

sommaire du mensuel n° 194, mars 2026

■ Édito	3
■ Séminaire École	
Quelques aphorismes de Lacan	
« L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas	
à quelqu'un qui n'en veut pas »	
(<i>Problèmes cruciaux</i> , 17 mars 1965)	
Vanessa Brassier	6
Céline Casagrande, Le refus de Socrate	13
Bruno Geneste, Retenir ce rien qui se tait	18
Pierre Perez, Anti-Éros. Fin, identification et objet a	27
■ Fragment	
Le choix de Constanza Lobos	33
■ Qu'enseigne la psychanalyse ?	
Michel Bousseyroux, Ce qui fait tirer la langue	36
■ XIII ^e Rendez-vous international de l'IF-EPFCL	
« L'éthique de la psychanalyse et les autres »	
São Paulo, 23-26 juillet 2026	
Alejandro Rostagnotto, <i>Prélude 4</i> . Un solde éthique de l'analyse	51
Pascal Padovani, L'éthique du discours analytique	
Position du problème	54
■ Journée des cartels 2026	
Didier Grais, Le cartel... encore. En amont de la journée	
des cartels 2026	61
Alice Tripon et Émilie Gayet, Effet cartel	63
■ Pratique psychanalytique	
Ève Cornet, Se fendre d'un savoir	65
■ Lecture	
Laurent Combres, À propos de <i>L'Amour, le Sexe, la Psychanalyse</i> ,	
<i>Variations sur le couple et sur le lien social</i> , de Sidi Askofaré	71
■ Marginalia	
David Bernard, Dévoration	76

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

Est-ce que ça passe ?

Quelle élaboration de savoir vais-je tenter de transmettre ? Telle fut mon interrogation quand il m'a été offert de rédiger cet éditorial. Ce qui m'est venu, c'est le mois de ce *Mensuel*, le mois de mars 2026. Et il se trouve que Marguerite Duras est morte le 3 mars 1996, il y a donc trente ans.

Au gré de mes associations, j'ai été conduite à une sorte d'hommage, pas sans écho à celui de Lacan : « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein ¹ ». Arrêtons-nous sur ce « faire hommage ». Lacan intitule son texte « Hommage fait à Marguerite Duras », faire hommage, est-ce de la même nature que rendre hommage ?

En se référant au *Dictionnaire historique de la langue française* sous la direction d'Alain Rey ², on apprend qu'hommage est un dérivé « de l'homme qui a eu au moyen âge [...] le sens de "soldat" et celui de "vassal" [...] le mot est employé au sens de "marque de déférence, de courtoisie (à une femme)" et de "marque de vénération, de soumission (à Dieu)", sens général que l'on retrouve dans l'expression rendre hommage ». Lacan fait hommage et la nuance, subtile, est dans le verbe. Faire n'est pas rendre. Lacan fabrique, élabore à partir de sa lecture de *Lol V. Stein* ³ et de son ravissement. Au-delà du commentaire de Lacan, du fait qu'il s'inclut dans son commentaire, du fait qu'il s'agit d'un récit comme lieu de la rencontre pas-sans le désir de l'analyste, ce qui est enseignant avec cet hommage est l'utilisation de la littérature au service de la psychanalyse, ce que permet

1.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 191-197.

2.  A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, nouvelle édition, Paris, Le Robert, 2010.

3.  M. Duras, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, Paris, Gallimard, 1964.

la littérature. Vous l'aurez compris, avec Freud et Lacan, il s'agit de ne pas « faire le psychologue là où l'artiste lui fraie la voie ⁴ ».

« Le seul avantage qu'un psychanalyste ait le droit de prendre de sa position, lui fût-elle reconnue comme telle, c'est de se rappeler avec Freud qu'en sa matière l'artiste toujours le précède ⁵. » Les écrits et les entretiens de Marguerite Duras ont valeur d'enseignement à condition de se laisser enseigner, de ne pas faire le psychologue. Autrement dit, de prendre la mesure de la valeur clinique de certains écrits de Marguerite Duras.

L'artiste partage sans le savoir un certain savoir avec la psychanalyse. *Lol V. Stein* est une leçon clinique, sur la manière dont s'articulent le savoir, l'objet *a* et la jouissance. Lors du séminaire du CCPSO en décembre 2025 à Toulouse, Nicole Bousseyroux nous a parlé de l'hommage fait à Marguerite Duras. Son titre, « Un délire cliniquement parfait ⁶ », est emprunté à Lacan. Je la cite : « Le cas de Lol est donc pour Lacan [...] le cas qui lui permet de nouer amour et folie à la réalisation du fantasme. Il dira même à Duras, lorsqu'il la rencontrera dans un bar à minuit dans un sous-sol pour parler de Lol V. Stein : c'est "un délire cliniquement parfait" ». »

Alors, suivons Duras avec Lacan sans savoir où nos pas nous mèneront, soyons des chercheurs d'énigmes sans savoir si nous trouverons. L'artiste, là encore, précède le psychanalyste. Marguerite Duras ne possède pas un savoir sur l'énigme, elle fabrique, par l'écriture, des déplacements et tente de cerner l'impossible à dire.

Lacan fait donc hommage à Marguerite Duras et je souhaitais rendre hommage. Rendre hommage est une façon de rendre à l'autre ce qu'on lui doit. S'agit-il de rendre hommage à Duras ou de rendre hommage à Lacan ? Peut-être une façon d'éclairer ce que nous devons à Duras avec Lacan.

Il est temps maintenant de laisser le mot de la fin à Marguerite Duras :

L'écrit ça arrive comme le vent, c'est nu, c'est de l'encre, c'est l'écrit, et ça passe comme rien d'autre ne passe dans la vie, rien de plus, sauf elle, la vie ⁸.

Patricia Robert

4.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », art. cit., p. 193.

5.  *Ibid.*, p. 192.

6.  Intervention de Nicole Bousseyroux au séminaire « La demande et l'amour » du Collège de clinique psychanalytique du Sud-Ouest, le 13 décembre 2025 à Toulouse.

7.  M. Duras, « La destruction de la parole », *Cahier du cinéma*, n° 217, novembre 1969, p. 56.

8.  M. Duras, *Écrire*, Paris, Gallimard, 1993 p. 65.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Quelques aphorismes de Lacan

« L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas
à quelqu'un qui n'en veut pas »

(Problèmes cruciaux, 17 mars 1965)

Vanessa Brassier

« Aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas * »

Avec cette formule canonique, nous poursuivons ce soir notre série des aphorismes sur l'amour. Ici, l'audace de la formule tient à sa concision tranchante sur un thème pourtant si bavard : des siècles et des pages de philosophie, de littérature et de poésie condensés en une définition de quelques mots, aussi provocatrice que contre-intuitive ! Et c'est sûrement en grande part ce qui lui a valu un tel succès : exploitée massivement par les lacaniens, elle a fait fureur même en dehors du cercle psychanalytique, dans les médias, les ouvrages de développement personnel, les blogs de psychologie et les réseaux sociaux. Lacan lui-même en faisait l'un de ses « bateaux », leitmotiv qui traverse son enseignement avec quelques variations jusqu'à sa version borroméenne dans ... *Ou pire*, « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que : c'est pas ça » – dont quatre collègues nous parleront lors d'une prochaine soirée ¹.

L'aphorisme du jour est daté de la leçon du 17 mars 1965, dans le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Resituons-le dans son contexte : un énième retour au *Banquet* de Platon, précisément à la relation entre Alcibiade et Socrate, d'où Lacan extrait le secret de l'amour et le meilleur modèle du lien analytique ².

« C'est ici un transfert très spécial qui est mis au culmen de ce qu'il en est de l'amour. Ne voyons-nous pas se renvoyer, quoiqu'avec des accents contraires, deux paroles d'amour, celle d'Alcibiade et de Socrate, qui tombent

*  Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 15 janvier 2026. Pour cette séance : « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » (*Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 227). Lors de cette soirée, Céline Casagrande, Bruno Geneste et Pierre Perez ont commenté ce même aphorisme, leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1.  Soirée du séminaire École le 12 mars 2026.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, op. cit., p. 225.

sous la clé de la même définition – “aimer, c’est donner ce qu’on n’a pas à quelqu’un qui n’en veut pas”³. »

En quoi la relation entre Alcibiade et Socrate permet-elle de forger cette définition négative de l’amour, qui préfigure d’ailleurs notre aphorisme vedette : « Il n’y a pas de rapport sexuel » ? En quoi aussi pouvons-nous y appréhender le mouvement du transfert analytique ? Plus largement, est-ce la formule de tout amour ?

Pour l’éclairer, j’ai choisi d’en faire brièvement la généalogie, en reprenant les coordonnées majeures de ce *Banquet* millénaire dont Lacan a fait le commentaire exhaustif au cours de l’année 1960-1961 dans son séminaire *Le Transfert*. Une question en découle : en 1965, quel est pour Lacan l’enjeu théorique de ce retour au *Banquet* ? Nous sommes juste un an après son « excommunication » de l’IPA et la création de son école, l’EFP : Lacan défend alors sa propre conception de la psychanalyse centrée sur le manie-ment de l’objet *a* dans le transfert, contre un modèle fondé sur l’identi-fication idéale à l’analyste. La question de l’amour que Lacan situait déjà dans *Le Transfert* à la croisée de « deux perspectives », idéale et objectale, est donc remaniée, affinée, en 1965, à partir du nouveau concept d’objet *a* dont il ne disposait pas alors, même s’il en ébauchait déjà les contours. Deux perspectives, deux voies, qui ne sont pas sans conséquences sur le processus de la cure et sur sa finalité⁴.

Déchiffrons notre aphorisme : il met en rapport quatre termes (l’amour, le don, le manque, le refus) qui se nouent dans deux paroles d’amour, aux accents dits contraires (donner/refuser). Ces termes, de nous bien connus, ont déjà été articulés au cours de l’année 1956-1957 dans le séminaire sur *La Relation d’objet*, où Lacan distinguait les différentes formes de manque, en faisant jouer les trois registres R, S et I. La symbolique ou dialectique du don y occupait une place centrale, fondatrice, car éprouvée primordia-lement par le sujet dans l’Œdipe à travers la présence/absence de l’objet (le phallus imaginaire).

