer, au choix) et prolonger quelque peu les traditionnelles agapes de fin d'année, vous vous régalez avec le *Marginalia* de David Bernard qui nous explique pourquoi « les femmes ne mangent pas »... Un texte qui tombe à pic !

Nous vous souhaitons une excellente année 2026, riche en travail et réalisations de tous ordres, selon les souhaits de chacun.

Claire Parada

SÉMINAIRE ÉCOLE

Quelques aphorismes de Lacan

« Lénigme, c'est le comble du sens »

*(Les non-dupes errent,
leçon du 13 novembre 1973)*

Patricia Dahan

« L'énigme, c'est le comble du sens * »

La formule « le comble de... » pour laquelle on peut donner quelques exemples : le comble du cordonnier c'est être mal chaussé ou le comble du jardinier c'est ne pas avoir la main verte, se présente comme un mot d'esprit ou une métaphore qui met en opposition deux expressions en apparence irréconciliables, ce qui fait surgir la surprise. C'est une formule qui se présente elle-même comme une énigme.

En disant « l'énigme, c'est le comble du sens », Lacan nous soumet en l'occurrence une énigme. Ce faisant, il nous met au travail et il précise en même temps que ça lui donne du mal, c'est un travail difficile que de nous mettre au travail. À cette occasion, j'ai découvert dans cette leçon l'étymologie du mot « travail » que Lacan s'empresse de nous donner, « *tripalium*, qui est un instrument de torture ». Cinquante-deux ans plus tard presque jour pour jour, nous nous mettons encore et encore au travail. C'est un pari gagné pour Lacan.

Comme le dit Lacan dans cette leçon, l'imaginaire, c'est ce qui arrête le déchiffrage en produisant du sens, l'imaginaire est ce qui fait forme, ce qui fait sens, le sens que l'on donne à ce que l'on voit, c'est l'image unifiée de l'enfant dans le miroir. Alors, pour donner une réponse à l'énigme soumise ici par cet aphorisme, il faut l'imaginer, imaginer une réponse, lui donner forme, pour arrêter la recherche d'explication, mais il y aurait d'autres réponses possibles.

Nous nous situons bien sûr dans le cadre de la psychanalyse. Le sens pour la psychanalyse n'est pas donné d'avance, il se produit dans le cours de l'analyse, il est singulier à chacun, c'est dans le déroulement de l'analyse que l'analysant trouve le sens de ses symptômes.

* ↑ Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 6 novembre 2025. Lors de cette soirée, Adrien Klajnman, Marc Strauss et Anastasia Tzavido-poulou commenteront ce même aphorisme (tiré du séminaire inédit *Les non-dupes errent*, 1973-1974, leçon du 13 novembre 1973), leurs textes sont publiés dans ce numéro.

Mon hypothèse est que la formule « lénigme, c'est le comble du sens », au-delà du fait que les termes « énigme » et « sens » sont en opposition, fait référence à la manière d'aborder le symptôme dans la psychanalyse. Donc dans cet aphorisme, lénigme serait le symptôme et le sens serait ce qui s'oppose à lénigme du symptôme, puisqu'on ne peut pas donner d'emblée un sens au symptôme, on ne peut pas le nourrir de sens, comme dit Lacan dans *R.S.I.*, sinon il prolifère. Le symptôme pour la psychanalyse est à déchiffrer comme une énigme. En précisant les termes de cette façon, on peut dire que cet aphorisme nous invite à aborder la question du sens développée de manière très complexe dans les séminaires de Lacan.

Si on part de la définition de l'inconscient et de son évolution dans les séminaires de Lacan, on remarque que la notion de sens, dans la manière d'aborder le symptôme, se transforme. Il y a une constante cependant, aucune instance supérieure n'est en mesure de donner le sens d'un symptôme, il n'y a pas de métalangage.

Si on se réfère à la définition de l'inconscient structuré comme un langage, le symptôme pour Lacan a une structure de métaphore, c'est-à-dire une articulation signifiante. Pour trouver le sens du symptôme, il s'agit de retrouver le signifiant refoulé. Dans ce cas, le sens apparaît dans l'articulation du langage.

Si on se réfère à la définition de l'inconscient fait de *lalangue*, introduite dans l'enseignement de Lacan au début des années 1970, c'est-à-dire dans la période où a été fait ce séminaire *Les non-dupes errent*, l'approche est très différente, on considère qu'il y a une jouissance obscure du symptôme qui peut être révélée par la psychanalyse. Au lieu du déchiffrage à partir de la structure du langage, il s'agit de trouver ce qui fait le noyau de jouissance du symptôme, que Lacan appelle aussi le « chiffre du symptôme ». Ce qui est en jeu dans cette approche, c'est de faire apparaître le sens joui du symptôme, ou « j'ouis sens », c'est-à-dire entendre un sens lié à une jouissance. Ce qui résonne, ce qui s'entend pour l'analysant à la fin de l'analyse, c'est un signifiant hors chaîne signifiante, un S1, un signifiant hors sens qui n'a de sens que pour l'analysant lui-même, qui n'a de sens que dans sa *lalangue* telle qu'elle a été parlée et surtout entendue dans son enfance. Le S1 signifiant maître est un signifiant qui condense la jouissance et qui jusqu'à la fin de l'analyse a conditionné la vie de l'analysant à son insu.

Pour que se produise ce S1, dans le sens où Lacan le considère comme le produit de l'analyse dans le discours de l'analyste, l'analyste évite d'interpréter en donnant du sens au symptôme, il interprète par l'équivoque,

comme le suggère Lacan. Qu'est-ce qu'une interprétation par l'équivoque ? C'est une interprétation qui n'arrête pas le sens, qui ouvre la possibilité d'une multitude de sens, jusqu'à ce que l'analysant puisse entendre un sens nouveau, différent de celui qu'il donnait jusque-là à ses symptômes.

L'interprétation dans cette approche ne vise pas à donner du sens, mais à produire un effet de sens qui a pour conséquence la chute du sens, la chute du sens que l'analysant donnait à son symptôme au début de l'analyse. La coupure ou l'interprétation doivent permettre de relancer l'association libre pour l'analysant.

À la fin de l'analyse, l'analysant trouve une réponse à sa propre énigme, ce qui compte, ce sont les effets de la réponse à l'énigme, effets de soulagement. La réponse à l'énigme produit un sens, le sens que l'analysant peut enfin donner à son symptôme, qu'il sait reconnaître sans que quiconque lui en donne la formule. Une parole radicalement singulière, un dire qui peut se déduire de tous les dits de l'analyse.

Le paradoxe est que, si on s'en tient à la définition de l'inconscient fait de *lalangue*, pour trouver le sens de sa propre énigme il faut d'abord réduire le sens, le dévaloriser, lui donner une autre valeur que celle que l'analysant lui donnait au début de l'analyse. Trouver le sens de sa propre énigme consiste à réduire ce qui faisait sens pour l'analysant au début de l'analyse, en lui donnant une autre valeur en dévalorisant ce sens.

Si on remplace dans l'aphorisme « énigme » par « symptôme », on aura « le symptôme, c'est le comble du sens ». Le symptôme pour la psychanalyse est une énonciation dont on ne connaît pas l'énoncé, il est traité comme une énigme à laquelle l'analysant trouve sa propre réponse au cours de l'analyse. Une énigme qui fait apparaître un sens nouveau.

Voilà comment j'interprète cet aphorisme.

Adrien Klajnman

« L'énigme, c'est le comble du sens * »

Merci, tout d'abord, pour cette délicate invitation à parler d'un sujet aussi limpide ! Comme je ne suis pas rancunier, je commence par une courte citation. Une autre. Pour entrer dans la citation de Lacan. Elle est beaucoup moins lacanienne, vous m'en excuserez. Car elle est d'Élisabeth Borne ! Ce n'est pas une référence pour nous, cela va sans dire. C'est même un comble rhétorique. D'ouvrir un propos et de tenter de capter la bienveillance par la convocation d'une figure aussi terne. Par un énoncé aussi fermé ou, oserais-je dire, aussi borné. Néanmoins, comble du comble, cette affreuse citation ministérielle a le mérite d'être récente. Et sensée. Déjà trop peut-être ! La ministre s'exprimait devant la presse, le jour du baccalauréat de philosophie, le 16 juin 2025. Je savais à ce moment-là que j'interviendrais ce soir. C'est donc assez pathétique, j'en conviens, mais c'est avec cette étincelle foireuse, avec l'amorce de ce pétard mouillé que ma réflexion s'est éveillée. Voici la perle :

Il est bien d'avoir une épreuve de philosophie de quatre heures où on réfléchit au sens des choses.

La messe est dite. Car les choses ont un sens. Pas seulement un poids factuel et muet. Chaque année, les jeunes font parler les choses avec des mots. Pas trop longtemps. Quatre heures, c'est assez ! Avant qu'elles ne rejoignent la nuit, le bruit ou le silence de l'éénigme. Ce dont tout le monde se moque éperdument. Suspendre, en effet, la réforme des retraites, ça peut faire sens. Et même ça a pris sens, on l'a vu. Mais renoncer à cette matinée printanière où des ados écervelés donnent, enfin, du sens aux choses serait, comble du sens, totalement énigmatique !

* ↑ Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 6 novembre 2025. Lors de cette soirée, Patricia Dahan, Marc Strauss et Anastasia Tzavidopoulou commenteront ce même aphorisme (tiré du séminaire inédit *Les non-dupes errent*, 1973-1974, leçon du 13 novembre 1973), leurs textes sont publiés dans ce numéro.

J'ai donc choisi le décalage pour ouvrir mon propos. Le vent souffle en ce sens avec notre citation. Qui frôle la question massive, guère plus facile, de la compréhension du sens. On élude donc partiellement ce soir le méga-signifiant « comprendre ». Il a mauvaise presse, il est vrai. Car il faut se garder de comprendre. S'abstenir, dans notre ascèse, de toute précipitation en la matière. Et Lacan nous y aide. Expliquer et non comprendre, former un aperçu sur la logique qui préside aux actes dans la cure, on ne peut qu'y souscrire. Et dès lors, on le doit. Faire entendre les raisons de ce qui n'est pas une ténébreuse affaire, on trouve ça mieux que comprendre. Et, qui plus est, on opte, dans notre école, pour une élucidation rigoureuse des textes. On vise un sens minimal ou réduit. Car on juge cette économie du sens, à juste titre, préférable à une glose. Qui, comme on dit, va dans tous les sens.

Je l'ai dit d'entrée, cette citation est un *pharmakon*. Un cadeau empoisonné. N'y a-t-il pas, en effet, en elle, tendu par elle, une sorte de piège ? On dira d'emblée qu'on ne comprend rien à la citation ! Mais n'est-ce pas déjà trop dire ? Car la citation ne se présente pas comme complètement dénuée de sens. Étrangement, on y devine un sens rasant. Qui semble fuir, échapper à une première prise. Certes, il faut aller y voir. Mais, déjà, dans ce premier pas, le piège est prompt à se refermer. Car Lacan pousse à donner du sens, quitte à dissoudre la dimension d'éénigme ! Alors comment commenter cette citation en la prenant en compte ? En se mettant au diapason de son effet de sens, indiqué, tel un doigt levé ou un *witz*, mais aussitôt voilé ? Comment commenter la citation en préservant l'indication d'un tour qu'on devine en elle ? Comment ne pas la saturer de sens, sans se dérober à l'exercice proposé ?

Au départ, une inversion. Car on s'attendrait à ce que le sens soit le comble de l'éénigme. Ce qui la résout, la comble. Là où une pièce est manquante. Or, n'est-il pas dit que l'éénigme est le sens lorsqu'il est à son comble ? N'est-elle pas pleine, grosse de sens, tel un chiffre, une larve, une pierre d'attente ? L'éénigme toucherait donc au sens en l'effleurant. Dans une ébauche. Où son absence est une présence enveloppée. Mais, appel au comblement du sens, l'éénigme n'est-elle pas aussi un comble, telle la partie vide d'une maison ? Un vide central et haut donc, support de l'architecture familiale du sens. Cette place vide de la maison est laissée déshabillée souvent. On y met les vieilleries. Et on sait qu'à vouloir l'occuper, pour en jouir, on se cogne ou se casse la tête !

L'éénigme contient donc le sens, mais sous une forme inversée. Comme sous l'effet d'un refoulement. Lorsque le sens survient, n'est-ce pas dans

un tour, voire un retour ? De ce qui n'était au départ qu'énigmatique ? Comble du comble, sur cette voie de retour, quelque chose ne demeure-t-il pas ouvert, fendu ? C'est le comble, ça ! L'énigme appelle le sens en le dégageant. Et quand, retrouvé, il revient, il est rendu à sa dimension énigmatique. Il est deux fois perdu. Décidément le sens fuit. Et sur cette ligne de fuite, l'énigme est appel au comblement par le sens et pauvreté du sens. Double appel donc dans l'énigme. À combler le blanc et à laisser le sens incomplet. N'est-ce pas là une figure du désir, d'Éros, fils de Poros et de Pénia, inventivité et pauvreté ? Et n'y a-t-il pas là un trajet ? Du comblement ou complément, à l'énigme ?

On pourrait dire qu'en analyse, l'énigme est le comble du sens. Car l'analyste ne peut être celui qui donne le sens au patient. Le comble de sens. Suivant « Subversion du sujet et dialectique du désir », les signes calculés de l'« imperfection », de la « nescience » de l'analyste opèrent « pourvu que la suite convainque le sujet que le désir de l'analyste n'était pour rien dans l'affaire¹ ». Au contraire, l'analyste remet à l'analysant la « dette de sens », d'après « Mise en question du psychanalyste² ». C'est en lisant le dernier livre de Jean-Jacques Gorog³ que cette citation de Lacan sur la « dette de sens » m'a tendu une perche. Lacan écrit ceci :

Comment sinon à représenter pour la reprendre la fonction du désir de l'Autre pour un sujet, le psychanalyste pourrait-il remettre au sujet qu'il a pour patient, la dette de sens dont celui-ci est venu ouvrir le compte à sa vue⁴.

L'analyste se garde de répondre à la demande. Ce que l'analysant reçoit, là où il attend le sens tout en le refusant, n'est-ce pas l'énigme ? Il y a bien sûr un défaut de sens premier. Qui stimule la quête du sens. Or, sur ce vecteur du sens, une fin est-elle possible ? N'est-ce pas le retour de l'énigme qui enraye, jusqu'à la chute, la quête du sens ? La fin de non-recevoir, renvoyée à l'analysant, du sens attendu de l'analyste, pousse au comblement du sens. Du sens à foison. Qui, par la grâce de l'interprétation, peut virer à l'énigme de fin. Jusqu'au comble, pièce ou place vide. Dans l'opération, le manque du sens ne devient-il pas un manque de sens ? Le désir du savoir ne se mue-t-il pas en désir de savoir ? Et n'est-ce pas dicible avec l'instance de la lettre ? La métonymie, glissement, se dépouille et se mue en métaphore, substitution. Par quoi le sens cesse de glisser. L'impuissance à

1. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 824.

2. ↑ J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », dans *Ornicar ?, Lacan redivivus*, Paris, Navarin éditeur, 2021, p. 50.

3. ↑ J.-J. Gorog, *Lacan, Socrate. Le Désir*, Paris, Stilus, 2025, p. 28.

4. ↑ J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », art. cit.

combler devient donc comble, dans le passage à l'impossible. L'impossible à combler de sens.

