

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 [éthos] – ἦθος [êthos]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 *poiesis*... 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.