3.  *Ibid.*, p. 227.

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 181-182. L’objet partiel, l’*agalma*, est le « point majeur de l’expérience analytique » ; « [...] dans l’analyse et hors analyse peut et doit se faire la division entre deux perspectives sur l’amour. L’une noie [...] tout le concret de l’expérience dans cette fameuse montée vers un bien suprême [...] qui serait au fond de toute relation amoureuse » (oblativité). « Dans l’autre perspective, et l’expérience le démontre, tout tourne autour de ce privilège, de ce point unique, qui est constitué quelque part par ce que nous ne trouvons que dans un être quand nous aimons vraiment. Mais qu’est-ce que cela ? Justement l’*agalma*, cet objet que nous avons appris à cerner dans l’expérience analytique. »

« Qu'est-ce que donner ? Est-ce jamais l'objet qui est donné ? », interrogeait Lacan. Il ajoutait : « Il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour que le don de ce qu'on n'a pas [...] derrière tout ce qu'un sujet donne, il y a tout ce qui lui manque ⁵. » Voilà donc établi, à partir du manque de l'objet, le fondement structural du couple de l'amour : la matérialité de l'objet comme tel s'évanouit ⁶ dans la demande adressée à l'Autre. En retour, c'est au niveau symbolique que le don opère : aimer, c'est donner son manque, le signe de sa castration.

Un pas de plus est fait dans le séminaire *Le Transfert* : la formule « aimer c'est donner ce qu'on n'a pas ⁷ » y est énoncée pour la première fois à partir d'un passage du *Banquet* ⁸ de Platon. Rappelons brièvement ce célèbre dialogue qui a tant inspiré Lacan pour cerner ce qu'aimer veut dire, avec la figure de Socrate, ce précurseur du psychanalyste qui ne sait rien sinon les choses de l'amour, qui ne possède rien que son désir. Ce banquet se déroule chez Agathon, l'hôte d'une soirée organisée en son honneur pour fêter sa victoire au concours de poésie tragique. Il s'agit, lors de cette cérémonie très codifiée, un peu comme nos soirées ou congrès, de discourir l'un après l'autre sur un thème choisi, en rivalisant d'intelligence et d'esprit dialectique. Ici, la célébration de l'amour est au programme. Les éloges d'Éros se succèdent, que Lacan commentera un à un.

Arrêtons-nous sur l'intervention de Socrate, juste après le discours d'Agathon, lors d'un petit intermède teinté d'ironie ⁹. Agathon, dans son éloge, avait dépeint l'amour à son image, paré de toutes les qualités possibles. Rien n'y manquait. Socrate réagit : « Examine, dit-il, si ce n'est pas nécessairement que l'on désire ce dont on est privé et non ce dont on n'est pas privé ¹⁰. » Je passe les détails de leur échange qui se conclut sur deux

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 139 et 142. « Ce qui est aimé dans un être est au-delà de ce qu'il est, à savoir, en fin de compte, ce qui lui manque. »

6.  *Ibid.*, p. 101. Le don fait s'évanouir l'objet en tant qu'objet.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 157.

8.  Platon, *Le Banquet*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Les classiques de la philosophie », traduction et notes de P. Jacottet, 2018 ; écrit vers 380 av. J.-C. (la scène se déroule en 416 av. J.-C.).

9.  Socrate y exerce son art bien connu de la maïeutique pour accoucher les pensées de son interlocuteur.

10.  Platon, *Le Banquet*, op. cit., 200b.

« Tout homme qui désire, désire ce qui n'est pas présent, ni disponible, ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas, ce qui lui manque » (200e) ; « n'avons-nous pas admis tout à l'heure qu'on aime ce qui nous manque, ce qu'on ne possède pas ? » (201b).

points : l'amour cherche toujours à obtenir quelque chose, il est intentionnel, vise un objet ; l'amour ne peut aspirer qu'à ce dont il est dépourvu.

S'ensuit le discours de Socrate qui, par la bouche de Diotime – la femme en Socrate, selon Lacan –, apporte au dialogue le tournant décisif en introduisant le manque au cœur de la question de l'amour, avec le mythe de sa naissance : Penia, la Pauvreté, celle qui n'a rien à offrir et rien à perdre, celle dont le manque impulse le désir, se fait engrosser par Poros, le possédant, celui qui a des ressources. C'est précisément à partir de là que Lacan déduit la formule : « Aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas » – où l'amour prend alors sa coloration féminine.

J'évoque sans m'y attarder la référence suivante, dans le séminaire *L'Angoisse*. D'une part avec la question du deuil qui vient révéler la fonction du manque au cœur de l'amour ¹¹. Et d'autre part, ce qui nous concerne ici plus précisément, avec l'intervention de Socrate à laquelle nous allons venir, intervention dite « analytique » en ce qu'elle met au jour « la question centrale du transfert » pour le sujet, celle de son manque, « car c'est avec ce manque qu'il aime ». Lacan ajoute : « Ce n'est pas pour rien que depuis toujours je vous serine que l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas ¹². »

Passons à la deuxième partie de la formule : « à quelqu'un qui n'en veut », ajoutée en 1965, toujours déduite du *Banquet* et même du « sommet du dialogue » qui, selon Lacan, nous livrerait le dernier mot, le secret de ce dont il s'agit.

Une rupture a lieu avec l'arrivée tonitruante d'un cortège de fêtards, mené par le flamboyant et scandaleux Alcibiade, quelque peu éméché, qui, changeant les règles, substitue Socrate à l'amour pour en chanter les louanges. Certains traducteurs ont coupé là, censurant le passage. Une certaine crudité surgit en effet des propos d'Alcibiade qui exhibe sans pudeur sa passion pour Socrate et les manœuvres déployées autrefois pour le séduire à tout prix, jouant avec frénésie de son « sex-appel ». Sa « confession

11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, leçon du 30 janvier 1964, p. 166.

À propos du deuil : « Nous ne sommes en deuil que de quelqu'un dont nous pouvons dire j'étais son manque [...]. Ce que nous donnons dans l'amour, c'est essentiellement ce que nous n'avons pas, et quand ce que nous n'avons pas nous revient, il y a régression assurément, et en même temps révélation de ce en quoi nous avons manqué à la personne pour représenter ce manque. »

12.  *Ibid.*, p. 128.

« C'est en fonction de cet amour, disons réel, que s'institue ce qui est la question centrale du transfert, à savoir celle que se pose le sujet concernant l'agalma, à savoir ce qui lui manque. Car c'est avec ce manque qu'il aime. Ce n'est pas pour rien que depuis toujours je vous serine que l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas. C'est même le principe du complexe de castration ; pour avoir le phallus, pour pouvoir s'en servir, il faut ne pas l'être. »

publique ¹³ » va jusqu'à l'aveu écrasant de la honte ¹⁴ d'avoir été rejeté par l'homme aimé.

Mais en quoi la formule « aimer c'est donner ce qu'on n'a pas » s'applique-t-elle ici à Alcibiade, en apparence si différent de Penia ? Sur le plan imaginaire, il donne bien à Socrate tout ce qu'il a – son corps, sa beauté, sa jeunesse, ses faveurs ¹⁵. Mais au niveau symbolique, il lui donne son manque sous forme d'une demande visant à obtenir ce qu'il n'a pas, le savoir qu'il suppose à Socrate, « ce qu'il en est au fond de Socrate de cette science énigmatique, mystérieuse, profonde ¹⁶ » – modèle de cet *agalma* supposé détenu par l'analyste dont Lacan fait le ressort de l'amour de transfert. Et Socrate, par son refus, de renvoyer Alcibiade à « son propre mystère », en l'invitant à s'occuper de son âme, à s'intéresser à son désir au-delà des manifestations d'amour, mensongères, qu'il lui témoigne. « Commence par t'assurer, heureux homme, que tu ne te méprends pas sur le rien que je suis ! », lui dit-il. « Car le regard de la pensée ne s'aiguise que lorsque la vue commence à baisser et tu en es encore fort loin ¹⁷. »

Avec Platon, Lacan rend compte ici de la méprise structurale de l'amour quand l'amant illusionné s' imagine que l'aimé possède le trésor qui lui manque, l'*agalma* qui viendrait le compléter. Et c'est précisément la raison du refus de Socrate qui, même s'il n'est pas insensible aux charmes d'Alcibiade, sait qu'il n'a pas ce que ce dernier lui attribue, car « son essence est cet *ouden*, ce vide, ce creux ¹⁸ » – telle la place vide occupée par le désir de l'analyste. La position de refus de Socrate, son *atopie* ¹⁹, vient donc circonscrire la structure et la place du désir comme tel : le désir n'y est plus que sa place, résume Lacan. Plus tard, il dira que le psychanalyste « se fait de l'objet *a* ²⁰ », incarnant le manque, en s'effaçant comme sujet.

Mais le refus de Socrate-analyste de répondre à la demande d'amour d'Alcibiade ne prend toute sa portée qu'à se doubler d'une interprétation qui renvoie Alcibiade à la « vérité de son transfert » : c'est Agathon que tu

13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 209.

14. ↑ Platon, *Le Banquet*, op. cit. « Il bafoua, dédaigna, méprisa cette beauté en fleur qui était mon meilleur atout, messieurs les juges » (219c).

15. ↑ Alcibiade était d'ailleurs réputé pour « tout » posséder : beauté, richesse, génie militaire, éloquence irrésistible.

16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, op. cit., p. 226.

17. ↑ Platon, *Le Banquet*, op. cit., p. 108.

18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 185.

19. ↑ Lacan a beaucoup glosé sur l'*atopie* de Socrate (*a-topos* = non-lieu) ; un non-lieu, insituable, inclassable – l'espace du désir comme tel, un « désir purifié ».