N'est-ce pas cet impossible qui peut satisfaire ou combler assez ? Bien davantage qu'une saturation du savoir « plein des armoires⁵ », jusqu'au malaise ou à l'angoisse ? Il y a le côté dégoulinant et infini du comblement. Mais le comble qui est *énigme* n'est-il pas saisissable dans une ultime répétition du désir impossible ? Lorsque ce désir perd son sens et qu'une séparation avec l'analyste devient possible ? Face à la castration du grand Autre, être celui qui, dans le fantasme, le comble, y compris de sens, être celui qui témoigne de son sens du sacrifice (tout pour l'Autre), voilà qui fait passer à côté de son propre manque. Et l'éénigme du doigt levé ou du visage énigmatique de l'analyste, en cours d'analyse, ne présage-t-elle pas d'un défaut de sens ? Jusqu'à la conclusion de sortie qui ne relève pas de la *logique du sens* chère à Deleuze. Plutôt d'une certaine décence vis-à-vis du sens. Décence qu'on peut écrire aussi dé-sens. Cela ne peut pas décentement continuer ! Et ça surprend ! Car quel est le comble de l'analysant, qui était pris dans la quête du sens ? La question mérite d'être posée. Et appelle une réponse. Par une autre question : n'est-ce pas de s'extraire de cette prise en étant sur-pris ?

Foucault, par exemple, lisait en Lacan, en 1966, non un simple défaut, mais un « refus du sens⁶ ». Dans le sillage de la mort de l'Homme universel et de son fameux « visage de sable⁷ », effacé par le flot des sciences humaines. Plus d'Homme, plus de sens. Foucault voyait là un retour lacanien non à Freud, mais au XVII^e siècle. À l'âge classique. Mais est-ce probant ?

Je tente ainsi une conclusion avec Racine, dans *Iphigénie*. Où une jeune femme, Ériphile, au second plan, cherche son origine, restée pour elle cachée. Voici l'éénigme d'Ériphile :

J'ignore qui je suis ; et pour comble d'horreur,
Un oracle effrayant m'attache à mon erreur,
Et quand je veux chercher le sang qui m'a fait naître,
Me dit que sans périr je ne me puis connaître.

Une voix charitable lui répond :

Non, non, jusques au bout vous devez le chercher.
Un oracle toujours se plaît à se cacher.

5. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 433.

6. ↑ M. Foucault, « Entretien avec Madeleine Chapsal », *La Quinzaine littéraire*, n° 5, 15 mai 1966.

7. ↑ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, 1966, p. 398.

Toujours avec un sens il en présente un autre.
En perdant un faux nom vous reprendrez le vôtre⁸.

Ériphile est l'énigme, la double, la vraie Iphigénie, à sacrifier. Au dénouement, l'énigme initiale se défait donc. Résolue, elle s'insère comme une pièce manquante dans la pièce. C'est Ériphile qui va mourir. À la place du sens en défaut, là où se fomentait injustement le destin tragique d'Iphigénie, là où se réclamait la dette de sang symbolique, l'énigme trouve une issue. Tout fait sens. Mais est-ce le comble du sens ? Avec Racine, au siècle du Roi-Soleil, lorsque l'héroïne est à genou, tout finit par se montrer. Par la grâce de Dieu. Et le sens, enfin révélé, sauve le monde. Or, notre citation ne dit-elle pas autre chose ?

C'est donc plutôt une histoire juive qui m'offre la conclusion. Je la tiens de l'écrivain et traducteur Pascal Bacqué :

« Rabbi, j'ai traversé trois fois le Talmud ! »
Et le Rabbin de questionner :
« Oui, mais est-ce que le Talmud t'a traversé ? »

On entend là une discipline. Non du sens, mais de l'existence. De l'exit-sens, pourrait-on risquer. Pour évoquer une issue du sens.

N'était-ce donc pas la limite de la référence foucaldienne à l'âge classique pour qualifier Lacan ? Car notre citation s'écarte de l'exigence classique de Boileau. D'un sens transparent, entièrement déployé. Le français est une langue rhétorique, d'exhaustivité du sens. Avec des enjeux politiques et religieux de la puissance, liés à la vulgate latine. Or, « l'énigme, c'est le comble du sens » n'y fait pas entendre une fleur classique, éclosé. Plutôt l'enveloppement d'un bouton, toujours partiel. Où le sens doit demeurer énigmatique, ouvert à l'étrangement familier, à l'*unheimlich* du comble de la maison. Retiré, non dit, le sens est à dire. Et Lacan n'a-t-il pas joué des ressources baroques, des plis et replis de la langue française ? En vue de nous faire entendre ce à quoi, dans une analyse, on ne peut que prêter une oreille ? Merci d'avoir prêté la vôtre à cette ébauche.

8. ↑ J. Racine, *Iphigénie*, acte II, scène première, dans *Théâtre 2*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965, p. 149.

Marc Strauss

« L'énigme, c'est le comble du sens » L'emphase *

« Là, le mot – avec sa pleine emphase, comme on dit
le mot de l'énigme – est l'âme de la situation. »

J. Lacan ¹

L'énigme, c'est le comble du sens. Quelle vérité dernière nous livre cette assertion ? À première vue, elle joue sur un paradoxe absolu, où l'accès au sens le plus élevé rejoint le fond du gouffre. Ça ressemble à ces inversions logiques chères à Big Brother : la guerre, c'est la paix ; la liberté, c'est l'esclavage ; l'ignorance, c'est la force. Cela dit, Lacan ne dit pas que le comble du sens, c'est le non-sens, dont il a parlé aussi. Et l'énigme n'est pas un mot d'esprit, le non-sens n'y est que possible.

Essayons donc de ne nous laisser ni étourdir par le vertige, ni décourager par la facilité du procédé : quel enseignement trouver dans cet aphorisme ? Dans l'océan des commentaires possibles dès que le mot « sens » est utilisé par Lacan, j'ai préféré essayer de cerner ce qu'était pour lui une énigme. Pour le sens, je m'en tiens à cette indication du séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, qui montre que, s'il fuit, ce n'est pas toujours de façon désordonnée. Je cite : « Le bon sens, c'est ce dont parle Descartes au départ de son *Discours de la méthode* – le sens dont s'oriente la certitude ². » Ajoutons néanmoins cette phrase du séminaire *Encore* : « Le sens indique la direction vers laquelle il échoue ³. »

* ↑ Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 6 novembre 2025. Lors de cette soirée, Patricia Dahan, Adrien Klajnman et Anastasia Tzavidopoulou commenteront ce même aphorisme (tiré du séminaire inédit *Les non-dupes errant*, 1973-1974, leçon du 13 novembre 1973), leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 43.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 73.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 74.

Et je me risque à une définition de lénigme, à partir de mes lectures de Lacan : c'est une juxtaposition de signes qui fait pur effet de sens et qui fait de ces signes, quand ils sont reliés, des signifiants. Lénigme a un effet de sens, elle provoque une certitude – anticipée bien sûr –, une presque certitude qu'elle en comporte un, de sens, mais qui manque encore, une certitude à vérifier donc, en résolvant lénigme. Lénigme indique la Chose même, parce que au premier abord nous l'avons sentie... nous échapper. Mais remarquons d'abord que lénigme n'a au départ pour Lacan pas bonne presse : il désigne de ce terme l'impassé qui résulte d'un mauvais abord d'une question. Par exemple, il a fustigé l'insuffisance des psychanalystes à définir la pulsion ou la fin de l'analyse, qui, du coup, restaient pour eux des énigmes, ce sont ses mots.

Alors, qu'est-ce qu'une énigme, pour Lacan ? Il la décline dans trois passages différents : dans « Fonction et champ ⁴ », il s'intéresse à sa raison ; dans le séminaire *L'Angoisse* ⁵ en revanche, il la développe ; enfin, elle se résout, d'un mot, avec l'emphase évoquée dans notre citation d'entrée. Les moins jeunes d'entre nous se souviennent d'un contemporain télévisuel de Lacan, l'inspecteur Bourrel, et de sa célèbre exclamation, alors qu'il se tape le poing dans la main : « Bon Dieu, mais c'est bien sûr ! » Ça signait le moment de certitude, celui où il avait compris qui était l'assassin et pourquoi. Il ne lui restait qu'à nous l'expliquer, car, bien sûr, nous avions été aveuglés par les simagrées des acteurs et nous étions passés à côté du détail révélateur.

Une énigme consiste-t-elle toujours à chercher le nom de l'assassin ? Même pour les mathématiques, cette connexion a été faite par nombre de penseurs. Et les énigmes des mots croisés, dont nous avons tous l'expérience et dont Lacan conseillait la pratique aux jeunes psychanalystes ? Là aussi, petite évocation nostalgique : les mots croisés de Scipion et certaines de ses définitions restées célèbres. Deux pour le plaisir : « Fait souvent des histoires en six lettres → [auteur] » ; « Peut être mortel sans être vivant, six lettres → [Ennui] », et j'ajoute en prime : « A souvent le dernier mot, quatre lettres. » Je vous laisse trouver.

Cela dit, restons-en donc pour le moment à l'assassin, puisque tout le monde a entendu parler de l'affaire Œdipe, qui avait eu le malheur de résoudre une première énigme, vitale pour ceux qui s'y affrontaient. Les psychanalystes avec Freud ont donné à Œdipe un statut tout à fait particulier. C'est évidemment parce qu'il est à la fois le policier et l'assassin et que,

4. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 237-322.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004.

de plus, le cadavre de Laïos a disparu. Pour Freud, cette tragédie révélait la véritable énigme, la grande affaire humaine, l'énigme sexuelle, la question : d'où viennent les enfants ? Elle montrait comment et pourquoi le sexe fait énigme, et maladie, chez le petit d'homme.

Lacan a repris l'affaire, qui était devenue ce qu'on appelle dans la police une affaire classée, remisée au placard de la normalisation génitale, le garçon à maman, la fille à papa. Il a donc repris la question de ce qui était effectif dans les liens des sujets les uns aux autres et qui déterminait leurs places distinctes dans leur relation.

L'hallucination « Truie » d'une malade psychiatriisée, l'aphonie d'une adolescente furieuse, quelques rêves d'un Freud déterminé, bref, la clinique du symptôme a d'abord autorisé Lacan à retirer à ce lien toute substance, pour ne lui laisser que la matérialité du signifiant, productrice de l'objet *a*.

Absence de substance n'est pas absence d'effet : cet effet fait le sujet du signifiant, élidé de toute représentation, elle le fait être et rester une question qui le tire à l'écart. Rappelons-nous « Du sujet enfin en question⁶ », intertexte des *Écrits*, qui suit de peu son livre inachevé de 1964-1965, « Mise en question du psychanalyste⁷ », publié dans *Lacan Redivivus* en 2021.

Alors, qu'est-ce qui distingue une énigme d'une question, sinon l'implication subjective ? Une énigme, c'est une question que l'on prend au sérieux parce qu'elle nous fait de l'effet, elle s'empare de notre attention avant que nous la résolvions dans son instant d'emphase, ou alors que nous lui tournions le dos pour vaquer à autre chose.

Et, autre question, importante peut-être au regard du diagnostic de structure : qu'est-ce qui distingue l'attention à l'énigme de la perplexité ? Dans les deux cas, il s'agit de savoir si, dans ce qui se présente à nous, nous sommes appelés à répondre. Qu'est-ce qui nous permet d'en prendre la mesure, sinon le corps, lieu de résonance de l'effet de sens ? C'est lui qui nous signale dans quelle mesure notre jouissance est concernée, depuis l'attention, forme minimale de l'angoisse, jusqu'à la panique. Cet état de jouissance du corps procure la certitude que nous sommes requis d'agir. Le fantasme nous permettra de mettre ça en forme et de lui donner sens. Il permet de s'inscrire dans ce qui se passe, d'y prendre place et d'essayer de dire notre mot, pour à notre tour faire entendre l'énigme de notre existence ; et peut-être même pour recevoir de l'Autre un retour d'énigme, son

6. ↑ J. Lacan, « Du sujet enfin en question », dans *Écrits*, op. cit., p. 229-236.

7. ↑ J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », *Ornicar ?*, *Lacan Redivivus*, Paris, Navarin éditeur, 2021, p. 37-102.

désir, disons-nous couramment. Il se peut aussi que de l'Autre ne revienne qu'un écho, qui fera que l'appel aura été vain.

C'est peut-être là que nous pouvons situer la différence de structure entre la perplexité, la certitude immédiate, sans appel et infinitisée, et le temps de certitude suspendue de l'énigme. En passant, « écho » était la solution pour « A souvent le dernier mot ».

Donc pour nous, pas de dernier mot. Les énigmes copulent entre elles, mais qu'une énigme reste une énigme malgré nos efforts pour la résoudre, c'est difficile à accepter, à supporter même. Surtout quand il ne s'agit de rien de moins que du sexe et de la mort. Freud, à partir des théories sexuelles infantiles, a décliné les effets et les conséquences de ces rencontres avec les trous dans le savoir. Lacan en déduit la topologie des instances du parlêtre, symptôme compris.

Alors, ce comble du sens présentifié comme l'éénigme, pourquoi finalement ne pas l'entendre au sens architectural : le comble, dans un bâtiment, c'est tout à fait au-dessus, au-dessus du grenier encore, juste sous le toit ; c'est là où on remise toutes les vieilleries dont on ne veut plus entendre parler, sans arriver pour autant à s'en débarrasser, pas même quand on déménage, à moins de passe peut-être... Dans cet espace du comble, devenu les combles au XVII^e siècle, prospère la vermine qui vient nous empêcher de demeurer tranquilles dans notre chambre, comme le déplorait Pascal ; elle vient à notre insu nous gratter, comme l'inconscient sait le faire.

Il nous faut encore ajouter un comble du comble : l'éénigme joycienne. Elle ne répond pas à l'aphorisme lacanien, puisqu'elle exclut le sens. Je l'évoque, mais ne la développe pas puisqu'elle est hors champ de l'expérience de la cure, sinon de notre discours, je cite : « Elle va à la pointe de l'inintelligible et témoigne de la jouissance propre au symptôme, opaque d'exclure le sens ⁸. » Du coup, avec ce talent diabolique qu'a Joyce de tordre le sens jusqu'à l'anéantir, son éénigme n'éveille pas notre jouissance, comme Lacan l'a souligné.

Pour conclure, la psychanalyse donne-t-elle le mot, le dernier mot de l'éénigme ? Mais oui, bien sûr, qu'elle le donne, c'est – impossible de le dire sans un minimum d'emphase –, c'est « motus », le silence. Le mot qui me fait savoir qu'il est temps que je m'arrête, après vous avoir remerciés pour votre attention.

8. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 565.

Anastasia Tzavidopoulou

« L'énigme, c'est le comble du sens * »

Cette expression de Lacan figure dans le séminaire *Les non-dupes errent*, comme il est indiqué sur l'affiche, mais aussi dans le « Congrès de La Grande-Motte », ainsi que dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* ». « Le comble du sens, il est sensible que c'est l'énigme¹ », le mot « sensible » s'y ajoute. Ces occurrences sont de 1973.