20. ↑ J. Lacan, « Compte-rendu sur "L'acte analytique" », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

aines, c'est le regard d'Agathon que tu veux fasciner en cherchant à obtenir l'aveu de mon désir. De même que l'interprétation socratique, l'interprétation analytique ne répond pas à la demande d'amour mais renvoie l'analysant à la question de son désir – *Che vuoi ?* Par là se révèle que la tromperie où l'amour se déploie avec ses manœuvres séductrices dissimule la visée du désir comme désir de l'Autre – caché au cœur de l'objet *a* convoité.

Notre formule s'applique-t-elle au seul amour de transfert ou, au-delà, à tout amour ? Sans doute vise-t-elle la structure de l'amour comme tel, son manque et sa logique, dont le transfert analytique montre l'épure. « L'Autre n'est en aucun cas un lieu de félicité ²¹ », rétorquera Lacan à Conrad Stein l'année suivant notre aphorisme, fustigeant par là la conception idéaliste d'un premier amour fusionnel et sans faille.

C'est un fait d'expérience dont nous, analystes, sommes spécialement avertis, que s'éprouvent dans l'amour le déchirement, la discordance, la béance. Le « problème de l'amour », soulignait Lacan, c'est que sa structure n'est pas celle d'une simple relation dyadique qui accomplirait l'harmonie, mais d'une « topologie triple ²² » : celle du sujet, de l'Autre et de l'objet *a*. Aucune coïncidence n'est donc possible : « Ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y a de caché dans l'autre ²³. » Et cela vaut pour n'importe quel couple de l'amour dont on pourrait s'amuser à décliner les variantes selon les partenaires en jeu et selon les structures. À voir aussi dans une prochaine soirée ²⁴ comment l'aphorisme plus tardif « l'amour, certes, fait signe et il est toujours réciproque » renverse ou pas notre perspective de ce soir.

Enfin, notre formule contient en filigrane une critique de la théorie et de la pratique de l'IPA et spécialement du concept d'« oblativité ²⁵ », érigé à l'époque par certains en idéal clinique. Centrée sur le don altruiste de soi et la satisfaction donnée à la demande de l'autre, l'oblativité était considérée comme le stade ultime du développement psychoaffectif et le signe d'une génitalité accomplie – « summum de la réalisation heureuse du sujet ²⁶ »,

21. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIII, L'Objet de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2026, séance fermée.

22. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 171.

23. ↑ *Ibid.*, p. 53.

24. ↑ Soirée du séminaire École le 2 avril 2026.

25. ↑ Du latin *oblatus*, le don. L'oblativité a été introduite dans le champ analytique principalement par des auteurs comme Maurice Bouvet et René Laforque.

26. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient* : une « endoctrination des analystes qui suit un fantasme obsessionnel ». Si l'objet partiel est pour Lacan « une des plus grandes découvertes de la psychanalyse », on n'en a fait pourtant qu'effacer l'originalité : « À l'horizon de notre modèle de l'amour nous avons mis l'oblativité », « visée simplifiée qui suppose avec l'idée d'une harmonie préétablie le problème résolu », à savoir qu'« il suffit

ironisait Lacan. En 1965, dans les leçons précédant notre aphorisme, il continue de dénoncer l'impasse imaginaire des postfreudiens, spécialement à propos de la fin de la cure : l'« identification induite » produite par la rectification de l'idéal du moi néglige l'autre versant du sujet, celui de l'identification à l'objet *a*, dont Socrate a su tracer la voie à partir de la question de l'amour.

d'aimer génitalement pour aimer l'autre pour lui-même ». Lacan y dénonce le leurre narcissique et la perspective moralisante qui, sur fond d'harmonie préétablie, évacue le manque à être de structure. Y est promue bien sûr l'identification à l'analyste, modèle du bon objet adapté à la réalité, auquel se conformer (*Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 172).

Céline Casagrande

Le refus de Socrate *

« L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas ¹. » Si on isole cet aphorisme, on pourrait se demander s'il convient à toutes les amours, du moins pour la première partie de l'aphorisme ; la seconde, en revanche – ce « quelqu'un qui n'en veut pas » –, engage un refus d'une autre nature. À situer cet aphorisme dans le cadre de l'analyse, il ne s'agit pas d'un refus pris dans le fantasme de celui qui refuse. Il s'agit du refus de l'analyste en tant qu'il vise à être opérant pour donner chance à ce que quelque chose émerge hors de toute prévision et engage sa position pour et par le transfert.

J'ai choisi de suivre cette seconde partie de l'aphorisme : le « quelqu'un qui n'en veut pas ». Cet aphorisme apparaît après que Lacan a longuement évoqué le silence et la manière dont le désir du sujet en émerge. Du silence, nous passons donc au refus de Socrate de satisfaire à la demande d'amour d'Alcibiade. Seulement, qu'est-ce que cette demande d'amour ? Aimer, c'est vouloir être aimé ², indiquait Lacan. Il s'agit non seulement de se rendre aimable pour l'Autre, d'y trouver une satisfaction narcissique, mais d'obtenir quelque chose de l'Autre, que Lacan nommera l'agalma ³. Telle est la face de tromperie de l'amour : « Aimer, c'est vouloir être aimé ⁴ », pour

*  Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 15 janvier 2026. Pour cette séance : « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » (*Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 227). Lors de cette soirée, Vanessa Brassier, Bruno Geneste et Pierre Perez ont commenté ce même aphorisme, leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, op. cit., p. 227.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 228.

3.  En grec ancien : ἀγάλημα.

4.  J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 853, et cf. *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 228.

« obtenir ⁵ » l'objet agalmatique. Alcibiade montre que l'amour de transfert n'a d'autre fin que d'obtenir. Pour preuve, ce passage du banquet où il fait l'éloge de Socrate en le présentant comme un être d'exception, comparable à un silène ⁶.

Pour faire l'éloge de Socrate, mes amis, j'aurai recours à des images [...] et pourtant l'image aura pour but la vérité [...] Je déclare donc qu'il est tout pareil à ces silènes [...] si on les ouvre en deux, on voit qu'ils contiennent, à l'intérieur, des statues de dieux ⁷.

Socrate est ainsi présenté comme agalmatique : laid, malodorant, mais supposé renfermer un trésor intérieur – ici, le savoir :

J'espérais bien, en retour du plaisir que je ferais à Socrate, apprendre de lui tout ce qu'il savait, car j'étais, bien entendu, merveilleusement fier de ma beauté ⁸.

Il s'agit donc d'un amour adressé au savoir ⁹. Alcibiade fait l'éloge de Socrate pour en obtenir quelque chose – « rien ne compte plus à mes yeux que de devenir le meilleur possible ¹⁰ ».

Alcibiade raconte alors que, pour obtenir ce qu'il croit voir en lui, il avait autrefois cherché à le séduire. Il l'avait invité à dîner, avait prolongé la soirée, puis s'était glissé sous son manteau et avait partagé sa couche. Malgré son goût pour les beaux jeunes hommes et l'« attention d'amour ¹¹ » qu'il porte à Alcibiade, Socrate ne répond pas : il ne dit ni oui ni non, et demeure toute la nuit à ses côtés. Au matin, il se lève et s'en va, laissant la demande intacte, et Alcibiade déconcerté – et plus désirant encore.

Alcibiade en rajoute encore en détaillant la manière dont Socrate refuse de lui céder son désir, donnant ainsi consistance à un savoir mystérieux, secret ¹². Refus d'autant plus notable qu'Alcibiade, rappelle Lacan, est « le désirant par excellence, et l'homme qui va aussi loin qu'il se peut ¹³ ». C'est-à-dire celui qui, ordinairement, obtient.

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 225.

6.  Un silène est, dans la mythologie grecque, une figure mi-homme mi-animal, compagnon de Dionysos, souvent représentée comme laide, grotesque, ivre, mais porteuse d'un savoir caché.

7.  Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 2023, p. 77 [cf. 215b].

8.  *Ibid.*, p. 80-81 [cf. 217b et c].

9.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 558.

10.  Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, op. cit., p. 83 [cf. 218d].

11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 226.

12.  *Ibid.*, p. 84.

13.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, op. cit., p. 825-826.

À propos de ce foisonnant discours d'Alcibiade, Lacan dira qu'il a « la structure de tromperie qu'il y a dans le transfert ¹⁴ ». Dès lors, quelle est ici la tromperie que Socrate va identifier pour déchiffrer ce que Lacan nommera « la vérité du transfert » ? C'est précisément ce point qui permet de saisir la portée du refus de Socrate.

Socrate indique d'abord à Alcibiade qu'il est en réalité aveuglé par une image de désir, qui le conduit à croire à son agalma (de Socrate).

Tu vois sans doute en moi une beauté peu commune et bien différente de la grâce qui est la tienne. [...] La vision de l'esprit ne commence à être pénétrante que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ¹⁵.

Lacan s'arrête sur « cette petite image qui apparaît au fond de la prunelle ¹⁶ ». Elle est le signe qu'Alcibiade est ici captif d'un mirage – une « imposture ¹⁷ ». Alcibiade se laisse aveugler par l'image de l'objet agalmatique et confond l'objet imaginaire du désir avec l'objet cause du désir. Lacan y reviendra dans la séance unique du séminaire *Des Noms-du-Père*. L'objet agalmatique qu'Alcibiade suppose chez Socrate est en fait un « sommet d'obscurité ¹⁸ » dans la relation du sujet à son désir.

Aussi, Socrate invite Alcibiade à faire le « deuil de cet objet ¹⁹ » désiré. Bien qu'il puisse éprouver du désir pour Alcibiade, il sait que l'agalma qu'Alcibiade lui suppose est un leurre. Parce qu'il le sait, Socrate refuse de donner ce simulacre de l'amour – substitution par laquelle l'aimé deviendrait aimant (*érasstès*). Il ne peut ni ne veut aimer, ni être aimé comme objet désirable, car il se conçoit comme pur non-savoir, comme un vide au cœur du savoir. Socrate sait ne savoir qu'une chose : que le désir est manque. Il refuse ainsi de satisfaire la demande d'Alcibiade, non par indifférence, mais par éthique du savoir et du manque ²⁰.

Toutefois, Socrate ne s'en tient pas à souligner la dimension de leurre propre à l'image du désir. Il va interpréter ce que recouvre cet « extraordinaire ²¹ » discours d'Alcibiade :

14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 227.

15.  Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, op. cit., p. 83 [cf. 218d].

16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 227.

17.  J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 82.

18.  *Ibid.*, p. 83.

19.  *Ibid.*

20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 188, 189 et 190.

21.  *Ibid.*, p. 193.

[...] l'objet de tout ton discours : tu en parles comme d'une chose accessoire, en lui faisant une place à la fin, comme si tu n'avais pas dit tout cela pour nous brouiller, Agathon et moi, parce que tu crois que moi je dois t'aimer, et n'aimer aucun autre, et qu'Agathon doit être aimé de toi, et n'être aimé d'aucun autre ²².

Alcibiade veut être aimé de Socrate, tout en faisant d'Agathon l'objet de son désir. Lacan le reformule ²³ en faisant parler Socrate ainsi : « Tout ce que tu viens de dévoiler, c'est pour Agathon que tu le dis ²⁴. »

En désignant Agathon comme l'objet du désir d'Alcibiade, Socrate fait une interprétation. L'erreur serait cependant de croire que Socrate, par cette interprétation, nomme l'objet visé par le désir d'Alcibiade. Lacan va en effet au-delà, interrogeant l'étymologie d'Agathon. Il remarque que son nom comporte la notion de « valeur souveraine ²⁵ » chère à Platon, dans la mesure où il renvoie étymologiquement ²⁶ au bon, au bien en grec ancien. Agathon, dans son étymologie, condense la référence au Souverain Bien (*Summum Bonum*). La valeur dite souveraine désigne pour Platon ce qui est posé comme bien suprême, universalisable, garant d'une orientation du désir vers un idéal du Bien.

Pour Lacan, il y a sans doute dans le choix de ce nom une « ironie ²⁷ ». Socrate ne fait pas que désigner la personne d'Agathon comme ce que vise le désir d'Alcibiade. Il laisse entendre qu'Alcibiade désire le bien au sens du Souverain Bien, de ce qui permettrait de devenir meilleur, d'avoir une plus belle image. Citons de nouveau Alcibiade : « Rien ne compte plus à mes yeux que de devenir le meilleur possible ²⁸. » On est loin de ce que vise l'opération analytique : l'avènement d'un désir singulier, allégé de l'image idéale répondant au discours du maître.

22. ↑ Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, op. cit., p. 90 [cf. 222d].

23. ↑ Il s'agit d'une interprétation de Lacan du texte du *Banquet* ; celui-ci n'est pas formulé explicitement en ces termes. Dans ce passage, Lacan se réfère à la page 90 du texte de Platon [cf. *Le Banquet*, 222c-d].

24. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 193.

25. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 230, et référence au *Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, op. cit., p. 226.

26. ↑ Le nom *Agathon* trouve son origine dans le grec ancien ἀγαθός (*agathos*), qui signifie « bon », « vertueux ».

27. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 230.

28. ↑ Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, op. cit., p. 83 [cf. 218d].

Et c'est pourquoi, remarque Lacan, le désir de Socrate sera aussi de conduire Alcibiade à aller au-delà, à revenir et à poursuivre le dialogue :

On parlera de tout ça, [dit Socrate], à demain, nous avons encore beaucoup de choses à en dire ²⁹.

Si Socrate n'est pas analyste, il en est néanmoins – par la position qu'il occupe avec son refus premier – un précurseur. En poursuivant les entretiens, Alcibiade aurait peut-être pu subvertir sa position et saisir que, là où l'amour *du* savoir vise l'objet agalmatique supposé dans l'Autre, le désir *de* savoir implique la chute de cette supposition : non plus un savoir comme trésor caché, mais un savoir produit à partir du manque – effet de structure. Ce désir de savoir, qui peut surgir à la fin de l'analyse, ne relève plus de l'amour du savoir, ni de l'attente d'une vérité à dévoiler ; il suppose de consentir au trou dans le savoir.

S'agissant du texte du *Banquet* : suspens quant à l'entrée en analyse. Nous ne saurons rien de ce pari qu'est l'aventure à quoi ouvre l'offre de Socrate, le texte s'achevant ainsi : « Alors Socrate se leva [...] et partit ³⁰ » – première levée de séance de l'Histoire ?

29.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 191. Lacan se réfère là au passage dans *Le Banquet*, op. cit., p. 84 [cf. 218d].

30.  Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, op. cit., p. 92 [cf. 223d].

Bruno Geneste

Retenir ce rien qui se tait *

« S'offrir comme objet d'amour : car c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'analyse, n'est-ce pas ? »

J. Lacan, « Alla Scuola Freudiana »
30 mars 1974

« L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas. » L'aphorisme se présente pour la première – et unique – fois dans sa forme complète dans le *Séminaire XII*, le 17 mars 1965, tandis que sa première partie, sans sa chute dans le « qui n'en veut pas », a de multiples fois été utilisée par Lacan. Elle a fait son apparition dans le *Séminaire IV*, le 16 janvier 1957, puis dans l'écrit qui lui est contemporain, « La direction de la cure », et est largement commentée dans le *Séminaire VIII, Le Transfert*, pour finir sa course dans *R.S.I.* ¹. C'est dire sa constance.

Pourquoi Lacan a-t-il souhaité, ce jour-là, lui donner son lest d'un « n'en veut pas » ? On peut faire l'hypothèse que la formule est le produit de la lecture qu'il fait de la scène finale du *Banquet*. La phrase met désormais spécialement l'accent sur la réponse du partenaire et sur ce que doit être le refus spécifique de l'analyste pour que l'interprétation puisse avoir lieu et, avec elle, « l'émergence à la réalité du désir comme tel » ².

« Donner ce qu'on n'a pas »

J'aborde brièvement le début de la formule. On pourrait d'abord se demander en quoi l'amour, c'est donner ce que l'on n'a pas, et non ce que

* [↑] Texte augmenté de l'intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 15 janvier 2026. Pour cette séance : « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » (*Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 227). Lors de cette soirée, Vanessa Brassier, Céline Casagrande et Pierre Perez ont commenté ce même aphorisme, leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1. [↑] J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975.

2. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 85.

l'on a. Avec cette définition de l'amour, Lacan produit un renversement de la dialectique freudienne qui, disait-il en 1950, « a révélé la vérité de l'amour dans le cadeau excrémental de l'enfant ou dans ses exhibitions motrices ³ ». Avec le don de l'excrément reconnu par Freud comme acte d'amour, aimer c'est donner ce que l'on a. Par amour pour toi, à ta demande, je te cède cette part de moi. C'est la dimension diversement sacrificielle, oblativ, altruiste d'un amour de ceux qui ont cours dans la névrose, notamment obsessionnelle. On en trouve aussi trace chez le riche, chez lequel se déploie un amour en termes de cotation de valeurs, d'investissement. C'est la forme d'amour que Pausanias défend dans *Le Banquet*, une capitalisation mise à l'abri dans le mariage pour un usage dans l'au-delà ; tel ce riche calviniste raillé par Lacan dans *Le Transfert* qui, ayant renversé avec sa grosse berlinoise une jeune femme fille de concierge, donna d'autant plus de valeur à cette dernière qu'elle refusait indemnités et présents. Là, et c'est en définitive la première mention, l'objet prendra pour lui une valeur d'autant plus grande que la jeune femme ne voulait pas de ce qu'il lui donnait. Il se maria avec elle et la para de diamants... pour que ceux-ci soient rituellement remis au coffre chaque soir par ses soins – jusqu'à ce que la belle s'envole avec un moins fortuné ⁴ !

Finalement, Lacan tranchera : donner ce que l'on a, ce n'est pas l'amour, c'est la fête ⁵. L'amour ne consiste pas à donner ce que l'on a, il n'est plus, comme Lacan le considérait en 1953, « conjonction totale de la réalité et du symbole ⁶ ». « [O]n ne peut aimer, conclut-il, qu'à se faire comme n'ayant pas, même si l'on a. L'amour comme réponse implique le domaine du non-avoir ⁷. »

L'introduction de la dialectique besoin-demande-désir permet de faire un pas en direction des données cliniques. L'amour dont fait signe la présence de l'Autre maternel produit une demande excédant la satisfaction des besoins. L'amour se dessine dès lors dans une frange entre demande et désir, tandis que ce que l'Autre a reste au seuil. La vérité de l'anorexique comme refus originel d'une position maternelle qui confond les besoins avec le don de son amour en est la forme paradigmatique. Dénonçant l'annexion de l'amour dans l'objet du besoin chez son Autre, elle exige en retour que l'objet tangible n'écrase pas le *rien* de l'objet du désir.

3.  J. Lacan, « Intervention au Premier Congrès mondial de psychiatrie » (1950). Source : *Pas-tout Lacan*.

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 75-76.

5.  *Ibid.*, p. 419.

6.  J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », conférence du 8 juillet 1953. Source : *Pas-tout Lacan*.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 419.

Une première conclusion s'imposera lors du *Séminaire IV*, celle de l'amour comme signe ⁸ : ce qui est demandé comme signe d'amour est quelque chose qui ne vaut que comme signe. Ce qui fait le don, c'est que derrière ce que le sujet donne, il y a le signe de tout ce qui lui manque. L'on peut en toute logique ajouter que la demande est elle-même de l'ordre d'un donner ce qu'on n'a pas : elle s'énonce de ce que l'on n'a pas, à partir de quoi se déploie l'amour de transfert.

Socrate à Alcibiade

La formule complète, elle, se fait sur fond d'une première proposition en 1958. « Car si l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas, il est bien vrai que le sujet peut attendre qu'on le lui donne, puisque le psychanalyste n'a rien d'autre à lui donner. Mais même ce rien, il ne le lui donne pas, et cela vaut mieux : et c'est pourquoi ce rien, on le lui paie, et largement de préférence, pour bien montrer qu'autrement cela ne vaudrait pas cher ⁹. »

Cette occurrence définit un seuil où placer le dialogue platonicien du *Banquet* comme anticipant le dialogue analytique, mais aussi une ligne de partage entre le désir de l'hystérique et le désir de l'analyste. Essayons d'en considérer, de ce seuil et de cette ligne, les franchissements.