Déjà, une première question : qu'est-ce qu'une énigme, ou encore qu'est-ce qui fait énigme ? Cet aphorisme de Lacan que nous sommes invités à commenter sonne d'ailleurs comme une énigme en lui-même. Et nous aurions peut-être envie de dire « je donne ma langue au chat ». Mais comme toute énigme, venant de l'Autre, elle ne demande pas uniquement une réponse, mais invite à chercher. On pourrait écrire un essai sur le concept de l'éénigme. Le mot provient du grec αἴνυμα (*aínyma*, parler par allusion) qui signifie une parole obscure, une allusion voilée. Elle demande à être déchiffrée, interprétée, devinée, car elle implique un sens caché. Il y a des énigmes policières (*La Lettre volée* de Poe, *Sherlock Holmes* de Conan Doyle), des énigmes artistiques (un détail dans un tableau), des énigmes littéraires (« Voyelles » de Rimbaud, *La Bibliothèque de Babel* de Borges où le lecteur plonge dans la structure du labyrinthe), ou encore des énigmes sous la forme d'un jeu d'esprit qui nous renvoient à la logique mathématique. Et on pourrait sans doute continuer la liste. L'éénigme peut être absurde, allusive, comique, tragique, insaisissable, esthétique, poétique.

Mais nous sommes dans le domaine de la psychanalyse. Et dans la psychanalyse, nous pensons déjà à Freud et à la pratique psychanalytique. Si

* ↑ Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 6 novembre 2025. Lors de cette soirée, Patricia Dahan, Adrien Klajnman et Marc Strauss commenteront ce même aphorisme (tiré du séminaire inédit *Les non-dupes errent*, 1973-1974, leçon du 13 novembre 1973), leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553.

nous restons classiques, nous pourrions dire que *le* paradigme de lénigme serait le Sphinx, cette créature féminine monstrueuse, qui pose la question touchant à la condition humaine, au rapport de lhomme à son savoir et à son désir, et dont la réponse contient la condition du sujet lui-même en tant que sujet mortel. Ainsi, Œdipe, en donnant la réponse au Sphinx, en trouvant le sens, devient lui-même lénigme. Comble du sens. Lénigme du Sphinx est mortelle parce quelle confronte le sujet au point où le sens se retourne sur lui-même et devient à nouveau énigmatique. Lacan dira dailleurs que ce quon voit dans cette tragédie de Sophocle, cest ce personnage voué à sa propre perte par son obstination à résoudre lénigme, par son désir acharné à vouloir la vérité².

Cette vérité, si chère à Freud, se représente sur la médaille offerte par ses disciples pour son cinquantième anniversaire. On voit gravés, sur lune des deux faces de la médaille, le profil de Freud et, sur lautre, Œdipe face au Sphinx avec linscription en grec : Ος τα κλειν' αινίγματ' ἤδε και κράτιστος ην ἀνήρ, « Celui qui connut les célèbres énigmes et qui fut le plus vaillant des hommes. »

Nous connaissons lintérêt de Freud pour les énigmes. Le rêveur freudien, tel un Œdipe face au Sphinx, confronté aux formations énigmatiques de son inconscient, est convié à interroger les traces de son désir et à dénouer les figures voilées qui le traversent. Dans lanalyse freudienne, le sujet se trouve confronté à lénigme de son symptôme, qu'il devra déchiffrer avec la levée du refoulement. Et malgré le nombre d'obstacles (le mot est de Freud), qui rendent les choses plus complexes, Lacan suivra Freud, en disant, sous la forme dun nouvel aphorisme : « Lanalyse cest ça. Cest la réponse à une énigme³. »

Ensuite, une deuxième question : qu'est-ce que le sens que Lacan évoque ici ? Pour Freud, le passage dun non-sens à un sens est indissociable de lhypothèse de linconscient. Le symptôme, via linterprétation, prend un sens. « Lanalyse livre à lanalysant [...] dira Lacan] le sens de ses symptômes⁴. »

Si lanalyse est la réponse à une énigme, on est obligé de laborder sous la forme d'une formule qui s'énonce dans l'acte du dire. Lénigme est

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, LÉthique de la psychanalyse*, (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 317. « Ce que nous voyons dans Sophocle, [dira Lacan], cest à proprement parler ce personnage acharné à sa propre perte par son acharnement à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. »

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, 1975-1976, Paris, Le Seuil, 2005, p. 72.

4. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits », (1973), art. cit., p. 556.

ainsi indissociable du langage, car indissociable de l'inconscient. L'énigme est formulée par un Autre.

Pour poursuivre le commentaire de cet aphorisme, je me réfère à ce que Lacan propose dans le séminaire *Le Désir et son interprétation* comme « formule générale de l'énigme ». Je pars de deux citations de Lacan. Je les donne dans leur ordre chronologique. La première, à propos du lapsus (1959) : « Au niveau de l'énonciation, au niveau en apparence donc le plus élaboré de l'assomption du sujet, au point où le "je" se pose comme conscient par rapport à, nous ne dirons pas sa "propre production" puisque justement l'énigme reste entière : de qui est cet énoncé dont on parle⁵ ? » Et la deuxième (1975) : « J'ai déjà parlé de l'énigme. J'ai écrit ça grand E indice petit e, E_e. Il s'agit de l'énonciation et de l'énoncé. Une énigme, comme son nom l'indique, est une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé⁶. » Pour résumer ces deux citations à propos de l'énigme, on peut dire qu'il s'agit d'une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé, car qui parle quand je parle ?

Une énonciation dont on ne trouve pas l'énoncé, on pourrait l'entendre ainsi : le sujet qui parle s'efface derrière le lieu d'où ça parle, le sujet qui énonce disparaît comme derrière un cri, un appel au feu, un impératif⁷. Qu'est-ce qui reste ? L'énonciation. Je rappelle, « l'énigme est une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé ». On pourrait se référer au célèbre exemple que Lacan évoque dans son article « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », « je crains qu'il ne vienne ». Il le caractérise comme « l'enfance de l'art analytique⁸ ». Qu'est-ce qu'on entend dans cette enfance de l'art analytique ? On entend le désir, le désir moteur même de l'ambivalence qui habite l'inconscient⁹. Et le sujet de ce désir n'est pas désigné par le Je qui énonce. Dans « je crains qu'il ne vienne », le « ne » dit explétif fait apparaître cette ambivalence, le désir d'une attente. Un « ne »

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière et le Champ freudien, 2013, leçon du 14 janvier 1959, p. 163-183.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, 1975-1976, *op. cit.*, p. 67. Et aussi, p. 68 : « En quoi consiste l'énigme ? L'énigme est un art que j'appellerai d'entre-les-lignes pour faire allusion à la corde. On voit pas pourquoi les lignes de ce qui est écrit, ça ne serait pas noué par une seconde corde. »

7. ↑ J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », (1958), dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 663-664 : il y a « une chaîne de l'énonciation en tant qu'elle marque la place où le sujet est implicite au pur discours (impératif, voix en écho, épithalame, appel au feu), et une chaîne de l'énoncé en tant que le sujet y est désigné par les shifters (soit : Je, toutes les particules et flexions fixant sa présence comme sujet du discours, et avec elle le présent de la chronologie) ».

8. ↑ *Ibid.*, p. 664.

9. ↑ *Ibid.*, « le désir constituant de l'ambivalence propre à l'inconscient ».

énigmatique, car il ne désigne pas une négation. Il se faufile comme une trace de la langue pour contourner le Je de l'énoncé. Le sujet grammatical de l'énoncé s'efface derrière le sujet de l'énonciation, le sujet du désir. Le sens de ce « ne » énigmatique ouvrirait-il à un excès de sens par une voie qui le transcende¹⁰ (le mot est de Lacan), car justement le sens n'est pas là où on croit ? Le sens ne s'efface pas, ne se modifie pas non plus, mais il est « transcen-dé », il se surpassé, il est à son comble, pourrait-on dire, c'est-à-dire qu'il se situe sur un autre niveau par une voie qui le dépasse. Dans l'énigme, tel ce « ne », il y aurait quelque chose du désir qui se ferait entendre.

Voilà donc une hypothèse que je vous propose. L'énigme, en tant qu'énonciation dont on ne trouve pas l'énoncé, résiderait-elle dans ce « ne » explétif en tant qu'il contient la condition même du désir, une transcendance de sens ? Le « ne » fonctionne comme une énigme grammaticale, il a un sens mais la signification n'est pas claire. Le sens pousse à se combler mais dans cette « hâte en logique¹¹ » le sujet aperçoit son désir. Le sens transcendé devient insoluble, il reste en suspens car il touche à ce qui ne se dit pas. Certes, Oedipe résout l'énigme du Sphinx. Mais la réponse le renvoie à sa propre condition, celle d'un être mortel, le renvoie à son désir. L'énigme se dédouble, s'annule tel un « ne » explétif renvoyant au Je qui cherche à savoir quelque chose, « pourquoi ça ?, qu'est-ce que c'est ? ou qu'est-ce que ça veut dire ? ».

C'est le cas de l'interprétation, nous en avons tous fait l'expérience. On arrive à l'analyse avec quelque chose d'énigmatique et, après l'interprétation de l'analyste qui ne vise pas le sens, ni le vrai, cet énigmatique avec lequel on est arrivé prend une autre forme, énigmatique aussi. Lacan revient souvent sur la question du sens, de sa fuite – en particulier dans l'*« Introduction à l'édition allemande des Écrits »*, où se trouve aussi la formule que nous commentons.

Quid alors de la fin de l'analyse si celle-ci est une réponse à une énigme ? Tout au long d'une analyse, et dans l'espace du transfert, on avance d'une énigme à une autre, la réponse qu'on trouve se transforme elle-même en énigme. L'analyse est une aventure, un aller-retour entre le sens et sa fuite, on cherche à attraper le signifiant qui répondrait à tout. Et à la fin on trouve bien sûr un sens, un sens particulier, singulier, un sens qui ne correspond pas à celui de tout le monde, et on se trouve confronté

10. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », (1973), art. cit., p. 557.

11. ↑ J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », (1958), art. cit., p. 664.

aussi à la limite du dicible. Il n'y a pas de métalangage. Nous avons résolu l'énigme et nous avons trouvé une réponse, une réponse qui ne correspond pas au sens commun, et même nous nous sommes confrontés à un point d'arrêt, heurtés au mur du langage. À la fin de l'expérience, le sens s'épuise dans le travail du déchiffrage, il est en surcroît, mais il ne bouche pas le trou du tonneau, le trou du savoir. Lacan pousse les choses, à propos de la fin d'une analyse, vers une invention poétique. Le poème, telle une énigme, pousserait le sens à son point de bascule, à son point culminant ; à son comble, dirait-on. À l'image d'Œdipe qui, en répondant à l'énigme du Sphinx, à l'énigme qui se formule par l'Autre, devient le lieu même de ce qui se déchiffre, il dénoue l'énigme et se découvre en être le noeud. Sauf que, à la fin, quelque chose de l'énigme se soutient comme telle.

SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN

« La vie, le sexe et la mort,
selon les discours »

Colette Soler

« La vie, le sexe, la mort, selon les discours » Ouverture *

Notre thème est si vaste et on pourrait en dire des choses si multiples que je ne vais pouvoir l'aborder que partiellement, au gré de mes inspirations.

Nos trois termes, vie, sexe et mort, qui sont trois noms d'un réel qui concerne le corps que l'on a, agitent déjà le petit philosophe spontané qu'est chaque enfant de 4 à 5 ans, cet âge où, selon Freud, chacun est au summum de son intelligence dans le premier abord des problèmes existentiels. Pourquoi être né ? et comment ? et qu'arrive-t-il avec la mort ? Questions, angoisses, « dis papa », « dis maman », mais papa et maman restent plutôt cois. La question pour notre année de séminaire est de savoir comment ces réels sont parlés, pensés, et donc vécus dans les divers liens sociaux.

Nous avons donc ajouté « selon les discours », à juste titre puisque le parlant ne sort jamais du bain discursif auquel il est *apparolé*, selon le néologisme de Lacan, et qui définit le champ de ses expériences possibles. Avec quel lexique, dans quelle grammaire, quelle rhétorique, les aborde-t-on ?

Dans tous les discours plus ou moins « de l'envers », comme dit Lacan, ce qui s'en dit, s'en pense, s'en pâtit donc, vient des religions et des idéologies avec leurs axiologies diverses, qui toutes cherchent à se faire prendre pour le Vrai majuscule, c'est une première grande différence avec la psychanalyse qui en principe ne se plie à aucune axiologie. Mais il y a une autre différence essentielle. Dans le discours commun qui organise les liens sociaux, la question n'est pas seulement de savoir comment on en parle, de ces réels, mais quelles sont les pratiques, que fait-on effectivement des corps sujets à vie, sexe et mort, au-delà de les doctriner ? La chose est limpide pour la mort. Au demeurant, nous avons introduit ce terme de mort dans notre titre à un moment qui n'est pas quelconque puisque se débattait dans la société et à l'Assemblée nationale la question de l'aide à mourir, qui

* ↑ Texte présenté au séminaire Champ lacanien, le 20 novembre 2025 à Paris.

avait été précédée par celle de la contraception et de la limitation des naissances. Thèmes où les idéologies et les convictions passionnées, religieuses ou pas, flambent.

Mais si on le prend crûment, la question plus large pour tous les groupes sociaux d'avant et d'après la science, reste de savoir que faire pratiquement des corps des vieux qui ne servent plus à soutenir les activités nécessaires à la société et à la production. Que faire des corps de sujets eux-mêmes déjà morts à la vie sociale, non recyclables, et qui en outre, ces corps, ont besoin de soins, sont donc une charge pour le collectif, chiffrable dans les budgets. Les diverses civilisations d'avant et d'après la science ont répondu différemment à ce challenge, on le sait.

Ce problème précède d'ailleurs celui qui vient après, que faire des corps une fois morts, et là s'ouvre le vaste chapitre des sépultures, signe de l'humain dit-on, inhumation, crémation, cimetières de la mémoire. Bref, on le sait, les humains ne se prennent pas pour des vivants quelconques. Et pourtant, comment ignorer, en marge, les fosses communes et les charniers de l'oubli organisé. Il est bien étrange de constater que la pratique individualisante et humanisante qui consiste à donner un nom propre à chaque humain – ce ne fut pas toujours le cas – est contemporaine de diverses pratiques d'exterminations de masse. C'est sans doute qu'à promouvoir l'humain comme une valeur, sa négation devient une arme. La logique signifiante est bien à l'œuvre dans le discours qui instrumentalise vie, sexe et mort au service de la machine productive.

Le discours de la psychanalyse, lui, semble s'abstenir de toute pratique de corps. À ce minimum près que l'on nomme le cadre, le fameux *setting*. Il n'y a plus aujourd'hui que quelques retardataires pour ne pas savoir que ce cadre n'était, comme Freud l'a dit, qu'une habitude, dont l'acte psychanalytique n'est pas solidaire. En effet, pour qui veut tirer au clair son inconscient, question de désir, tout peut lui être bon, pourvu que le procédé freudien y soit, institution, vidéo, téléphone, rythmes variés, paiements pas moins. Et il est plaisant de penser à Freud poursuivant une analyse à telle ou telle occasion, lors d'une petite promenade en campagne à deux, comme on le voit sur les photos avec son pantalon de golf.

Ici je fais une parenthèse pour indiquer ce que je laisse en suspens. Bien que les deux individus analysant et analyste aient chacun un corps, la doctrine concernant la fonction de ces corps dans le processus reste flottante. Nous savons maintenant que le temps de la séance n'est pas celui de l'horloge, que d'ailleurs l'inconscient n'a pas de montre. Mais peut-on se passer des corps dans l'espace de la séance sans compromettre le processus ?