Repartons de cette dernière scène du *Banquet* où Alcibiade s'efforce d'obtenir de Socrate un signe de son désir, que ce dernier ne donne pas. Socrate est, pour Alcibiade, porteur des *agalmata* de sa science, détenteur d'un savoir phallicisé, et pour cela objet de désir. Et il ne fascine Alcibiade que parce qu'il n'avoue pas son désir. Énigme donc, version antique de l'analyste... À s'être montré si amoureux de lui, Socrate a pourtant tracé la possibilité de l'éloge que fait Alcibiade. Il a ainsi primordialement produit les conditions de la métaphore de l'amour, métaphore qui fait passer l'aimé (éromène) à l'état d'aimant et de désirant (éraste).

Ces *agalmata*, Socrate se refuse à les échanger avec Alcibiade contre quelque bien que ce soit, ici sa beauté. Il lui indique : « Tu essayes d'entrer en relation avec moi pour échanger beauté contre beauté, c'est un marché passablement avantageux que tu veux faire, puisque tu prétends obtenir des beautés réelles pour des beautés imaginaires [...]. Mais, mon bel ami, regardes-y de plus près, et prends garde de te faire illusion sur mon peu de valeur. Les yeux de l'esprit ne commencent à être perçants que quand ceux du corps commencent à baisser ; toi, tu es encore loin de

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 140.

9.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 618.

cet âge ¹⁰. » Le « peu de valeur » est le terme à retenir dans le propos de Socrate, propos qui bascule dans une rectification en désignant Agathon, le « con intégral ¹¹ », l'être le plus vide qui soit, et le regard de ce dernier comme l'« objet fondant ¹² » véritablement visé par Alcibiade.

« Qu'est-ce qu'Alcibiade essaie d'obtenir d'Agathon ? », nous dit Lacan. « Le mérite maximum de l'amour. » Ce qu'il simule, c'est « le fait que le désiré [...] se dévoue comme étant le désirant. C'est par là qu'il pense fasciner le regard d'Agathon ¹³. » Alcibiade se place en « merveille à éblouir ¹⁴ », en énigme à résoudre, alors que Lacan propose que ce soit l'analyste qui fonctionne comme énigme. C'est donc une version hystérique du désir, le désir (ou amour) du savoir n'étant que désir de l'Autre et non un désir *à/de* savoir, et c'est sur cette porte qu'ouvre l'interprétation de Socrate.

Dans cet être-à-trois au bord du trou dans le savoir que constitue l'amour, retenons les positions de Socrate et d'Alcibiade. Que veut Alcibiade, sinon s'abolir dans ce point suprême des *agalmata* idéaux ? Et c'est dans ce contexte qu'il veut que Socrate s'ouvre comme *a*-silène contenant le phallus. Ce dont il ne veut pas, c'est de l'interprétation de Socrate sur le peu de valeur de l'objet, que ce dernier acte en désignant ensuite Agathon le quelconque ¹⁵ comme suffisance prompte à juste envelopper le rien, la *kénose* de l'objet cause du désir – un acte destiné à lui désigner sa division et la guise de l'objet aux commandes du fantasme. L'interprétation est reçue, produisant un affect significatif chez Alcibiade.

Que fait maintenant Socrate ? Pour pouvoir interpréter à Alcibiade la face de tromperie de son transfert, il maintient l'écart du désir en se refusant à réaliser avec lui la métaphore de l'amour. « L'une des fins du silence qui constitue la règle de mon écoute, disait Lacan, est justement de taire l'amour ¹⁶. »

Concluons. Socrate, ne donnant pas ce qu'il a, sa science, donne ce qu'il n'a pas : il fait don de ce trou dans le savoir qu'il affirme sur les choses de l'amour. De ce qu'il sait sur l'amour, s'ensuit que Socrate ne peut se positionner comme éromène. Ce trou, qui est l'envers du savoir phallique,

10. ↑ Platon, *Le Banquet*, suivi de *Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p. 80.

11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 464.

12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 227.

13. ↑ *Ibid.*, p. 228.

14. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 251.

15. ↑ Si l'objet est en effet indifférent, pourquoi pas alors le plus con de tous ?

16. ↑ J. Lacan, « Conférence à Bruxelles sur l'éthique de la psychanalyse », le 9 mars 1960.

Source : *Pas-tout Lacan*.

et qu'on pourrait qualifier de « merveille à angoisser », Alcibiade n'en veut pas. Quant à lui, il donne bien à Socrate ce qu'il n'a pas, puisque de ce signe de l'amour, il n'a d'abord été que le destinataire. On pourrait dire encore qu'il donne ce qu'il n'a pas, qui est réponse de l'inconscient articulée en demande ; Socrate n'en veut pas, la manœuvre aliénant le seul don de ce qu'il n'a pas qu'il peut lui faire, une interprétation portant sur l'objet cause du désir.

Sauver l'objet cause du désir

C'est, nous dit Lacan, l'entrée d'une question proprement analytique, celle du transfert, et Socrate peut à bon droit être considéré comme le premier « scabaustré » dans l'Histoire, mettant sa castration au service du savoir.

Notons d'abord ce que sert l'interprétation de Socrate. Elle sert à sauver l'objet cause du désir des eaux de l'amour¹⁷. Socrate dénude l'objet agalmatique au principe de l'idéal d'Alcibiade pour le faire surgir comme petit *a* : un premier pas pour lui faire apercevoir la cause vide, pour qu'il sache, comme le dit si bien Duras, « vers quel vide aimer¹⁸ »... et de quel vide désirer.

Si l'on s'en tenait, comme le fait Jean Allouch dans *L'Amour Lacan*¹⁹, à un décalque empreint d'intersubjectivité de la scène du *Banquet* et de la séance analytique, nous questionnerions : dirions-nous que Socrate, averti de son vide, n'en fait pas pleinement mise en fonction en renvoyant Alcibiade à Agathon²⁰ ? Il ne jouerait alors pas le jeu du semblant de *a* et se dispenserait, par une esquivé, de *désêtre* ? D'ailleurs, dans la leçon où prend place notre aphorisme, c'est ce refus d'une déchéance de l'Autre que Lacan

17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 456.

18.  M. Duras, *La Maladie de la mort*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 11. « Vidaimer » pourrait d'ailleurs être un fécond néologisme nous rapprochant de l'idée d'un amour plus digne.

19.  J. Allouch, *L'Amour Lacan*, Paris, EPEL, 2024, p. 452-453. Sans doute la démonstration ici évoquée se fait-elle à titre didactique.

20.  Nous laissons ici de côté ce que Socrate dit à Agathon en cette fin du *Banquet*, et qui n'est pas moins crucial. Il lui indique de ne pas se laisser prendre au piège du jeu d'Alcibiade qu'il vient de leur interpréter, autrement dit, de ne pas céder à l'illusion de la métaphore de l'amour. C'est aussi pour cette raison que nous pensons que Socrate ne provoque pas la relance de la quête d'Alcibiade auprès d'Agathon, comme semble le suggérer Jean Allouch dans un saisissant raccourci entre *Le Banquet* et la situation analytique. L'intersubjectivité que l'auteur semble remettre au premier plan nous paraît à son tour susciter une lecture qui pourrait être trompeuse, alors que le dialogue du *Banquet* est à seulement lire avec des termes structuraux, principalement ici I, – ϕ/a , S $\diamond$ a.

critique chez Maurice Bouvet ²¹. Pourrait-on alors dire que Socrate compromet à l'analysant Alcibiade l'accès à « la réalité du désir comme tel ²² » ?

Cette fin du *Banquet* n'est également pas sans nous évoquer l'*acting-out* de Freud, renvoyant la jeune homosexuelle vers une analyste femme. Socrate nous montrerait-il ce qu'est se dérober devant la tâche analytique en refusant de s'égaliser au signifiant quelconque de l'algorithme du transfert, qui est le refus propre du psychanalyste qu'il acte à avoir fait le deuil du quelqu'un qu'il pourrait être ?

Il vaut mieux plaider pour le contraire. Socrate vient dans son acte vaciller jusqu'à en chuter ; il s'égale au quelconque pour occuper cette place qui permet au sujet de repérer le signifiant manquant, « non pour frustrer mais pour que reparaissent les signifiants où la frustration est retenue ²³ », moyennant une atopie qui se détermine du silence, modalité par excellence d'une ascèse du « refusement ²⁴ ». Pour cette phrase que nous commentons, il semble en effet que le terme freudien relevé par Lacan de *Versagung*, qui implique qu'une place soit laissée nue pour que l'analyse soit féconde ²⁵, est le terme central qui désigne le « n'en veut pas » du « qui » de l'analyste. La *Versagung* de l'analyste – refus d'une position sujet et dimension fondamentale de son existence ²⁶ – est propre à faire émerger le désir, et ce à partir des traces de la renonciation au désir chez l'analysant, laquelle est la *Versagung* originelle procédant de l'opération sujet.

« Il faut que nous tenions la place vide [...], il faut savoir remplir sa place en tant que le sujet doit pouvoir y repérer le signifiant manquant. [...] C'est à la place même où nous sommes supposés savoir que nous sommes appelés à être et à n'être rien de plus, rien d'autre que la présence réelle, [...] inconsciente. [...] Nous sommes là en tant que ça, ça justement qui se tait ²⁷. » « Retenir ce rien qui se tait », expression que j'emprunte

21. ↑ Lacan dénonce clairement l'écueil de penser la révélation du fantasme de *fellatio* de l'analyste chez un patient de Bouvet comme indicatif d'un franchissement. Il note que ce que l'on constate plutôt dans ce cas, ce n'est pas la chute de l'Autre, mais au contraire la chute de l'objet petit *a* du côté de A.

22. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 85.

23. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 618.

24. ↑ Nous préférons cette traduction du terme de *Versagung*, certes impropre, mais plus dynamique qu'incisive pour indiquer la dimension de l'acte dans ce qu'elle a de plus fécond. S'y entendent également les dimensions du silence et du dire.

25. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 428.

26. ↑ Lacan met ce terme dans une position existentielle, et c'est pourquoi il en tient une d'originelle chez le sujet, qui concerne le désir lui-même mais aussi le dire, indication notable dans cette leçon du 24 mai 1961 du séminaire *Le Transfert*, op. cit., p. 381-382.

27. ↑ *Ibid.*, p. 319.

à Muriel Mosconi²⁸, éviter ainsi que ce rien soit emporté par les eaux de l'amour, permet de soutenir la fonction de semblant d'objet *a*. C'est un silence permettant de soutenir la note du désir²⁹ en maintenant l'écart avec la demande d'amour.

Ce que montre Socrate à Alcibiade, c'est que le manque habite quelque part, non pas dans l'Autre, où se déploie l'espace de la tromperie, mais dans *a*. « Celui qui sait ouvrir, avec une paire de ciseaux, l'objet *a* de la bonne façon, celui-là est le maître du désir. Et c'est ce que Socrate fait avec Alcibiade en moins de deux en lui disant – *Regarde non pas ce que je désire, mais ce que tu désires et, te le montrant, je le désire avec toi*³⁰. »

La belle bouchère et son mari

Mais peut-on s'en tenir au couple analyste-analysant pour saisir la portée de la thèse sur l'amour contenue dans cet aphorisme ? Ce serait négliger la clinique de la vie amoureuse à partir de laquelle on peut en effet généraliser la thèse. La différence est que le refus y est d'un placement différent, et il peut même se faire parfois plus bruyant, cf. la gifle de Dora à monsieur K. !

Là où un « refusement » fait, dans la situation analytique, (re)naître le désir, nous pouvons rencontrer ici un refus qui concerne le désir lui-même.

Lacan a en effet à plusieurs reprises donné des indications sur l'effectivité de cette formule complète pour le névrosé, même si, bien souvent, il ne signale que la première partie de la formule. Dans le *Séminaire IV*, il épingle l'amour que porte Dora à son père en vertu de ce qu'il ne lui donne pas et qu'il donne à madame K. Quant à la jeune homosexuelle, par sa conduite effrénée à l'égard de la Dame, elle montre bien à son père ce qu'est « donner ce que l'on n'a pas ».

Un autre argument plaide en faveur d'une généralisation de la thèse, la dimension structurale du terme de *Versagung*. Lacan la définit dans *Le Transfert* comme « originelle » et « existentielle » dans la névrose. S'il prend appui sur la tragédie claudélienne, c'est pour montrer que l'héroïne, Sygne,

28.  M. Mosconi, « Les symptômes et leur traitement », *Mensuel*, n° 150, Paris, EPFCL, avril 2021, p. 26.

29.  Dans cet ordre d'idée, et appuyant les développements précédents, nous lisons encore dans la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » (art. cit., p. 251) : « Mais qui sait mieux que Socrate qu'il ne détient que la signification qu'il engendre à retenir ce rien, ce qui lui permet de renvoyer Alcibiade au destinataire présent de son discours, Agathon (comme par hasard) : ceci pour vous apprendre qu'à vous obséder de ce qui dans le discours du psychanalysant vous concerne, vous n'y êtes pas encore. »

30.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, op. cit., p. 165.

s'est dédit de son désir pour l'homme qu'elle aime au profit d'une position de devoir dans le mariage auprès du détesté Turelure afin de sauver le Pape. S'assujettissant, elle a à la fois procédé à une rupture de promesse et fait promesse, faisant ainsi coexister les sens opposés du mot *Versagung*, jusqu'à être affectée dans son corps d'un tic du visage, d'une « grimace de la vie qui souffre ³¹ ». C'est à l'heure de sa mort qu'elle refusera de façon absolue, devant le même curé qui l'avait conduite à renoncer à sa promesse d'amour, « la paix, l'abandon, l'offrande de soi-même à Dieu », ce qui aurait été trahir son être même. « Sygne ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit qui la réconcilie avec une fatalité ³². » N'est-ce pas au fond ce qui amène le névrosé dans le cabinet de l'analyste ?

Enfin, dernière raison avant que d'essayer de lire deux occurrences cliniques, le terme de *Versagung*, indûment traduit par frustration, est utilisé par Freud lorsqu'il s'agit d'évoquer la « défaillance » du désir chez l'homme, dans ses « Contributions à la psychologie de la vie amoureuse ³³ », mais également dans la *Traumdeutung*, où il fait son apparition à propos du désir insatisfait de « la belle bouchère » : *versagten Wunsch* ³⁴.

« La belle bouchère », Lacan la convoque le 11 mars 1975 lors du séminaire *R.S.I.* pour mettre en relief sa formule canonique de l'amour. Peut-être pourrait-on en lire la clinique de la façon suivante : c'est bien son boucher de mari qui donne dans l'amour ce qu'il n'a pas, soit du saumon fumé, à quelqu'un qui n'en veut pas pour maintenir son désir comme désir insatisfait.

En faisant un pas de plus, nous pouvons aller jusqu'à soutenir que la formule est aussi en filigrane des propos terminaux de « La signification du phallus », cette fois concernant l'homme, serait-il celui de la bouchère avec l'amie maigrichonne de cette dernière. Nous pouvons y pointer l'impossible qui affecte le désir mâle en sa métonymie : « Si l'homme trouve en effet à satisfaire sa demande d'amour dans la relation à la femme pour autant que le signifiant du phallus la constitue bien comme donnant dans l'amour ce qu'elle n'a pas, – inversement son propre désir du phallus fera surgir son signifiant dans sa divergence rémanente vers "une autre femme" qui peut signifier ce phallus à divers titres, soit comme vierge, soit

31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 328.

32. ↑ *Ibid.*, p. 329.

33. ↑ S. Freud, « Contributions à la psychologie de la vie amoureuse », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, p. 47-80.

34. ↑ Traduction relevée par C. Christien-Prouët dans « La *Versagung*. Dire et dédit, perdition, Vanitas... », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 1, Paris, EPFCL, 2004, p. 184). <http://shs.cairn.info/revue-champ-lacanien-2004-1-page-181?lang=fr>. Consulté le 31 decembre 2025.

comme prostituée ³⁵. » La femme donne donc par amour ce qu'elle n'a pas à quelqu'un dont la demande peut être satisfaite, mais quelqu'un dont le désir se présente comme « divergence » nécessaire.

Ainsi, notre formule, dans son caractère général, et sans préjuger du placement du refus sur la demande ou sur le désir (respectivement selon qu'il s'agisse du désir de l'analyste ou du désir insatisfait et impossible), pourrait être conclue en y introduisant la dimension de la cause. L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas – *pour cause de désir*.

35.  J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 695.

Pierre Perez

Anti-Éros

Fin, identification et objet *a* *

« L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas. » Cet aphorisme, dans sa formulation, objecte à toute saisie immédiate par le sens. Par son usage particulier de la négation, il suspend le sens d'une définition qu'il entend pourtant donner et se signale à nous par son opacité.

Afin d'y apporter quelques lumières, commençons par resituer cet aphorisme dans son contexte – celui de cette leçon du 17 mars 1965 et celui de ce séminaire – et reconnaissons-y une adresse de Lacan aux psychanalystes : « C'est de la position de l'analyste qu'il s'agit de partir ¹. » Deux semaines plus tôt, l'adresse aux analystes est plus franchement explicite : « Les problèmes difficiles qui sont dans le moment présent à élaborer pour la psychanalyse, ne concernent pas simplement le résultat plus ou moins thérapeutique de la cure, mais la légitimité essentielle de ce qui nous fonde comme analyste ². » Cette interpellation se redouble alors d'une sanction, celle de l'incapacité où se maintiennent les analystes depuis Freud d'avoir su établir la légitimité qui les fonde. Cette question parcourt l'ensemble de ce séminaire, dont l'un des problèmes cruciaux est de penser la fin d'analyse autrement que comme une identification à l'analyste : « Parce qu'irrésolu, le problème de l'identification représente dans le progrès de l'expérience l'écran qui nous sépare de la visée qui est la nôtre ³. »

*  Intervention au séminaire École 2025-2026, « Quelques aphorismes de Lacan », à Paris, le 15 janvier 2026. Pour cette séance : « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » (*Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 227). Lors de cette soirée, Vanessa Brassier, Céline Casagrande et Bruno Geneste ont commenté ce même aphorisme, leurs textes sont publiés dans ce numéro.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 212.

2.  *Ibid.*, p. 188.

3.  *Ibid.*, p. 125.

En réalité, ce problème n'est pas nouveau, il s'inscrit dans la droite ligne de ce que Lacan a formulé l'année précédente concernant la traversée du plan de l'identification : « Toute analyse que l'on doctrine comme devant se terminer par l'identification à l'analyste révèle [...] que son moteur est élidé. Il y a un au-delà à cette identification, et cet au-delà est défini par le rapport et la distance de l'objet petit *a* au grand I idéalisant de l'identification ⁴. » En effet, l'invention de l'objet *a*, deux ans plus tôt, donne à Lacan un nouvel appui pour résoudre l'épineuse question de la fin d'analyse laissée en souffrance par Freud. À compter de l'introduction de l'objet *a*, la fin d'analyse se trouve corrélée au devenir de cet objet dans la cure. Dans le même temps, la formalisation de l'objet *a* renouvelle la façon de concevoir le transfert ; l'analyste n'y intervient plus seulement en place de sujet supposé savoir mais également en place d'objet *a*. Cela pour dire que cet aphorisme témoigne d'une conception renouvelée du transfert, qui inclut l'objet *a*. La difficulté concernant le sens à donner à cet aphorisme tient au fait que l'objet *a* y demeure élidé alors même qu'il en représente l'agent principal. Ce silence fait écho à son statut, à sa valeur de reste, comme tel imprononçable, l'objet *a* figurant cet élément non langagier qui paradoxalement complète le sujet en posant l'effet de soustraction qui a présidé à son « avènement au lieu de l'Autre ⁵ ».