La question est à la fois actualisée et en suspens. Elle est actualisée par les nouveaux moyens de communication, mais dans la psychanalyse même elle l'est aussi par le fait que Lacan ait isolé la dimension du sujet à distinguer de son corps. Dès lors la question se déplace : y a-t-il un lien entre cette parole analytante, entre les frayages qu'elle peut inaugurer dans le champ de la vérité, et la présence ou non du corps analysant dans la séance ? Réponse en attente dans la doctrine. Nous avons deux indications de Lacan. Une bien connue, les entretiens préliminaires sont des « confrontations de corps ¹ », et puis, plus important je pense, on ne parle pas de la même façon couché qu'assis ou debout ², ce qui indique que la parole au-delà de toucher au corps dépend de son état actuel. Mais les deux thèses resteraient à questionner et à déplier. Quoi qu'il en soit, il est assez sûr que les psychanalystes tentent toujours de justifier la petite part de pratique de corps qu'il y a dans le cadre par référence aux finalités du discours analytique lui-même, sans que l'on sache quelle est la part d'alibi dans leur argumentation.

Pour ce qui est de les parler, ces trois réels, il semble bien que les discours du maître jusqu'au capitalisme aient toujours laissé le dernier mot aux religions, monothéistes ou pas. La laïcité est historiquement une rareté occidentale, d'ailleurs si je ne me trompe, en voie de disparition. C'est ainsi que nous avons appris par exemple à penser la vie dans le vocabulaire du don, et la langue enregistre. Au-delà de Dieu, du *dieure* qui donne à la vie son caractère sacré, ne dit-on pas d'une mère, elle vous l'a donnée, la vie ? Quant au héros qui la risque pour une cause qui le dépasse, on lui reconnaît le mérite de « donner sa vie », sacrifice. Sauf qu'à mieux y regarder c'est un cadeau tellement sacrifié, la vie, qu'il est interdit de s'en défaire par suicide. Évidemment le sacré, on n'y touche pas et on sait pourtant qu'il y a eu d'autres traditions. Le propos de Freud disant qu'au fond, il n'y a qu'un seul devoir pour les humains, qui est de supporter la vie, m'a toujours rendue perplexe. D'où viendrait un tel devoir ? Cette affirmation me semble insoutenable hors d'une perspective religieuse. Lacan d'ailleurs n'a pas cautionné, lui qui au contraire a mentionné son respect pour certains suicides. Quoi qu'il en soit, psychanalystes comme psychanalysants, chacun étant *apparolé* en première instance à la langue commune pour dire ce qu'il a à dire, pourra formuler son angoisse devant ce cadeau qui paraît à certains empoisonné.

Évidemment, la psychanalyse laïque n'a pas de raison de parler cette langue du discours court-courant, son carcan n'est pas un destin, et il vaut

1. ↑ J. Lacan, ...Ou pire, séminaire inédit, leçon du 21 juin 1972.

2. ↑ J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, Lyse, 1977.

de rappeler ici la thèse du début de « L'étourdit » : tout langage, tout usage de *lalangue*, est appendu à un acte de dire, lui optionnel. Lacan prend justement comme exemple la proposition universalisante du syllogisme célèbre « tous les hommes sont mortels ». Et le bon sens croira que c'est vérité d'expérience. Erreur : le bon sens oublie la profération de cette proposition, il oublie le « Qu'on dise », lui, contingent, et sans lequel il n'est aucun dit, et notamment pas de « tous les hommes sont mortels ». On s'aperçoit alors qu'à cette mort ils sont délégués par ce dire qui profite de cet oubli pour se dissimuler et pour masquer que ce que l'on croyait être d'expérience n'était qu'un fait de dire. Il faut d'ailleurs s'en souvenir chaque fois que nous convoquons l'expérience clinique pour trancher entre des thèses, car c'est le discours qui fait que la clinique est appendue au dire.

Qu'est-ce que l'aventure de la parole analytique fait donc à la relation des parlétres analysants à la vie, au sexe et à la mort ? Une fois traitées les passions communes à leur sujet qui arrivent sur les divans par la grâce des analysants, qu'en reste-t-il ? Là ne me dites pas, mais ça dépend des cas, l'expérience est toujours singulière. Oui, elle l'est, mais si l'aventure psychanalytique a une logique, c'est le titre que nous avons choisi³, on peut dire à quoi cette logique peut ou non conduire, que chaque cure y aille ou pas. Il faut donc évaluer le solde possible de l'opérativité de l'acte analytique, sur ces trois registres.

Nous savons que le gain, s'il y en a un, n'est pas de sagesse, de stoïcisme, de patience, tout cela revient aux religions et aux bla-blas des morales. En fait, vie, sexe et je ne vais pas dire mort, mais pensée de la mort – puisque la mort propre, ce temps où on ne sera plus ne s'expérimente pas, pas plus d'ailleurs que chacun n'a expérimenté le temps d'avant sa naissance durant lequel il n'était pas encore –, les trois termes désignent le champ de ce que nous appelons symptômes. Pas n'importe lesquels puisqu'en fait ils sont relatifs au discours, les symptômes, comme l'éthique. Dans le discours commun on les appelle maladie ou *disorder*, ils sont tous des écarts individuels par rapport aux valeurs et normes qui règlent l'ordre social. Les DSM les nomment et les recensent, et ils ne sont pas dans le capitalisme ce qu'ils étaient dans le discours du maître classique. Les sujets peuvent s'en plaindre, mais ça ne suffit pas pour en faire des symptômes analytiques, c'est-à-dire que la psychanalyse puisse traiter. C'est toute l'histoire des nouveaux symptômes sur lesquels certains analystes s'obsèdent et s'égarent. Les symptômes analytiques, eux, ne se jugent pas par rapport à l'ordre

3. ↑ Pour les Journées nationales de 2025 de l'EPFCL-France, « L'aventure psychanalytique et sa logique ».

social, mais ils sont des signes de ce qui nous occupe dans la psychanalyse, la division du sujet et la présence de l'hôte indésirable, l'inconscient. Sa touche est partout, dans le rapport à la vie, à la mort, mais électivement au sexe, c'est la découverte de Freud – omni-présence du sexuel.

Pour évaluer ce solde, je fais un saut du côté de Lacan, non pas celui du début, celui du compte-rendu sur *L'Acte analytique*, où il déplie ce qu'il en a conçu. On y voit, surprise, que pour parler du sexe on peut commencer par parler de la mort. C'est que la mort, le référent impensable nommé mort, a pourtant une fonction subjective bien précise. Elle fait partie du sexuel, elle est l'une de ce que Lacan nomme les « négativités du sexuel », plus précisément même elle est un plus-de-jouir, soit un objet sexuel. Je reprends pas à pas, car mon intention n'est pas de cultiver les énigmes.

J'ai cité déjà : « Principe de vanité, suprême, à ce que le verbe ne vaille qu'au regard de la mort (regard, à souligner, non mort, qui se dérobe)⁴. » Il corrige donc L'Ecclésiaste, cette partie de la Bible hébraïque dans l'Ancien Testament qui de son « Vanité des vanités, tout est vanité » pose que rien ne vaut puisque la mort y met fin. Lacan pose l'inverse, si quelque chose vaut c'est parce qu'il y a la mort.

Nous voilà avec la question de la valeur dans ce que Lacan nomme lui-même « l'axiologie de la pratique analytique⁵ », sa seule valeur se réduisant au sexuel. Mais au sexuel inauguré par Freud. Nous pensons en savoir déjà l'essentiel quand nous disons « pas de rapport sexuel », c'est notre universel psychanalytique et le comique, c'est que certains le trouvent abstrait, cet universel. Pas de rapport sexuel et nous y ajoutons habituellement sa réduction au pulsionnel et à la perversion polymorphe généralisée.

Lacan dit ici autrement et plus, le sexuel se « montre de négativités de structure⁶ ». Faute de quoi, si le sexuel n'était pas seulement négativité, la valeur prêtée au sexuel ne pourrait contribuer « à la subversion de l'éthique qui tient à l'acte inaugural⁷ », ajoute-t-il. En effet, cette éthique se distingue par le fait de ne servir aucune valeur mondaine, aucune axiologie donc, mais suit les négativités réelles programmées par la logique de l'acte. Un sexuel non négatif entrerait donc en contradiction.

Négativités, le mot est chargé philosophiquement. Moteur de la téléologie de l'histoire selon Hegel et Lacan lui-même l'a beaucoup utilisé. Les

4. J. Lacan, « L'acte psychanalytique. Compte-rendu du Séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 380.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

trois négativités qu'il annonce peuvent surprendre, ne serait-ce que parce qu'elles n'incluent pas la castration, qui n'opère qu'au niveau de la relation sexuelle, tandis que les négativités sont pour chaque individu : première négativité, le plaisir barrière à la jouissance (mais non l'inverse), deuxième, réalité faite du transfert (mais non l'inverse), et troisième, principe de vanité suprême... Je ne commente pas les deux premières, qui concernent, vous le voyez peut-être, l'une la sensorialité du sexuel, la deuxième l'objet fantasmatique. Je m'arrête à la troisième.

Pourquoi ce terme de verbe ? Sans doute parce que, dans notre culture, le verbe, c'est le nom du principe de toute création. Le terme convoque donc selon moi le dire fondateur de ce que chaque sujet fait de sa vie, œuvre ou pas. Dimension très présente dans la parole analysante – « que faire de sa vie ? » et qu'en a-t-on fait ? et on voudrait généralement que ce que l'on en fait ça vaille pour l'Autre, au regard de l'Autre, celui dont les religions nous parlent. Mais au final, solde final, selon Lacan, ça ne vaut que pour l'œil de son absence, si je puis dire, la mort. Et n'est-ce pas ce regard que le vers de Mallarmé dans *Le Tombeau d'Edgar Poe* tente de conjurer, en le renommant à l'envers, quand il écrit : « Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change » – l'éternité étant la grande négatrice de toutes les négativités.

La mort est un regard, un objet sexuel, elle n'a pas d'autre consistance que ce plus-de-jouir. De là il est possible de saisir qu'il y ait une demande de mort, voire un désir de mort. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » évoquait déjà, je l'ai souvent commenté, trois formes du désir de mort – à bien distinguer de la pulsion freudienne du même nom. C'était déjà placer la mort comme un objet. La mort nous regarde, il faudrait développer là toutes les équivoques de l'expression, elle nous concerne, voir tous les discours et images sur la Grande Faucheuse, et toutes les solutions religieuses. Et nous nous voyons de l'œil de la mort. C'est par ce regard que le point de capiton d'une vie « prend corps », selon une de ses expressions, c'est-à-dire vient à se clore. On pourrait le placer, cet œil, dans la façon dont le schéma optique visualise le parcours d'une analyse. Le sujet se voit de l'œil dont l'Autre, I(A), le regarde, mais Lacan représente la fin par la bascule du miroir plan, et c'est alors l'objet *a* qui s'y substitue, soit ici le regard de la mort. *Exit* de l'Autre.

Ces négativités structurelles du sexuel sont pour tous, c'est ce qui reste de sexuel en raison du non-rapport dans toutes les structures cliniques, les trois que nous retenons, névrose, psychose et perversion. La jouissance tenue perverse, soit celle qui ne concerne pas la relation entre les sexes, même dans l'acte sexuel, est pour quiconque, pour toutes les structures

cliniques, permise. C'est le terme de Lacan. Permise non par un Autre qui donnerait une permission, mais, là où la « logique commande », permise veut dire possible, et tellement seulement possible que Lacan ajoute, « qu'il en soit ou non fait usage⁸ » au terme de l'analyse – libres à eux. Je vous fais remarquer par parenthèse que bien des psychanalystes d'aujourd'hui dénoncent comiquement le monde actuel au nom de ceci qu'il en est fait usage justement, et ils regrettent conjointement que le Père Fouettard ne soit plus là pour l'interdire.

Cependant, le névrosé se distingue des autres structures cliniques pour ce qui se joue au niveau de l'acte sexuel proprement dit, à savoir la castration elle-même. Deux expressions situent la thèse de Lacan sur ce point. La castration, pour le névrosé, c'est, je cite, « ce qu'il représentait comme passion⁹ », avant l'analyse. Qu'est-ce à dire ? Qu'il se la représente, se l'imagine, au fond comme homologue à la Passion du Christ, comme le calvaire d'une souffrance qui s'imposant à lui fait la jouissance de l'Autre. Il croit que l'Autre veut sa castration. Ce serait le propre du névrosé, et l'analyse peut résoudre cette passion, car, deuxième formule, l'analyse « fait de la castration sujet¹⁰ ». C'est dire, non qu'elle soigne la castration, mais qu'elle la montre solidaire de l'effet de langage, soit de la structure de division du sujet, et la décolle ainsi de toute volonté suprême ou pas. C'est le « bénéfice passionnel » de l'analyse pour le névrosé, l'analyse le dé-paranoïse au fond, et le laisse simplement comme quiconque confronté aux négativités du sexuel. Comme disait Freud avec son impayable humour, il passe du malheur névrotique au malheur banal.

Je n'ai pas encore parlé de la vie. Elle est supposée à tout ce qui précède, non comme simple vie biologique évidemment, mais comme cette vie « portée par la mort » propre aux humains que Lacan évoquait au début. La négativation produite par le langage génère en effet cette autre vie qu'est le désir, le moteur subjectif sans lequel la vie biologique devient un poids, voire un objet d'angoisse. *Confer* l'interlocuteur de Freud dans l'exemple de Signorelli, et plus largement tous les déprimés des sociétés de la science actuelles. Tout ce que l'on peut dire du rapport à la mort et au sexuel est en fonction de cette vie du désir, mais qu'en est-il de la vie prise comme objet ?

On n'a qu'une vie, dit-on, c'est donc bien un objet. Que les métémpsychoses nous en promettent plusieurs n'y change rien. On parle là de la vie biologique du corps que chacun a, et sans lequel ce chacun n'est pas, ou

8. ↑ *Ibid.*

9. ↑ *Ibid.*

10. ↑ *Ibid.*

n'est plus. Lacan a bien souligné dans « L'étourdit » que pour chacun le rapport au sexe est inévitable, eh bien de même pour la vie. Il y a pour chacun un rapport à la vie en tant que telle, à *sa* vie en tant que telle. C'est bien ce qu'évoque le « plutôt ne pas être né », le *Mè funâi*, qui refuse, maudit la vie, très tôt évoqué par Lacan et comme solidaire de la forclusion du Nom-du-Père. Le névrosé, lui, se demande plutôt si la vie a un sens, c'est-à-dire que généralement il maudit l'Autre plus que la vie. J'avais été frappée par la radicalité d'un propos de Freud, disant que dès qu'un patient s'interroge sur le sens de la vie, c'est qu'il est malade. Le sous-entendu, l'implicite, c'est que le désir, quand il est là, nous dispense de la question du sens de la vie, ou si vous préférez, que seul le désir donne son sens à la vie, à condition qu'il ne soit « pas instable ou douteux ». Lacan entérine en fait ce propos quand il postule dans *Télévision*¹¹ que ne demande « que faire » que le sujet dont le désir s'éteint.

Pour la psychose, il évoque un trouble plus essentiel « au joint du sentiment de la vie¹² », selon son expression déjà souvent commentée. Le sentiment de la vie, étrange notion, n'a rien à voir avec son sens. Un défaut dans le senti, qui n'est pas du senti qui ment, et il faut bien pour cela qu'il ne soit pas un effet du mensonge des signifiants, qu'il soit par conséquent imputable au défaut d'une *Bejahung* primordiale, celle justement qui peut accueillir le dire père, ce dire qui fait *dieure*, selon Lacan, Nom-du-Père.