Demande et refus

Dans cette même leçon du 17 mars 1965, Lacan établit le caractère intransitif de la demande analysante, qui n'est demande d'aucun objet. Il en déduit la position de l'analyste en réponse à ladite demande : « S'il lui est demandé quelque chose comme ce qu'il a, c'est en fonction d'autre chose, que l'analyste pose [...] la vraie visée de la demande du sujet. Il reste que l'objet *a* s'installe moins comme la pointe de la visée que comme ce qui surgit dans la béance créée par la demande ⁶. » La réponse de l'analyste procède donc d'un refus – un refus non pas arbitraire mais calculé –, un refus qui vise moins à frustrer le sujet qu'à le mettre sur la voie de l'objet *a*, qui ne peut se dire et qui pourtant cause son désir au-delà de toutes les satisfactions apportées par la possession de tel ou tel objet de la demande. En définissant l'amour transférentiel comme « donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas ⁷ », Lacan met l'accent sur le caractère

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 243-244.

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 189.

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, op. cit., p. 217.

7.  *Ibid.*, p. 227.

intransitif de la demande analysante – qui n'est demande d'aucun objet – et vis-à-vis de laquelle l'analyste use de son refus pour reconduire le sujet à sa division constitutive, à son manque structural. Cet aphorisme consonne alors avec un autre, « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que : c'est pas ça ⁸ », que commenteront nos collègues Nicole Bousseyroux, Éliane Pamart, Parham Shahrjerdi et Lina Velez le 12 mars prochain.

Transfert et objet *a*

Mais surtout, cet aphorisme témoigne de la nécessité où se trouve Lacan, en 1965, de penser la place de l'analyste, dans le transfert, au-delà de Freud. En effet, si ce dernier avait bien repéré que l'analyste fonctionnait comme objet du transfert, il n'était cependant pas parvenu à le dissocier du signifiant maître, du sujet supposé savoir. Dans la perspective de Freud, cela induit que l'analyste s'inscrit principalement dans le transfert comme grand Autre, avec à la clef l'impasse programmée de l'identification à l'analyste. On retrouve cette aporie chez Freud jusqu'à la fin, comme le soulignait notre collègue Anastasia Tzavidopoulou lors des dernières journées nationales de notre école ⁹. En voici un exemple, extrait du texte de Freud *Abrégé de psychanalyse* : c'est, dit-il, « en devenant pour le patient une autorité et un substitut de ses parents, un maître et un éducateur que nous pouvons lui être utile ¹⁰. »

Cet aphorisme permet donc à Lacan de répartir à nouveaux frais les places de l'analysant et de l'analyste dans le transfert. L'analysant donne ce qu'il n'a pas à l'analyste qui, lui, n'en veut pas. Le refus de l'analyste porte ici sur les tenants lieu de l'objet *a* qui en masquent à la fois les dimensions de cause et de trou. Le « n'en veut pas ¹¹ » de la formule circonscrit donc la place de l'analyste dans le transfert. Place difficile s'il en est, car si l'analyste fait semblant d'objet *a* en usant de son refus, l'analysant, lui, le situe comme idéal, comme *agalma*. Sur le modèle de l'amour d'Alcibiade pour Socrate, cette idéalisation permet à l'analysant de recouvrir la position d'objet *a* occupée par l'analyste. Or, Lacan le souligne, la fin d'analyse consiste précisément dans le dévoilement, par l'analysant, de cette position d'objet *a*.

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 82.

9.  A. Tzavidopoulou, « À partir de Freud », Journées nationales 2025, « L'aventure psychanalytique et sa logique ».

10.  S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1964, p. 50.

11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, op. cit., p. 227.

Moyen et obstacle

Cet aphorisme situe donc à l'horizon de son énonciation la fin d'analyse conçue comme subjectivation d'un manque – « assumption de la castration ¹² », écrivait Lacan l'année précédente, en 1964. Durant ces années 1960, la logique du manque prime encore sur celle de la jouissance ; la fin d'analyse est alors davantage référée à la castration qu'à la jouissance. Reste que produire cette subjectivation n'est pas chose facile, l'amour de transfert y apparaissant à la fois comme moyen et comme obstacle. Cette bivalence du transfert met au jour la fonction essentielle de l'amour, qui est fonction de reconnaissance. Tour à tour, l'amour peut ainsi servir à reconnaître le même et le différent. En référence à l'objet *a*, l'enjeu pour l'analysant est d'arrêter d'y reconnaître du même, d'arrêter d'habiller l'objet *a* de son narcissisme, pour au contraire le dénuder et ainsi se reconnaître dans l'opacité foncière de cet objet, irréductible à l'image comme au signifiant. L'amour transférentiel agit ainsi comme obstacle tant qu'il cherche à reconnaître du même ; il permet alors au sujet de continuer à recouvrir sa division subjective en ajournant toute confrontation à l'objet *a*. *A contrario*, l'amour de transfert opère comme moyen lorsqu'il soutient cette confrontation. Lacan s'oppose ici à Freud en ne réduisant pas l'amour au narcissisme, Éros demeurant selon lui impuissant à faire du Un. « Si c'est ça, tout ça, et rien que ça, que Freud a dit en introduisant la fonction de l'amour narcissique, tout le monde sent, a senti, que le problème, c'est comment il peut y avoir un amour pour un autre ¹³. »

Fin programmée

Ainsi, sans renier cet enracinement de l'amour dans le narcissisme, Lacan met au jour ce qui de l'amour échappe à la logique fantasmatique de vouloir retrouver du même dans l'autre. Contre cette répétition programmée par le fantasme, Lacan situe l'amour comme mode d'accès à l'opacité de l'objet et de l'autre. Dans le rapport sexuel, cela prend la forme bien connue du ratage, du fait que le corps de l'autre ne se soumet jamais complètement au cadre fantasmatique du sujet. L'expérience de l'opacité du corps de l'autre, dans le corps à corps sexué, a pour effet de renvoyer le sujet à l'opacité de son propre désir. S'agissant de l'amour de transfert, on observe un mouvement analogue, où la confrontation à l'objet *a* – dépouillé de ses enveloppes imaginaires – a pour effet de précipiter sa fin, de produire

12.  J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 852.

13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 46.

cette « destitution subjective ¹⁴ » qu'évoque Lacan dans sa proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École. Cette destitution consiste alors en une confrontation du sujet à l'objet *a* telle qu'il puisse y reconnaître la cause de son désir. Plus précisément, elle consiste, nous dit Lacan, « dans la chute du sujet supposé savoir, et sa réduction à l'avènement de l'objet *a* comme cause de la division du sujet. Cet objet vient à la place du sujet supposé savoir ¹⁵ ». À travers cette destitution, l'analyste chute de sa position fantasmatique de sujet supposé savoir, il se voit réduit à sa fonction d'objet *a* et n'apparaît plus que comme reste.

J'en reviens à notre aphorisme et conclus. De tous les amours qui jalonnent la vie d'un sujet, l'amour transférentiel se distingue de programmer sa fin dès son commencement. Ce faisant, il s'oppose au *pour toujours* dont se soutiennent les autres amours, qu'ils soient filiaux ou sexuels. Contrairement à eux, sa promesse n'est pas d'éternité. S'il met en jeu deux sujets, l'un des deux n'y intervient pas comme sujet mais comme objet, et qui plus est, comme un objet promis à la liquidation, au rebut. Ainsi, l'amour transférentiel se distingue de ne pas faire deux. Anti-Éros, il ne tend vers aucune union et vise au contraire l'Un tout seul de la confrontation du sujet à l'objet *a*.

14.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 252.

15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XV, L'Acte analytique*, Paris, Le Seuil, 2024, p. 102.

FRAGMENT

Fragment

Le choix de Constanza Lobos *

La métaphore et la métonymie n'ont de portée pour l'interprétation qu'en tant qu'elles sont capables de faire fonction d'autre chose. Et cette autre chose dont elles font fonction, c'est bien ce par quoi s'unissent, étroitement, le son et le sens. C'est pour autant que l'interprétation juste éteint un symptôme, que la vérité se spécifie d'être poétique. Ce n'est pas du côté de la logique articulée – quoique, à l'occasion, j'y glisse – ce n'est pas du côté de la logique articulée qu'il faut sentir la portée de notre dire, non pas bien sûr qu'il y ait quelque part quelque chose qui mérite de faire deux versants. Ce que toujours nous énonçons, parce que c'est la loi du discours, ce que toujours nous énonçons comme « système d'opposition », c'est cela même qu'il nous faudrait surmonter et la première chose serait d'éteindre la notion de « Beau » : nous n'avons rien à dire de « Beau ».

Nous n'avons rien à dire de Beau. C'est d'une autre résonance qu'il s'agit, à fonder sur le mot d'esprit. Un mot d'esprit n'est pas « Beau », il ne se tient que d'une équivoque ou, comme le dit Freud d'une « économie ». Rien de plus ambigu que cette notion d'économie. Mais, tout de même, l'économie fonde la valeur. Une pratique sans valeur, voilà ce qu'il s'agirait pour nous d'instituer.

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

J'ai choisi ce fragment, car, d'une part, il pose une question fondamentale : quelle est la portée de notre dire ? Il ne s'agit pas de prononcer des mots ; les mots sont du côté de l'analysant, le dire du côté de l'analyste. L'interprétation se situe au premier plan.

D'autre part, si nous extrayons certains signifiants du fragment, nous sommes surpris de trouver, dans un bref paragraphe, des références à Freud, à la métaphore et à la métonymie, au symptôme, au mot d'esprit,

* ↑ Constanza Lobos, AE 2023-2026, membre du Forum argentin du Champ lacanien, ALS-Polo NOA. Traduit de l'espagnol (Argentine) par Nicolas Bendrihen.

à la résonance, à l'équivoque, à l'interprétation, au dire de l'analyste, à la logique et au discours... un discours sans paroles.

Enfin, la dernière ligne du fragment ouvre la porte à la distinction entre le discours de l'analyste et les autres discours. Le discours de l'analyste est une pratique qui ne produit pas d'unités de valeur plus ou moins égales, ne produit pas de produits identiques, n'étiquette pas, ne fait pas de prêche au sujet, n'a rien d'universel, exclut la domination. Une pratique qui permet au sujet de défaire l'illusion d'un savoir total et, ce faisant, ouvre la possibilité d'une nouvelle position.

QU'ENSEIGNE LA PSYCHANALYSE ?