Ces thèses que la plupart d'entre nous connaissent déjà disent au fond que la seule chose qui puisse relever la vie de la malédiction mélancolique, c'est le désir, le seul principe du sens au double sens du terme. D'où la notion de « dette de sens », qui est une dette de désir. Et c'est ainsi que dans sa préface à *L'Éveil du printemps* dont j'avais fait un commentaire¹³, Lacan peut dire que l'Homme masqué qui à la fin de la pièce vient extraire Melchior du cimetière où on l'invitait à entrer dans le royaume des morts, l'Homme masqué, dont l'individualité est éliminée par le masque donc, est un Nom-du-Père, oui, car il tire Melchior vers la vie... du désir, avec toutes ses complications à prévoir pour lui.

Pour terminer, une note personnelle qui m'est suggérée par certains cas. Nous disposons de ces deux expressions, le sens de la vie, le sentiment de la vie, je me demande si on ne pourrait pas y ajouter, du fait de leur

11. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 65.

12. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 558.

13. ↑ C. Soler, *Lecture. Préface de Jacques Lacan à L'Éveil du printemps de F. Wedekind*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, collection « Opuscules », 2020.

nouage à l'imaginaire, borroméen ou pas, ce que je perçois comme une autre dimension, la couleur de la vie. Non pas pour en remettre sur ce qui fait le la de notre époque, à savoir son goût pour les variations de l'humeur, avec toutes ses gammes de sombre. Mais parce que, dans la doctrine psychanalytique même, si on aborde le rapport à ce qui oriente la vie par le poème qui la capitonne, dernier pas de Lacan, le fameux poème que je suis, dont je ne suis pas l'auteur mais dont j'ai la charge, eh bien je note que les poèmes de la poésie, ça s'éventaille possiblement des miroitements des amours, fussent-elles enfantines, jusqu'aux trompettes les plus sombres du destin, en passant par les comédies de nos drames habituels qui nous en font voir, eux, de toutes les couleurs, comme on dit. On ne dira pas par exemple que ces deux poètes que sont Walt Whitman l'Américain et Charles Baudelaire le Français, pourtant du même siècle, ont la même couleur. Pour l'un le ciel est clair, pour l'autre c'est un couvercle. Ainsi en va-t-il de nos vies peut-être. On pourrait faire l'hypothèse que cette couleur répercute un dosage entre plaisir et jouissance, entre ce que l'on appelle jouir de la vie, qui veut dire y prendre plaisir en fait, y trouver de l'agrément, et le contraire, en patir obscurément, la question étant de savoir si la psychanalyse a un pinceau pour toucher à la couleur du dire qui commande au texte du poème.

XIII^E RENDEZ-VOUS INTERNATIONAL DE L'IF-EPFCL

« L'éthique de la psychanalyse
et les autres »

São Paulo, 23-26 juillet 2026

Sara Rodowicz-Ślusarczyk

L'aventure du dire dans une pratique sans valeur *

Lorsque Lacan nous invite à penser l'éthique de la psychanalyse dans le *Séminaire VII*, il ne commence par rien de moins qu'un examen minutieux de l'éthique comme telle. Non pas pour en réfuter les concepts, mais pour en étudier les implications et les conséquences pour la psychanalyse. Dès ses remarques préliminaires, il indique clairement que, pour concevoir une éthique propre à notre pratique, il nous faudra emprunter une voie aussi paradoxale que radicale. Et les termes que nous rencontrons sur ce chemin sont équivoques – comme le paraît, d'ailleurs, l'affirmation bien plus tardive de Lacan : « Une pratique sans valeur, voilà ce qu'il nous faut instituer¹. » Ce n'est pas un hasard si cette conclusion émerge à travers la comparaison de notre dire, le dire de l'interprétation, avec la structure de mot d'esprit.

L'un des premiers termes équivoques relevés par Lacan est ancien : celui-là même qu'Aristote soulevait déjà, ἔθος [ethos] – ἡθος [ethos]². Une éthique n'est pas un *ethos* – une habitude, ou encore, selon le dictionnaire contemporain : l'esprit d'une culture qui se manifeste dans les attitudes, les comportements, les aspirations et les habitudes. Une distinction qui nous invite à réfléchir à ce que signifie, aujourd'hui, « rejoindre à son horizon la subjectivité de notre époque³ », pour l'éthique du psychanalyste. L'éthique

* Sara Rodowicz-Ślusarczyk est membre École du Forum polonais du Champ lacanien. Cette intervention a été présentée le 23 octobre 2025, à l'invitation du Pôle Ouest, séminaire « Que dois-je faire ? L'éthique de la psychanalyse », soirée préparatoire au XIII^e Rendez-vous international de l'IF-EPFCL, « L'éthique de la psychanalyse et les autres », qui se tiendra les 24 et 25 juillet 2026 à São Paulo, au Brésil. Ce texte développe le *Prélude 2* proposé par Sara Rodowicz-Ślusarczyk en tant que membre de la commission scientifique de ce XIII^e Rendez-vous.

1. J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 19 avril 1977.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 19.

3. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 321.

de la psychanalyse consiste à mettre de côté toute notion d'habitude, bonne ou mauvaise⁴, pour étudier l'habitude comme telle – si, sous ce mot, nous cherchons le réel du symptôme et de la répétition. Et il a fallu du temps pour que notre pratique affirme qu'elle ne peut viser à libérer le sujet de son symptôme. La réponse de Lacan à la question kantienne : *que puis-je espérer ?* est modeste : « Tirer au clair l'inconscient dont vous êtes sujet⁵. »

Voici la radicalité du chemin qui s'ouvre à nous : chercher l'origine de toute éthique, sa cause. La première cause de toute éthique est donc la cause subjective : la Chose, ou « ce qui du réel pâtit du signifiant⁶ », dont le sujet est l'effet. Dès l'entrée dans le langage, à travers les effets implacables et bien paradoxaux de la demande, cette cause se manifeste. Ainsi, une réponse – et non la solution –, une réponse en tant que position du sujet, est le véritable domaine de l'éthique. Même s'il est forcé, le choix marque une position face au manque : celui de l'irreprésentable de la jouissance et de l'être. C'est le fondement de chaque éthique d'un sujet, une réponse qui se dérobe dans le fantasme et le délire. Dans quelle mesure l'éthique de la psychanalyse – plutôt qu'une axiologie – peut-elle intervenir dans ces réponses fondamentales, si le fantasme lui-même fonctionne comme l'axiome du sujet ? Ces éthiques singulières seraient-elles aussi les « autres » évoquées dans le thème de notre prochain Rendez-vous – « L'éthique de la psychanalyse et les autres » ? C'est une question à méditer. Cependant, l'éthique subjective ne saurait se réduire à une « insondable décision de l'être⁷ », ni se déduire directement de la structure clinique sans nous faire retomber dans la passion ségrégative du diagnostic.

Une éthique réduite au silence – du côté de l'analyste –, comme le souligne Sandra Berta dans le premier prélude⁸, est le lieu de cette réponse, celle que chaque analyse ré-invente. Mais pour l'analyste se contenter de rester silencieux ne suffit pas – n'oublions pas que le surmoi prospère comme discours sans parole⁹. Le silence opératoire dont il s'agit, le silence de ponctuation, celui qui questionne, qui coupe, vide l'espace des valeurs comme fins : afin de pointer vers la cause, la castration. À ce propos, on peut penser à la remarque ultérieure de Lacan : « L'éthique est de l'ordre du

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 150.

5. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 543.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 150.

7. ↑ J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, op. cit., p. 177.

8. ↑ S. Berta, « À propos du silence dans la fonction de l'analyste », *Prélude 1 au XIII^e Rendez-vous de l'IF-EPFCL, « L'éthique de la psychanalyse et les autres »*, *Mensuel*, n° 191, Paris, EPFCL, décembre 2025, p. 31-33.

9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 11.

geste. » Un geste doit être fait, il constitue une marque de reconnaissance signifiante. Et Lacan d'ajouter : « On fait un geste et puis on se conduit comme tout le monde, c'est-à-dire comme le reste des canailles¹⁰. » Un rappel aigu que l'éthique n'est ni un idéal de comportement, ni la consistance d'une position morale qui ferait de l'analyste un Quelqu'un.

Instituer une pratique sans valeur est un défi tant la pratique peut facilement dévier. Il ne s'agit pas seulement d'éviter une rééducation thérapeutique ou de ne pas chercher le bien du patient. Il s'agit aussi de résister à l'usage de la théorie psychanalytique pour promouvoir des idéaux, ce qui réintroduirait l'axiologie même que l'éthique psychanalytique récuse.

L'idée que « l'éthique de la psychanalyse est la praxis de sa théorie¹¹ » peut elle-même inspirer cette déviation. La sexualité semble particulièrement propice à cela – qui n'a pas entendu parler de la promotion de ladite position féminine contre celle de l'hystérique ? Quant à l'analyste, celui qui « paie de son jugement le plus intime¹² », pourra-t-il se détacher de ce jugement dans ses idéaux de... sexualité ? Peut-être, si payer ne consiste pas seulement à donner, mais aussi à consentir à perdre.

Mais si la « praxis de la théorie » signifie au contraire un travail de réinvention constante de la théorie derrière notre acte, comment s'absenter d'imposer des concepts théoriques dans nos interventions et nos interprétations, qui nous rendraient sourds au sujet ? Freud lui-même, pionnier, avait commis cette erreur au début – mais sa pratique n'était pas encore devenue doctrine.

« Que dois-je faire ? » Le devoir de l'analyste est un devoir d'interprétation. C'est ce que vise l'acte, si nous considérons le renouvellement constant du discours du psychanalyste comme ce qui place et déplace l'interprétation. Mais, justement, est-ce un faire ? Il serait bien, me semble-t-il, d'essayer d'articuler la psychanalyse avec le partage, proposé par Aristote, de toute activité humaine entre *theoria praxis et poesis*... Une formulation, soit que l'analyste doit « faire » l'analysant, proposée par Luciana Guarreschi¹³ lors des discussions préparatoires, devrait être détachée de toute connotation de force. Et c'est aussi notre chance, car l'interprétation n'est pas seulement du psychanalyste tant la parole analysante fait

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 92.

11. ↑ J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 232.

12. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit., p. 587.

13. ↑ Intervention de Luciana Guarreschi, lors de la soirée préparatoire au XIII^e Rendez-vous international de l'IF-EPFCL organisée par le Pôle Ouest de l'EPFCL-France le 24 avril 2025, et publiée dans *Mensuel*, n° 191, op. cit., p. 34-45.

également exister ce discours optionnel qui dépend des deux en question. C'est un point qu'il faut prendre en compte dans notre éthique, puisqu'il déplace le lieu d'intervention de l'analyste hors de la position de pouvoir.

Une preuve : à un moment où je réfléchissais de manière critique à l'usage de la théorie dans la pratique, lors d'une séance avec une analysante, j'ai senti que j'allais en dire trop – signe que je pensais déjà. Une analysante évoquait la compulsion à faire que ça aille mal et le confort et l'inconfort dans sa relation. « C'est confortable quand ça va mal ? », ai-je dit, réduction à la position typiquement hystérique. Elle a aussitôt rectifié : « Comme c'est inconfortable quand c'est bon ! » – disant ainsi ce que la castration signifiait pour elle.

Si la confiance accordée à un analyste diffère donc d'un lien de soumission, quel rôle l'éthique joue-t-elle dans l'affaire ? Et comment se rapporte-t-elle à l'usage que l'analyste fait de la théorie ? Je souhaite évoquer une contribution sur ce sujet faite par Alain Didier-Weill, lors du séminaire de Lacan, le 8 février 1977. Dans la vie, dit-il, « les gens qui vous inspirent confiance, comme on dit, c'est des gens que précisément vous sentez désirants, mais d'un désir qui à eux-mêmes reste, je dirais, *énigmatique, voilé* [...] ceux qui vous inspireront je dirais un jugement éthique éventuellement de méfiance c'est précisément des gens dont vous sentez que l'objet du désir ne leur est pas à eux-mêmes inconnu [...] c'est que *la voix du fantasme* est chez eux si forte qu'il n'y aurait comme pas d'espoir pour *la voix du S(A)*¹⁴. » Les répercussions de cette posture, souligne Didier-Weill, se reflètent dans l'usage que l'analyste fait de la théorie psychanalytique. L'analyste – celui qui se présente comme sachant toujours ce qu'il veut – qui n'a pas traversé cette « dépossession totale de la pensée » que peut atteindre l'expérience de l'analyse, peut entretenir la relation d'un « possédant » à la théorie psychanalytique. La comparaison est celle du rapport de l'Avare à sa cassette (formule employée par Lacan pour décrire le fantasme). Soit, imaginons : faire sortir des éléments théoriques, les remettre dans sa boîte, les garder intacts... Cette posture s'accompagnera, selon Didier-Weill, d'une tendance à souligner ce qui est « gagné » dans une analyse. Le problème qui en résulte concerne la position de l'analyste dans la cure. Pour cela, dit-il, ce qu'il perd est fondamental. Et ce qu'il perd est : la topologie du lieu à partir duquel il parle.

Je souligne que c'est, au contraire, exactement ce qu'il avait acquis comme analysant, et même dépossédé de la pensée. N'est-ce pas pour cela

14. ↑ A. Didier-Weill, dans J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 8 février 1977.

que Lacan demandait comment on pouvait jamais vouloir occuper ce lieu, et surtout après avoir poursuivi son analyse jusqu'au bout ? Rien ne devrait y être évident. Peut-être le fait de ne pas lâcher ce lieu à partir duquel nous parlons est-ce ce que nous continuons dans notre travail institutionnel, en pensant la psychanalyse et en en parlant...

En raison du titre de notre thème, je dirai également un mot de Kant. La question « Que dois-je faire ? » – une demande de repère moral – le conduit à une réponse universelle : l’impératif catégorique. Il fonde l’action sur la raison et le devoir : « Agis seulement d’après la maxime grâce à laquelle tu peux en même temps vouloir qu’elle devienne une loi universelle », tout en affirmant discrètement autre chose : l’urgence de se reconnaître comme être humain parmi les humains. Kant l’énonce encore plus clairement dans une autre formulation : « Agis de telle sorte que tu traites l’humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle d’autrui, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. »

À y regarder de plus près, ce principe d’humanité vise à nous libérer des aberrations subjectives que constituent la passion et le plaisir. Il offre une règle de conduite censée garantir la certitude morale. Mais cliniquement, il s’agit de plus qu’un problème philosophique – il peut tourmenter le sujet. Dans la névrose obsessionnelle, par exemple, la recherche incessante du « bon » critère de décision – et notamment en matière de plaisir et de désir – sert avant tout à éviter le risque d’un choix. L’idée kantienne de liberté – notion cruciale pour l’éthique – reviendrait ainsi essentiellement à être libre de la jouissance, libre de tout objet, dans ce qui oriente notre action. Ce principe, qui promet la certitude, semble dépourvu également de sujet et pourtant, nous y découvrons le sujet divisé : précisément par la voix dans sa tête, sa conscience comme voix-objet, si intimement liée au surmoi.

La nature équivoque de la liberté – divisée entre le sens négatif de se libérer de quelque entrave, et un sens positif de prendre la liberté de faire – est soulignée par Lacan dans « Kant avec Sade », car le projet de Sade conçoit la liberté comme liberté de jouir. La psychanalyse ne peut ignorer cette question, mais nous ne sommes ni libres de la jouissance, ni libres d’en jouir. Nous sommes contraints d’y répondre. C’est bien là que nous rencontrons un principe différent. En réalité, c’est une autre équivoque dans ce terme si pertinent pour l’éthique. Car un principe peut fonctionner comme règle, consigne, ou comme un commandement. En lien avec la loi, il ouvre l’univers de la sanction et de la punition. Mais dans le champ de la psychanalyse, à travers le plaisir lui-même, on découvre cet autre sens du principe : une loi plus proche des lois de la physique et de ses formules,

qui articulent une structure. Et Lacan nous en donne une qui concerne le désir et la jouissance : le fantasme.

Ainsi, il pose la question : lorsque nous parlons de l'éthique de la psychanalyse, allons-nous jamais plus loin que « cette recherche d'un guide, d'une voie dans quelque chose qui, au dernier terme, se pose en ceci : *que devons-nous faire pour agir d'une façon droite étant donné notre position, notre condition d'hommes* ¹⁵ ? » La réponse lacanienne : re-dire cette position, cette condition humaine ! En d'autres termes : en parler.

« Que dois-je faire ? » – vous connaissez la suite, elle a déjà été évoquée. « De ma pratique, tirer l'éthique du Bien-dire ¹⁶. » Faire dire en quelque sorte mais sans faire lui dire. Cela signifie, dans une première approche, que pour produire un analysant, ou mieux encore : une parole analysante, il nous faut nous distancier de la dimension de la suggestion.

« “Je ne te le fais pas dire.” N'est-ce pas là le minimum de l'intervention interprétative ¹⁷ ? », affirme Lacan dans « L'étourdit ». « Tu l'as dit, je ne te le fais pas dire » – cette formulation, qui joue sur l'expression française, est presque impossible à traduire : elle signale généralement un accord total avec ce qu'une autre personne a dit : tu l'as dit ! C'est toi qui l'as dit. Avec la subtile nuance qui ajoute un autre sens : personne ne t'a fait le dire. Ce qui importe alors dans toute interprétation analytique, ce n'est pas l'accord, mais l'empreinte du « tu l'as dit » – un effet de subjectivation pour l'analysant. Si c'est là l'objectif de l'analyste, doit-il s'abstenir de manifester son acquiescement ? Si acquiescement il y a, il n'est jamais de la personne de l'analyste. Une remarque de Lacan rappelle la « direction de la cure » : ce qui compte n'est jamais l'accord ni le désaccord avec une interprétation, mais la réponse dans le matériau qui suit ¹⁸. L'interprétation permet au sujet d'entendre son propre dire, laissant l'équivoque résonner. Une manière d'écouter, pour que l'analysant s'écoute lui-même.

Mais en quoi l'acte de dire constitue-t-il en soi une aventure pour le sujet ? C'est ce que tente de retracer la voie analytique, malgré le fait que « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ¹⁹ », qui oriente l'acte de l'analyste.

Parler, ça peut être difficile, drôle, impossible, source de malentendus – c'est une constante de l'expérience humaine. Mais comment retracer

15. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 28.

16. ↑ J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 541.

17. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 492.

18. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 595.

19. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 449.

l'oubli de ce fait existentiel d'un dire ? Revenons au début du langage – et à l'aventure de la demande. L'éthique de la psychanalyse nous pousse à explorer son sens inconscient, car c'est la demande qui est à interpréter. La demande prend sa racine dans le cri du bébé tel qu'il est interprété ; nous commençons tous la vie comme des êtres plus ou moins mal interprétés. Dans cette interprétation, quelque chose se perd : le réel du besoin, qui reviendra ensuite comme moteur du désir, impossible à articuler. Quelque chose se gagne aussi : un sens qui aliène le sujet, mais aussi la signification même d'une demande, en tant que demande de présence : « Où la vacuole est-elle véritablement créée pour nous ? Au centre du système des signifiants pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est ce qui est essentiellement lié à la symbolisation primitive qui est tout entière dans la signification du don d'amour²⁰. »

Lacan souligne l'entrée dans le langage par le dire de la demande, celui de l'enfant. Dans les premières années de la vie, ce n'est jamais seulement le sens de la demande, mais le fait même d'utiliser le langage, de nommer, qui prend vie dans la parole de l'enfant. Sous le don d'amour, peut-on ainsi envisager le nommer, l'acte de nommer par l'enfant, comme une demande, un commandement de la présence de l'Autre, en tant qu'Autre du langage, en tant que tel ? Par exemple, dans la répétition du jeu du *Fort-Da*.

Rapprocher la demande et l'acte de nommer met en lumière un aspect tout à fait singulier. (Je ne saurais trop insister sur la richesse du terme « demande » en français. Je regrette que nos traductions polonaises en atténuent tant la portée.) Dans ce même mot se rejoignent la requête, l'appel, la question et l'exigence, jusqu'à devenir un commandement de l'Autre. Quand on est appelé, on se sent convoqué, sommé – surtout si c'est par notre prénom. Ce n'est jamais indifférent pour un sujet d'être appelé ainsi : l'exemple le plus indivisible du nommer et de la demande. Nous voyons ainsi qu'une question, un appel peuvent se transformer en quelque chose de plus qu'une réponse – voire plus encore que leur contraire : en un impératif. Entre ces deux inclinations, celle de la question et celle du commandement, réside la subtile mais essentielle différence entre le désir et le surmoi. C'est là tout l'enjeu éthique de l'interprétation de la demande. Combien de fois est-ce le problème même de la névrose, où la dimension du désir du sujet se trouve étouffée par celle de l'idée du commandement, ou de ce qui ferait plaisir à l'Autre ?

La dimension d'aventure du dire de la demande se trouve évoquée, me semble-t-il, dans une comparaison étonnante que j'ai rencontrée un

20. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 179.

jour et que je trouve toujours aussi surprenante : mon aventure de lecture de Lacan²¹. C'est une aventure de l'humanisation dont l'enjeu est bien différent de chez Kant. Lacan compare l'entrée de l'enfant dans le langage, à travers le dire de la demande, à la structure d'un mot d'esprit. Un parallèle déroutant, car rien ne semble plus éloigné des premiers balbutiements d'un enfant que la finesse d'un trait d'esprit. Pourtant, ce qui compte dans cette comparaison, c'est précisément la fonction de la surprise. Lorsque Lacan évoque l'usage tâtonnant du signifiant par l'enfant, il fait résonner la dimension d'aventure dans l'écart entre ce qui est attendu et ce qui est rencontré. « L'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande²² », dit-il plus tard. Dans la demande que l'enfant formule, son intention lui devient opaque, car il est à la merci de l'interprétation de l'Autre, qui inscrit son dire dans un sens. Cette interprétation est contingente, possible seulement par la présence de l'Autre, nécessaire à sa reconnaissance. (Peut-être cela explique-t-il aussi pourquoi, dans les aventures amoureuses, l'on insiste pour transformer la rencontre contingente en une présence nécessaire.) Mais dans son dire, l'enfant éprouve aussi un certain plaisir – raison suffisante pour prolonger la jouissance d'emploi du signifiant, parallèlement au signifié qui en émerge.

Quant au mot d'esprit, il est d'abord la rencontre surprenante avec une limite d'incompréhension, où le non-sens, devenu énigmatique, engendre sa propre transgression vers le sens recherché. Le pas de sens est un point de bascule qui ouvre sur une autre traversée : celle de la transmission. Partons d'une observation simple : quand on veut être drôle, on ne veut pas se répéter, et on espère que le mot d'esprit inventé fera écho. Le *Witz* est une singularité – et pourtant destinée à résonner dans l'Autre. Lacan appelle la communion qui résulte de cette transmission – la plus humanisante – « le vin de la parole ». Il dit : « [...] il est toujours là, ambiant, dans tout ce que je raconte dès que je parle. » C'est une affaire de contingence, car le plus souvent « le vin de la parole se répand dans le sable ». Et encore : « C'est moi qui dois l'apporter²³ » – le pas du sujet y est impliqué. Mais le « pas » du sujet est ici également équivoque.

Avant le dire d'un mot d'esprit, les résonances des mots demeurent stockées dans le symbolique, le trésor non vivant du langage. Dans le dire comme moment de transmission, une communauté se tisse – une

21. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 117.

22. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 272.

23. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, op. cit., p. 117.

communauté « la plus humanisante ». Ce qui frappe, c'est que Lacan qualifie cette communion d'« absolument indésirable ». Le nouage du symbolique et d'un réel, de la parole, se fait par le sujet, par un « pas de sujet » du mot d'esprit. L'Autre symbolique en est le champ nécessaire, mais le sujet vise un Autre vivant, capable de jouissance, et donc barré. L'oubli « qu'on dise » concerne-t-il ce moment où, dans l'acte de transmission, le sujet devient Autre à lui-même – livrant, et donc perdant, quelque chose de sa jouissance ?

Dans l'articulation de la demande, la présence, la reconnaissance, qui font de toute demande une demande d'amour, sont nécessaires. Mais si cela était tout, il n'y aurait rien à interpréter dans la demande. Heureusement, ce qui est également nécessaire dans son articulation, c'est la présence même du langage, dans son usage. C'est là, dans le passage par la logique du langage, sa loi, ses paradoxes et ses surprises, que réside toute l'aventure.

Que « l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande » est un fait d'expérience. Pensons, par exemple, à un voyage à l'étranger : on ne connaît ni la langue ni les coutumes locales, et pourtant, il faut bien formuler des demandes. En suivant cette métaphore, espérons que, dans le voyage d'une analyse, le psychanalyste, s'abstenant de posséder la théorie sur la pratique, saura éviter de jouer le rôle du guide touristique, voire d'un colonisateur²⁴.

24. Alexandre Faure a développé cette idée lors des Journées nationales « L'aventure psychanalytique et sa logique », en novembre 2025.

L'AVVENTURE PSYCHANALYTIQUE ET SA LOGIQUE

Christophe Charles

Le « dire-vent » analytique : hissez haut pour l'aventure * !

Peut-être était-ce la deuxième ou la troisième rencontre avec celui qui, il ne le savait pas encore, allait devenir son analyste pendant de très nombreuses années. On en était aux premiers instants de la rencontre, entretiens préliminaires comme on dit. Il avait fait un rêve la veille du rendez-vous. C'était un rêve formidable, dont il n'était pas peu fier, car il lui semblait qu'il pouvait correspondre aux attentes de l'analyste et que ce rêve si explicite indiquait, à son avis, la direction à prendre pour la navigation à venir. Maître à bord de son discours, il était impatient de quitter le port pour partir à l'aventure et enfin apprendre à naviguer. Il attendait juste que l'analyste monte à bord.

Mais patatras ! il n'a fallu que quelques minutes pour qu'un lapsus le saisisse et le laisse sans voix, honteux par ce qui pouvait s'entendre dans ce qu'il venait de dire. Silence massif, l'angoisse surgit. Quelle déconvenue !

L'analyste n'a rien dit ou si peu ; il a juste dit sur un ton banal, voire anodin, de façon monocorde « Eh bien ça alors... » et puis il s'est levé, indiquant que la séance était terminée... Non seulement le bateau n'avait pas largué ses amarres, mais il semblait avoir coulé dans le port ! Qu'avait-il voulu dire dans sa barbe, avec : « Eh bien ça alors » ? Était-ce une interrogation ? Une surprise ? Une satisfaction ? Un ennui ?

Le lapsus avait surgi et pulvérisé la belle mécanique d'un discours bien huilé. Que faire de ce lapsus ? S'il avait fait ce lapsus ailleurs que dans un cabinet de psychanalyse, il aurait pu s'en sortir à moindres frais... Mais quelque chose avait surgi dans la réponse énigmatique de l'analyste qui le plongeait dans une intranquillité anxieuse.

* ↑ Texte présenté lors de la journée préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL « L'aventure psychanalytique et sa logique », à Aix-en-Provence, le 18 octobre 2025, organisée par le Pôle Provence-Corse.

« Mais que diable allait-il faire dans cette galère », répète à l'envi Géronte dans *Les Fourberies de Scapin*, où le comique de répétition, cher à Molière, provoque le rire du public, à partir du dévoilement sur la scène d'une partie de son fantasme et de sa division de sujet. Avec Molière, les choses sont dites et entendues comme il se doit et c'est cela qui fait rire le public. Lui seul Géronte ne sait pas qu'il est ridicule et qu'il est terriblement nu.

Le lapsus avait fait monter sur scène celui qui désormais ne pouvait plus jouer son rôle de la même façon au risque de devenir le Géronte de la farce. Si le lapsus en avait trop dit, la réponse de l'analyste n'en disait pas assez ! Aux dits énigmatiques du lapsus répondait quelque chose de tout à fait énigmatique, quelque chose d'à peine marmonné, même pas une phrase, rien d'explicite, qui le laissait soufflé sur place. Deux énigmes donc, qui plongeaient le sujet dans un questionnement agité.

Au-delà des dits du lapsus et de la réponse faite par l'analyste dans sa barbe, un vent nouveau avait soufflé, brutal et glacé, que le futur analysant ne pouvait méconnaître. Rien n'avait été vraiment dit de façon explicite, ça avait juste eu le mérite d'être dit. Lacan opère une radicale différence entre les dits de la communication, de la compréhension et du sens, et le dire qui les soutient, qui pousse à dire, noyau désirant de la parole qui n'a de fonction que du fait de dire.

Dans une analyse, « dire c'est autre chose que parler », précise Lacan en 1977 dans son séminaire *Le Moment de conclure*¹. Contrairement à Géronte qui ne sait ce qu'il dit et comment il le dit, ce qui est le ressort du comique de situation, ici à ce moment-là de la rencontre, rien de comique, ça ne rit pas, c'est du sérieux. C'est au contraire en montant sur scène qu'il cesse de faire le pitre de sa névrose, bas les masques !

Il a fallu du temps à l'analysant pour qu'il se fasse à son symptôme et qu'il entende dans la bêvue du lapsus sa dimension comique. Il a fallu beaucoup de temps, celui d'une cure en plusieurs tranches, pour que le comique de répétition puisse être déconsidéré de sa valeur de jouissance et que l'analysant puisse en rire plus librement, enfin dégagé du « Que diable allait-il faire dans cette galère ! ».

Ce temps long de la cure, qui dégage le sujet de la tragi-comédie de sa répétition vers un rire plus léger, n'a pu être possible que parce que quelque chose a soufflé régulièrement sur les braises du symptôme non pas pour l'éteindre, mais au contraire pour en vivifier le brûlant du bois dont il se chauffait. Qu'est-ce qui soutient ce temps long de la cure ? Pourquoi, une

1. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.

fois soulagé des embarras de la névrose ordinaire, le sujet ne quitte-t-il pas l'embarcation analytique pour poursuivre sur la terre ferme son chemin ?

Lacan souligne dans l'« Ouverture à la section clinique² » à Vincennes, le 5 janvier 1977, que cette production des dits, ce n'importe quoi qui passe par la tête, ne vient pas de n'importe où. Je le cite : « Qu'est-ce que la clinique psychanalytique ? Ce n'est pas compliqué. Elle a une base – C'est ce qu'on dit dans une psychanalyse. » Il poursuit : « On se propose de dire n'importe quoi, mais pas de n'importe où – de ce que j'appellerai [...] le *dire-vent* analytique. » Lacan, on le sait, aime les jeux de mots et les néologismes, mais ce n'est pas anodin, et si cela peut prêter à sourire, c'est aussi pour faire entendre, par l'équivoque ou la dissonance, un ailleurs au bien entendu, une ouverture quant au sens toujours un peu bête.

Pourquoi parle-t-il de « *dire-vent* » pour interroger la clinique psychanalytique ? Y a-t-il un dire spécifique à la situation analytique ? Un dire qui ne pourrait se spécifier que sur le divan et qui dès lors, hors dispositif analytique, ne serait d'aucun effet car non interprété ? Tout comme le lapsus ne prend sa réelle dimension de formation de l'inconscient qu'une fois entendu par un analyste, peut-on considérer que ce serait uniquement sur un divan, dans cette unité de lieu et de temps, que le souffle du dire aurait sa véritable fonction d'énonciation ?

On y entend le vent qui souffle qui permet que ça vole. Le vent emporte avec lui les paroles de l'analysant au gré de ses associations libres. Mais d'où vient le vent ? Le vent pousse à la production des dits. Il pousse à ce que ce soit juste dit. L'accent est ainsi mis non plus sur ce qui est produit, mais sur le fait qu'il y ait une production. Lacan précise plus loin dans son article que ce qui permet qu'il y ait du vent, c'est le dispositif analytique, car du seul fait qu'il soit couché (sur un divan), l'homme est amené à faire « toutes sortes de déclarations³ ». Il poursuit : il « a l'illusion de dire quelque chose qui soit du dire, c'est-à-dire qui importe dans le réel⁴ ».

Cette illusion de dire pourrait faire penser qu'il suffit de venir bien régulièrement à chaque séance pour que la cure opère. Faire toutes sortes de déclarations pourrait donc suffire ! Cela arrive souvent au cours d'une cure. On vient juste pour dire et puis on repart... jusqu'à la prochaine séance. « Illusion de dire », dit Lacan. L'illusion est à entendre ici dans le registre de l'imaginaire.

2. ↑ J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, Paris, Navarin, 1977, p. 7.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ *Ibid.*

Le dire-vent pourrait alors s'écrire avec un « a » : un dire-vantard. « Faire des déclarations », cela va dans ce sens. Il peut y avoir du vantard dans la cure, côté analysant qui vient faire ses déclarations, et aussi parfois côté analyste qui pourrait se laisser embarquer en prétendant bien mener ses cures ou bien maîtriser son sujet. Cette vantardise évoque la jouissance du blabla, et alors il n'y a pas de limite au dire-vantard, si un acte, un dire de l'analyste ne vient y mettre un terme, ne vient couper dans la course éperdue au sens. L'illusion serait qu'il suffit juste de venir dire. C'est un dire adressé à l'analyste et qui, par essence, doit être interprété. S'il manque un dire de l'analyste qui coupe et recadre, le dire vantard de la cure est sans cap.

Pour que le dire-vent – avec un « e » – garde son efficace, il faut l'acte de l'analyste, sous-tendu par son désir d'analyste. Pas de cap sans un acte de l'analyste, dont Lacan nous dit qu'il n'y est pas en tant que sujet, acte preste qui fait mouche et ne se calcule pas, et dont l'efficace se mesure dans l'après-coup.

Je propose que le « Eh bien ça alors » de l'analyste a fait interprétation du seul fait qu'il était émis, alors même qu'il ne disait rien, et a permis de mettre en fonction le dire-vent plutôt qu'un dire-vantard. Il y a un rapport intime d'ajustement et de bonne tension entre le dire-vent de l'analysant et la bonne prise au vent orientée par le désir de l'analyste. La direction de la cure, qui est de la responsabilité de l'analyste, consistera à bien barrer le bateau afin que le vent du dire ne cesse de gonfler les voiles dans la bonne direction.

Mais comment considérer l'ensemble de toutes ces déclarations, de tous ces dits dans une analyse ? Lacan précise un peu plus loin dans le même article : « La clinique psychanalytique consiste dans le discernement de choses qui importent et qui sont massives dès qu'on en aura pris conscience⁵. » Pas tous les dits ne se valent, il s'agit d'opérer avec discernement. Dis/cerne/ment. Voilà un signifiant bien choisi pour bien faire entendre ce qui est mobilisé dans une cure. L'association libre chère à Freud pousse à la production de dits, sans discernement ni jugement daucune sorte.

Ici, Lacan propose qu'on opère, au sens chirurgical, une découpe dans l'ensemble des dits, un cerne autour des dits. Dit/cerne/ment. Le dire produit des dits à la volée et il s'agit d'en cerner le sens. Le dit tourne autour, il cerne, et ça ment sur le réel de ce qui est visé dans le dire. C'est du pur Lacan ! On est au cœur de ce qui est attendu dans une analyse.

5. *Ibid.*

L'opération de ce cernement du dit, c'est, me semble-t-il, le gain de savoir qu'on peut obtenir dans une cure en isolant certains signifiants maîtres du sujet, massifs dès que ce dernier en aura pris connaissance. C'est massif, car cela touche à la façon dont chaque sujet se débrouille avec le langage, comment cette aspiration à exister pour l'autre le pousse à dire et à demander, comment il est vivant du fait d'un dire. C'est massif, car non prédictible et non reproductible. Et ça fait masse pour le sujet au sens où il en est saisi. Discerner, c'est entendre la particularité propre à chacun de se débrouiller avec sa langue intime, avec ses mots, sa façon de mâchonner, de bredouiller la langue.

Quelques mois plus tard, en novembre 1977, dans la première leçon de son séminaire *Le Moment de conclure*⁶, alors que Lacan est à la fin de son enseignement, il reviendra sur ce qui se dit dans une analyse pour qualifier la psychanalyse d'une pratique de bavardage, ce qui de prime abord est plutôt trivial, voire méprisant et dévalorisant. Je le cite : « Aucun bavardage n'est sans risques. Déjà le mot "bavardage" implique quelque chose. » Le bavardage « met la parole au rang de baver ou de postillonner. Elle la réduit à la sorte d'éclabouissement qui en résulte ».

Pourquoi Lacan parle-t-il de bavardage ? Est-ce une façon de dévaloriser ce qui se dit dans une analyse ? Peut-être y a-t-il une petite pointe à l'endroit des analystes pour en rabattre du côté de leurs élucubrations et de leurs prétentions à comprendre ? Mais probablement, ce que vise Lacan, si on se réfère à son enseignement, c'est cette dimension de bavardage dans le fait de parler, car prendre la parole, c'est toujours faire l'expérience de l'inadéquation des mots avec les choses. Ça bave et tombe toujours à côté.

Il faut cracher et postillonner pour exister au champ de l'Autre ! Ce dire d'existence est fait de postillons et de bave. C'est avec ça qu'on s'humanise. Donc ce « bavardage » dont parle Lacan, non seulement n'est pas une déconsidération de la pratique de la cure, mais au contraire est une façon de mettre l'accent sur ce qui est en jeu, dès lors qu'on s'adresse à un analyste. C'est une aspiration à exister, ça touche au pourquoi on parle de telle ou telle façon, de telle ou telle chose de la façon dont on est affecté, et ça renvoie à ce qui ne se dit pas dans la parole, qui reste en dessous, oublié, et qui se jouit dans la demande faite à l'autre.

C'est avec ça qu'on arrive chez un analyste, il faudra se coltiner séance après séance toute cette difficulté à tenter de dire le plus justement possible la vérité de son symptôme et de sa jouissance... Mission impossible.

6. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, op. cit.

C'est à partir de cette dimension d'impossible que l'interprétation de l'analyste opère. Elle vise à dévoiler la dimension de jouissance contenue dans le symptôme, du fait qu'il pâtit du langage. Si l'interprétation peut faire mouche, elle vérifiera dans l'après-coup comment le sujet a pu mobiliser autrement cette jouissance au profit d'un désir inédit, témoignant qu'une cure analytique est une cure qui touche au métabolisme des jouissances au profit d'un allègement du côté de la vie.

Peut-être l'aventure pour un analysant est-elle dans cette possibilité, inouïe, d'entendre, par le frottement du vent de son dire dans la voile du désir de son analyste, quelque chose de cette expérience première, de cette mise au monde, de ce qui l'a rendu vivant ?

Luis Izcovich

L'agalma, à l'entrée et à la sortie *

Dans le séminaire *Le Transfert*, Lacan se réfère aux *agalmata* en rapport avec *Le Banquet* de Platon, et notamment à leur dimension phallique. Ce sont ces images dont l'extérieur représentait un satyre ou un silène, et l'intérieur, des choses précieuses emboîtées dedans. Ces petits silènes servaient de boîtes à bijoux ou d'emballage pour offrir des cadeaux. Il s'agit selon la formule de Lacan de pièges à dieux, avec lesquels on peut attraper l'attention divine. L'*agalma* fonctionne donc comme ce qui permet de croire à un grand Autre qui cache un savoir précieux. Donc, l'analyste, comme Socrate, sait qu'au niveau du *a*, la question n'est pas celle de l'idéal, et il ne peut que penser que n'importe quel objet peut remplir ce vide. Il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre, et c'est là-dessus qu'est centré le désir de l'analyste.

Pour Alcibiade, Socrate ressemble au silène qui contient à l'intérieur des simulacres – des *agalmata* – de divinité. Ici, il y a une subversion du sens commun de ce mot : l'*agalma* n'est pas la belle image, l'image divine en son ornement. Au-delà d'elle, au-dedans, il y a des bijoux, des *agalmata*. L'*agalma* représente l'objet du désir énigmatique qu'on ne perçoit pas dans une image, mais qui la rend pourtant désirable.

Venons-en au transfert. Dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », Lacan pose que le transfert est au commencement de l'analyse. Et il reprend ce qu'il avait avancé au sujet de l'*agalma* car il pose que l'analyste sait que c'est à partir de ce qu'il présente de vide, à partir de ce qu'il n'a pas, que surgit cette apparence qui fait miroiter, au regard de l'analysant comme Socrate à l'égard d'Alcibiade, les *agalmata*. Pour reprendre le séminaire *Le Transfert*, c'est cela, finalement, le vide au-delà du plein de l'*agalma* du transfert. C'est là que réside la fonction de

* ↑ Texte présenté lors de la journée préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL « L'aventure psychanalytique et sa logique », à Aix-en-Provence, le 18 octobre 2025, organisée par le Pôle Provence-Corse.

l'agalma entre l'aimant et l'aimé, entre l'*érôn* et l'*éroménos*. L'aimé, Socrate, a quelque chose de précieux en lui, mais, en même temps, il ne sait pas ce qu'il a, et c'est ce qui fait son attrait. Lacan rapproche le non-savoir de Socrate, constitué comme un appel au vide au centre du savoir, de la place de l'analyste.

C'est un point très sensible dans l'analyse des névrosés : au moment où ils élaborent un point en rapport avec leur castration, on peut parfois repérer une tendance à récupérer le manque phallique dans l'élaboration suivante, et c'est là que l'analyste a à maintenir le vide pour laisser la place à la castration et à la vacillation du sujet. Chez l'hystérique, on peut dire que *l'agalma* concerne le manque-à-être : comment se vouer au manque-à-être, comment le faire briller d'une enveloppe phallique. On a ici une démonstration de la chute des idéaux du père, du vidage des *agalmata* qu'il recèle, à travers la figure du père de la dérision, de l'ordre subverti, de l'abject, de l'obsène, de la canaille, la légitimité du père n'étant qu'un leurre. C'est cela, finalement, le vide au-delà du plein de *l'agalma* du transfert.

Dans *Le Banquet*, Lacan a trouvé cet objet caché à l'intérieur, et qui est radical pour le ressort de l'amour. *L'agalma* est donc un objet caché qui provoque l'amour. Autrement dit, l'Autre, en l'occurrence Socrate, recèle un objet caché à l'intérieur et qui provoque l'amour. Et cet objet précieux, cet *agalma*, révèle également la structure fondamentale du désir. C'est la rencontre de l'autre en tant qu'image dans le miroir, en tant qu'autre moi-même, avec cet objet qu'est *l'agalma* qui constitue un autre Autre, un autre différent. Un objet peut prendre ainsi par rapport au sujet cette valeur essentielle qui constitue le fantasme fondamental. Comment se fait-il que l'Autre auquel est adressée la demande d'amour provoque aussi le désir ? L'Autre dont il est question alors n'est plus du tout notre égal, et c'est pourquoi Lacan l'écrit avec un grand A. C'est un Autre différent, un Autre bien humain, ce n'est pas qu'un lieu, trésor du signifiant, mais c'est un Autre qui représente ce lieu, qui en est le représentant, le porteur. *L'agalma* s'incarne sur un objet nouveau qui évoque la trace d'un objet du passé.

Le transfert est, dans cette perspective, d'une part, la marque de la présence du passé et, d'autre part, ce qui est susceptible d'être maniable par l'interprétation. Pour revenir à *l'agalma* et à ses effets : ils concernent l'amour et le désir. Le maniement concerne cette dimension : c'est en gardant l'écart entre la demande d'amour et le désir que l'analyste soutient le désir de l'analysant.

À partir de là, surgit la question de ce que Lacan entendait par le maniement de l'objet *a*.

Déjà dans le séminaire *Le Transfert* il posait que l'analyste n'a pas à répondre, n'a pas à faire de nous son objet, mais « il a la fonction de sauver notre dignité de sujet, c'est-à-dire de faire de nous autre chose qu'un sujet soumis au glissement infini du signifiant¹ ». Il convient de remarquer que c'est déjà dans l'autre que petit *a*, *l'agalma*, fonctionne. Du seul fait qu'il y a transfert, l'analyste est impliqué dans la position d'être celui qui contient *l'agalma*, l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet comme lié, conditionné par ce rapport de vacillation du sujet que nous caractérisons comme constituant le fantasme fondamental. Donc, la logique analytique est essentiellement corrélée à la place de l'objet *a*, à sa localisation du côté de l'analyste et à son devenir dans la cure.

On comprend ainsi la proposition de Lacan selon laquelle l'analyste n'est entendu que du point où il porte le transfert. *L'agalma* en effet n'a pas de consistance signifiante, autrement dit, désirer l'Autre, ce n'est jamais désirer que *a*. Or, non seulement l'analyste n'a pas à s'identifier à l'Autre de l'amour, il doit en déchoir, mais avant tout le ressort fondamental de son opération est de maintenir la distance entre I et *a*, l'élément séparateur. On saisit ainsi que l'amour dans la névrose peut voiler *a*.

Reprendons ainsi la proposition de Lacan introduite dans son séminaire *Le Transfert* : « Au commencement de la psychanalyse il y a l'amour². » À quoi sert l'amour de transfert ? Tout d'abord à ce que le sujet aime son inconscient. Donc le transfert est condition d'émergence de l'inconscient.

Considérant ensuite le courant pulsionnel, Lacan fait valoir qu'au-delà de la demande d'amour, il existe un autre aspect de la demande qui concerne non plus le champ du narcissisme, mais celui de la jouissance. Il s'agit cette fois de la dimension d'une demande beaucoup plus radicale, mettant en jeu la pulsion, une pulsion qui va « quêter » silencieusement du côté de l'Autre un objet à jouir. On peut saisir ce mouvement de la pulsion, par exemple, dans la tentative faite pour obtenir de l'Autre un regard ou une voix. Il y a là l'idée que la pulsion vient voler, arracher à l'Autre un objet à jouir. Cette quête silencieuse se manifeste comme recouverte et véhiculée en même temps par la parole d'amour, dit Lacan. Derrière le « je t'aime » de la parole d'amour, se trouve mis en œuvre beaucoup plus foncièrement un « Je te consomme ». Lacan le formule ainsi : « Je t'aime, mais, parce qu'inexplicablement j'aime en toi quelque chose plus que toi – l'objet petit *a*, je te mutile³. »

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 202-203.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 241.

Le désir de l'analyste comme désir averti veut dire au moins ceci : qu'il ne doit pas se laisser prendre par cette tromperie de l'amour, car une autre dimension est à l'œuvre, plus cachée mais nécessaire à faire émerger la dimension pulsionnelle. Elle n'est pas sans rapport avec les symptômes dont le patient se plaint, et il y a tout lieu d'essayer de la cerner.

Elle met en évidence le fait que l'analyste n'est pas seulement objet du transfert par la supposition de savoir mais en tant qu'il incarne l'objet *a*, que l'analysant situe du côté de l'analyste. L'analyse n'est pas qu'une expérience épistémique. Il y a également une dimension pulsionnelle de l'aventure analytique. L'analyste prête son corps, non pas pour la satisfaction mais pour que le sujet fasse le tour, le détour, autour de l'objet de satisfaction sans la satisfaction.

Dans *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan explicite le rôle que joue le savoir dans le transfert en faisant un détour par la question de la croyance en Dieu. Dieu est en effet, par excellence, le sujet supposé savoir. En matière de religion comme pour la philosophie, Dieu est toujours mis à la place du sujet supposé savoir. Avec Descartes, le sujet supposé savoir, c'est Dieu. Pour que sa théorie fonctionne, Descartes a besoin d'installer un Dieu garant des vérités éternelles. C'est un Dieu qui assure une rationalité en toute chose, que tout événement a sa raison, qui installe une garantie et un rapport de bienveillance par rapport au savoir⁴. La référence que fait Lacan à Dieu pour introduire cette question vient là pour nous montrer que cette croyance en Dieu comme sujet supposé savoir est une nécessité de structure. Nous sommes toujours prêts à installer quelqu'un à cette place. Il faut absolument qu'il y ait quelqu'un qui sache. Le sujet supposé savoir est « une fonction », qui requiert la présence de l'analyste mais en tant qu'il présentifie la dimension d'un tiers. L'analyste ne peut pas se prendre pour le sujet supposé savoir. Il doit faire en sorte de faire exister la fonction. C'est ce qu'indique Lacan avec l'idée de la supposition de savoir en position tierce, soit ni du côté de l'analysant, ni du côté de l'analyste, mais entre les deux.

Quant à l'amour de transfert qui surgit en même temps, il comporte une dimension de tromperie, car il vise à masquer la réalité sexuelle qui émerge dans la cure. L'analyste n'est pas seulement celui qui présentifie le sujet supposé savoir, mais il est objet, objet cause, il se loge dans le fantasme du sujet et opère en causant le désir. Dans cette perspective, ce n'est pas l'analyste comme déchiffreur de l'éénigme de l'inconscient. La logique en jeu n'est pas seulement la logique du signifiant, mais aussi la logique

4. *Ibid.*

de l'objet. C'est l'analyste partenaire sinthome. Cette logique ne concerne pas seulement l'instauration de l'analyste comme sujet supposé savoir, mais aussi la production d'un nouage entre la réalité sexuelle de l'inconscient et l'analyste comme partenaire de l'analysant.

Dans l'aventure analytique, le sujet est dès le départ en position d'indétermination, liée à son manque-à-être car l'objet est perdu. L'analyste est celui qui vient le compléter. Dans ce sens, il y a un couple. L'analyste incarne l'objet de satisfaction sans le donner à l'analysant.

On constate que l'analyste sinthome, c'est l'analyste non pas comme sujet supposé savoir, mais comme objet cause du désir mais aussi supposé incarner l'objet de satisfaction. C'est vérifiable notamment dans certains cas d'analyse où l'éternisation du transfert est un effet d'une satisfaction transférentielle. Or l'analysant est supposé en fin de parcours récupérer l'objet et le désir de l'analyste est de soutenir la hâte de fin. On peut dès lors saisir que non seulement l'analyste n'a pas à s'identifier à l'Autre de l'amour, mais il doit en déchoir. C'est ce qui explique que tout le ressort fondamental de son opération est de maintenir la distance entre *I* et *a*, l'élément séparateur.

On peut alors affirmer que de même que Lacan a posé l'analyste complément de l'inconscient, et également complément du symptôme, il pose le partenaire comme complément d'objet de satisfaction, c'est l'analyste sinthome. Un lien constant est ainsi posé, il concerne le manque à être du côté de l'analysant, l'être du côté de l'analyste.

Venons-en à la fin de l'aventure analytique. La passe a valeur d'*agalma*. Celui qui fait la passe considère que son expérience analytique relève de l'*agalma*.

Abordons l'autre pôle de l'expérience analytique où Lacan reprend l'expression de Thomas d'Aquin « *sicut palea* », qui signifie en latin « comme du fumier » ou « comme de la paille ». Cette expression est célèbre pour avoir été la réponse de Thomas d'Aquin à la fin de sa vie concernant l'ensemble de son œuvre, qu'il considérait comme ne valant plus rien en comparaison de ses visions mystiques. Lacan dans sa « Note italienne » adressée en 1973 au groupe italien avance : « Qu'il sache comme étant de lui ce que je ne savais pas de l'être du savoir, et qui a maintenant pour effet que ce que je ne savais pas est de lui effacé. »

« C'est lui faire la part belle de ce savoir peut-être imminent, au plus aigu, que ce que la destitution subjective en cette chute masque la restitution où vient l'être du désir, de se rejoindre, à ne s'y nouer que d'un seul

bord, à l'être du savoir⁵. » *L'agalma* qui faisait briller l'objet du fantasme n'opère plus et fait déchoir le sujet de son fantasme. Le reste est donc nettoyé de cette brillance de l'enveloppe phallique pour laisser la place à la cause du désir.

5. ↑ J. Lacan, « Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Ornicar ?*, n° 13, collection Analytica, volume 8, avril 1978. Et dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 575-591.

MARGINALIA

David Bernard

Les femmes ne mangent pas

« “Être admis”, disait Lacan, est toujours être admis à une table bienfaisante¹. » Par cette phrase, il commentait alors avec ironie la façon dont le capitalisme américain entendait, dans ses velléités de conquêtes, imposer aux peuples son mode de jouissance. Que Lacan ait choisi la métaphore de la table laissera entendre que depuis toujours celle-ci est également un lieu de pouvoir. Être admis à la table des « grands » supposera de consentir à consommer sans reste ce que dans l'assiette l'Autre aura servi, pour notre plus grand Bien. Pas de groupe qui autour de la table n'affirme le prestige de son unité, sans exiger de chacun·e de se tenir correctement, et de dire merci. Trump en donnait en septembre dernier un exemple saisissant, ayant réuni autour de lui pour un dîner à la Maison blanche les P-DG des plus grandes entreprises d'intelligence artificielle et de technologie. Nous y verrons chacun rivaliser de flatteries pour remercier Trump de son invitation et de son soutien à l'innovation.

Il y a donc un « prestige de la table² ». Macbeth, offrant un festin à ses vassaux : « Vous connaissez vos rangs, asseyez-vous³. » Pour autant, pas de table de roi qui ne s'organise sans lister aussi, plus secrètement, ceux et celles qu'il ne faudrait pas inviter. Lacan aura montré qu'un cercle ne se referme qu'à se fonder d'une exclusion première. La table, à se constituer comme cercle de pouvoir, ne sera pas sans effet de ségrégation. Lauren Malka,

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, Paris, Le Seuil, 2023, p. 317.

2. ↑ M. Jeanneret, *Des Mets et des mots*, Paris, José Corti, 1987, p. 52.

3. ↑ Cité par M. Jeanneret dans *Des Mets et des mots*, op. cit., p. 47.

dans son ouvrage intitulé *Mangeuses*, aura alors démontré comment, dans l'histoire, les femmes en auront été exclues. Elle en précise les raisons, dont celle-ci : un soupçon est depuis toujours porté sur le trop de plaisir qu'elles pourraient y prendre. Roland Barthes l'avait relevé : « Dans l'immense mythologie que les hommes ont élaborée autour de l'idéal féminin, la nourriture est systématiquement oubliée ; on voit communément la femme en état d'amour ou d'innocence ; on ne la voit jamais manger : c'est un corps glorieux, purifié de tout besoin. Mythologiquement, la nourriture est affaire d'hommes ; la femme n'y prend part qu'à titre de cuisinière ou de servante ; elle est celle qui prépare ou sert, mais ne mange pas⁴. »

Il est entendu de longue date que la cuisine va au-delà du besoin, qu'elle vise aussi le plaisir et que, telle la jouissance, elle *abuse* les corps. Platon déjà, rapporte Michel Jeanneret, avait indiqué comment l'art du banquet devait permettre, autant que de contrôler le plaisir, de ne pas lâcher simplement la bride au désir. La dérive devra être contrôlée : « juste de quoi frôler l'ivresse, sans y succomber⁵ ». L'art de la politesse et des bonnes manières, apparu au XVI^e siècle avec Érasme, en prendra le relais. « La combinaison d'un couteau, d'une cuillère et d'une fourchette par personne⁶ » interdira désormais de toucher la nourriture avec les mains. Pas touche ! La *main* ne sera plus que l'agent de la belle *manière* et du savoir-vivre. La gastronomie, théorisée par Grimod de La Reynière au XIX^e siècle dans son *Almanach des gourmands*, finira de hisser l'objet à la dignité de la chose. L'art de la gastronomie permettra de « gracier [...] la figure [...] du glouton⁷ », pour consacrer la figure du savant gourmet. « La gourmandise quitte [...] le monde bestial associant le ventre au bas-ventre, pour "s'élever à la flatteuse association palais-cerveau⁸". » Il

Le plus grand outrage que l'on puisse faire à un gourmand, écrit Grimod de La Reynière, c'est de l'interrompre dans l'exercice de ses mâchoires.

Cité par
L. Malka,
dans *Mangeuses*

4. ↑ R. Barthes, cité par L. Malka dans *Mangeuses*, Paris, Points, 2025, p. 107.

5. ↑ M. Jeanneret, *Des Mets et des mots*, op. cit., p. 62.

6. ↑ *Ibid.*, p. 53.

7. ↑ L. Malka, *Mangeuses*, op. cit., p. 98.

8. ↑ *Ibid.*

y a désormais un *savoir* bien manger⁹, mais qui restera réservé aux hommes. Il n'y a de gastronome et de bon vivant qu'au masculin. La gourmandise des femmes, de même que celle des enfants, est suspecte.

Dans *Les Malheurs de Sophie*, commente Lauren Malka, il s'avérera ainsi qu'une petite fille modèle doit à la fois ressentir la gourmandise et la réprimer, « dévorer des yeux la nourriture tout en restant sur sa faim. Sa mère, qui fait sans arrêt défiler sous son nez les tentations les plus intenables [...] la punit sévèrement pour y avoir succombé en secret. Une bonne leçon pour les méchantes petites filles du monde entier. "Elle était gourmande, elle est devenue sobre", annonce la comtesse de Ségar au début de l'histoire¹⁰ ». Mais plus largement, écrit l'autrice, « dans la mythologie, la littérature, le cinéma, les hommes mangent, dévorent, gloutonnent. Ils musclent leur fraternité autour de grandes bouffes, de banquets. Les femmes ? Elles ne mangent pas. Aucun roman ni aucun film célèbres ne les réunissent autour de tablées. La sororité s'émette à chaque siècle en conseils et astuces pour briller aux fourneaux, rester "appétissantes" et, surtout... ne pas manger. Il y a, dans un coin de notre tête, Ève croquant une pomme qui se retrouve condamnée, en une bouchée, à servir le désir masculin. Et de l'autre, le souvenir universel d'une grand-mère aux bras grands ouverts distribuant les litres d'amour dont regorge sa soupière. [...] Manger ? Ce n'est pas au programme. Sauf, bien sûr, si cela reste discret et ne laisse aucune trace sur le corps. Toute femme qui aurait l'audace de déborder, même un peu, sera sanctionnée¹¹ ». Remarquons que « régime » dérive du latin *regimen*, qui signifie « direction, gouvernement ».

Ainsi donc, qu'est-ce qui dans le corps des femmes serait à gouverner et à réduire à la minceur d'un signifiant ? Lacan aura dit quelques mots de la gourmandise, et pas des moindres. Il y verra une des incarnations possibles de

9. ↑ Je dois cette remarque à Mariam Kanbar, étudiante en master 2 de Psychopathologie, à l'université Rennes 2

10. ↑ L. Malka, *Mangeuses*, op. cit., p. 41.

11. ↑ *Ibid.*, p. 16.

Une étude affirme que la peur de grossir, qui affecte une majorité de jeunes filles, dépasse, chez elles, celle de développer un cancer du sein.

L. Malka,
Mangeuses

l'absolu du désir, et la façon dont celui-ci peut élire entre tous un objet, le faisant à nul autre pareil, pour feindre d'y trouver son *nec plus ultra* (« rien au-delà », dira la traduction française). Aimer d'une gourmandise est aimer « quelque chose, ça, spécialement¹² ». La belle bouchère nous aura aussi appris que d'une gourmandise, il pourra être fait astuce, pour jouer quelque stratégie de désir dans le rapport à l'Autre. Pas rien donc que cette figure du désir ait été reconnue comme l'un des péchés originels, surtout à l'endroit des femmes. Ne serait-ce pas par crainte, en effet, qu'elles ne finissent par déborder, et troubler de leur jouissance le discours du maître si appliqué à ce que chacun, et surtout chacune, reste à sa place ? « Une femme doit rester à sa place¹³ », ironisait Lacan à propos des lettres du jeune Freud à sa fiancée. Resterait à en mesurer les conséquences sous le discours capitaliste, qui par le *business* des régimes, ne manquera pas d'entretenir une autre gourmandise, surmoïque celle-ci. Telle adolescente, qui disait ne plus avoir de problème avec son poids, confiait à Lauren Malka ceci : un régime, « c'est un peu comme une histoire d'amour terminée. On peut tenter de rafistoler la relation, mais ce n'est plus pareil. Aujourd'hui, je suis incapable de manger un aliment sans le peser à la main ou sans calculer de tête les calories qu'il contient. Donc même en essayant de ne plus y penser, je culpabilise à chaque fois que je mange¹⁴. »

12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 255-256.
 13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 136.
 14. ↑ L. Malka, *Mangeuses*, op. cit., p. 145.

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*
de rédiger une brève (une demi-page maximum)
sur un point qui a retenu leur attention
dans un des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanien.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanien.com

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom : _____

Prénom : _____

Adresse : _____

Tél. : _____

Mail : _____

Je m'abonne à la version papier : 108 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Pour les numéros de l'année en cours : 12 € (frais de port compris).

Du n° 4 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros antérieurs à ceux de l'année en cours : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 4,35 € - 2 ou 3 exemplaires : 6,51 € - 4 ou 5 exemplaires : 8,27 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France : www.champlacanienfrance.net