Michel Bousseyroux

Ce qui fait tirer la langue *

J'ai une pensée pour Pierre Bruno, avec qui, hier encore, je réinventais la psychanalyse et la vie. Je n'oublie pas son inestimable essai sur la passion d'Antonin Artaud, qui en 1947 à Rodez se sortit de son exécution du Père-Mère en s'inventant un corps grâce à sa poésie sans parenté.

Un texte théoriquement énorme...

Qu'enseigne la psychanalyse ? Saison 5. Cinq ans d'affilée la même question, ouh là quelle obstination ! Oui, il faut une fichue dose d'obstination, une vraie ténacité pour vouloir dire *CE* qu'enseigne la psychanalyse. Elle enseigne ce qui n'est pas matière d'enseignement, le réel. Non seulement la psychanalyse traite de l'impossible qu'est le réel, mais elle le traite, elle en propose, elle en effectue le traitement. Cet impossible, Lacan a voulu le traiter par *ce qui est seul à pouvoir s'enseigner, le mathème*, qui est *ce qui du mathématisable ne se formule qu'en impasses* et qui passe par la topologie, soit l'analyse des lieux bizarroïdes que les parlants habitent, ces grottes du langage que sont le cross-cap encore appelé la mitre et la bouteille de Klein dont le dedans est son dehors.

Aujourd'hui, je vais vous reparler d'un texte énorme, intitulé « L'étourdit », dont la lecture me fait encore tirer la langue, comme d'autres devant une difficulté froncent les sourcils ou se mordent les lèvres, et dans lequel Lacan explique que l'analyse, à condition que l'interprétation y opère *une certaine coupure*, peut *modifier* la structure du fantasme, tout simplement. On y lit des énormités comme : « Il n'y a pas de rapport sexuel. » Enormité d'un « n'y a pas » qui nous fait ânonner « hi ! han ! appât ¹ ». Ça appâte que dalle. *Macache. Wallou.* Ce *wallou*, que Lacan tire du puits sans fond où le dire de Freud prend de source le dit de l'inconscient, fait que – je vais le

*  Séance du séminaire *Qu'enseigne la psychanalyse ? (Saison 5)*, à Toulouse le 20 décembre 2025.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 27.

dire avec Georges Bataille chez qui, ne l'oublions pas, Lacan est allé chercher « ce à quoi l'explication se dérobe » : l'Impossible –, ce *wallou*, dis-je, fait que *l'érotisme prête à rire et à l'effolement*, ce que Bertolucci dans son *Dernier tango à Paris* et Oshima dans son *Empire des sens* ont porté au bout du bout.

... ancré dans la pratique

« L'étourdit » est un texte d'une incroyable hypercomplexité théorique et qui n'est pas moins ancré dans la pratique clinique de Lacan. Lacan le dit, au tout début du texte : il l'a écrit à l'occasion des cinquante ans de la création, en 1922 dans l'hôpital Sainte-Anne par Édouard Toulouse, de l'hôpital Henri-Rousselle, qui fut le premier service libre de psychiatrie en France. Lacan y fut accueilli par le professeur Georges Daumézon pour y « passer la présentation ² ». Lacan le dit comme on dit passer le grand oral. Il ne vous aura pas échappé que cette façon de dire fait penser à la passe. Cela indiquerait que Lacan considérerait que sa présentation, qu'il passait tous les vendredis à Sainte-Anne, était une passe, dont au demeurant il a dit qu'elle doit être, comme la mer, toujours recommencée, une passe dont il estimait avoir à se faire le passeur, comme passeur de la logopathie du malade, pour autant que comme tout un chacun (et le fou plus que le névrosé) il pâtit du langage, langage dont Lacan dira que c'est un parasite et même un chancre, pathognomonique de la malédiction sur le sexe. Lacan y revient à la fin de « L'étourdit », où il écrit : « Je salue Henri-Rousselle dont je n'oublie pas qu'il m'offre lieu à, ce jeu du dire au dit, en faire démonstration clinique. » Rien de moins que cela. Lacan n'oublie pas de saluer Henri-Rousselle, le nom du service ouvert de Sainte-Anne qui lui a offert, chaque vendredi, d'octobre à juin, à l'amphithéâtre Magnan, durant cinquante ans, du 4 novembre 1929 au 10 octobre 1980, lieu à « faire démonstration clinique » du « jeu du dire au dit ». Et de conclure par cette dernière phrase : « Où ai-je mieux fait sentir qu'à l'impossible à dire se mesure le réel – dans la pratique ? » La présentation de malade est donc bien pour Lacan le lieu à faire le mieux sentir que le réel se mesure dans la pratique à l'impossible à dire. Quant à l'impossible à écrire le rapport sexuel, c'est une autre affaire, qui découle de ce que Lacan appelle, dans le séminaire ... *Ou pire*, « la connerie » de la fonction phallique.

2.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449.

La jouissance c'est du morse

Car il y a un Lacan qui, avec ses mathèmes de la sexuation, tire la langue à « la connerie ³ », comme il dit, dans quoi on entre quand on approche de la fonction essentielle du langage, qui est de remplir tout ce qui laisse béant qu'il ne puisse y avoir de rapport sexuel. L'enfant tire la langue à qui veut lui faire gober des conneries. Démocrite, paraît-il, tirait la langue à la connerie du réel, pour qu'on en rie. J'y reviendrai. On se souvient d'Einstein, lui qui a très tôt tiré la langue à l'apprentissage de la parole (il n'a parlé qu'à quatre ans, mais s'est largement rattrapé après pour nous en démontrer), qui à son soixante-douzième anniversaire, le 14 mars 1951, tire ostensiblement la langue aux paparazzis qu'il exècre. Einstein était un décoincé de l'hypoglosse (le nerf moteur de la langue) ! Le photographe Arthur Sasse eut le réflexe de déclencher son appareil – d'où la photo cultissime. Einstein en achètera neuf tirages pour en envoyer à ses amis.

Lacan aussi, à son soixante et onzième anniversaire, le 13 avril 1972, avait bien des raisons de tirer la langue. Il avait demandé en 1970 à Félix Guattari, un lacano-marxiste de son école, de lui écrire pour sa revue *Scilicet* un article sur Deleuze. Ce texte n'y paraîtra pas. C'est là que Lacan s'aperçut que Guattari lui opposait l'inconscient-machine de sa théorie du réel comme pure production de flux-coupures. Le loup était dans la bergerie et il montra les crocs à la mi-février 1972 quand *L'Anti-Œdipe* fit événement. Deleuze avouera dans *Pourparlers* que son Dehors était la masse des jeunes qui en ont marre de la psychanalyse. Je n'en ai pas marre d'être lacanien. Lacan tire la langue à l'usine à gaz du corps sans organes deleuzien lorsqu'il écrit dans « L'étourdit » ceci : « Il n'y a pas de rapport sexuel du fait que d'habiter le langage c'est aussi bien ce qui pour notre corps fait organe, organe qui, pour ainsi lui ex-sister, le détermine de sa fonction, ce dès avant qu'il la trouve, ce qui nous réduit à trouver que notre corps n'est pas sans autres organes et que leur fonction à chacun nous fait problème, ce dont se spécifie le dit schizophrène pris dans son hors-discours ⁴. » Notre corps n'est pas sans organes et c'est leur fonction à chacun qui nous fait problème, de ce que le langage, qui fait pour notre corps organe, la détermine. Deleuze et Guattari savent très bien que Lacan n'en est plus du tout à l'inconscient familialiste qui met le manque en conserve. Lacan en est, en 1972, à l'inconscient qui se jouit et qui ronronne comme le chat de la mère Michel, qui d'ailleurs l'a perdu sur l'air du *tradéridadéridéridé*. Il en est à tous ces signifiants jouis de *lalangue* que nous avons sur le bout de la langue et

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, op. cit., p. 29.

4.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 474.

dont il s'en faut d'un rien pour qu'ils sortent. *C'est lui, le mot joui, l'essaim de mots jouis que j'ai sur le bout de la langue, qui me la fait tirer, quand lalangue, en un mot, me fait m'essouffler à tant courir après lui !*

Il y en a une qui n'a pas la langue dans sa poche, c'est la *pastoute*. La *pastoute* déborde. La *pastoute* est un hors-bord. Elle tire la langue hors bord. La *pastoute* se tient là plantée, avec sa langue érectile de caméléon qu'elle catapulte au-delà du phallus. Boris Vian a bien raison : la langue est un organe sexuel dont on se sert occasionnellement pour parler, après qu'elle a servi à bavocher au tout-petit. C'est Madame Edwarda. Georges Bataille *alias* Pierre Angélique la rencontre dans la nuit nue de la rue Saint-Denis, je cite : « Au milieu d'un essaim de filles, Madame Edwarda, nue, tirait la langue. » Hans Bellmer, qui a gravé 12 cuivres pour l'édition de 1965 rééditée en 2001 par Pauvert, la dessine avec cette langue dégoulinante de bave, que Bataille a placée juste après cette phrase : « La mort elle-même était de la fête, en ceci que la nudité du bordel appelle le couteau du boucher », sur une page intercalée entre les pages 34 et 37 dans une série de points de suspension (j'en ai compté quatre cent vingt-trois !). Vous saute aux yeux le sens blanc de ces points qui, sur le blanc du Vélín de Rives où les mots se dérobent, *tirent la langue à la pensée*, tant Bataille suffoque face au dire impudent de cette fille de joie obscène. Cette page remplie seulement de points face à la langue pendante d'Edwarda est un poème sans langue. Je pense à Ghérasim Luca ⁵, à sa *poésie sans langue* qui dynamite la lettre à coups de *poings-sons*. *La jouissance c'est du morse* : un chiffage fait que de traits et de points.

Il existe des *lignes sans points*. Elles constituent mathématiquement la bande à Möebius. Elles dessinent les jardins à la française d'une topologie tirée au cordeau mais qui ne s'ordonnent pas sans qu'un *point hors ligne* y file à l'anglaise. Car si la topologie de « L'étourdit » nous en fait baver, c'est que Lacan y tire la langue au premier classicisme de son discours de Rome, lorsqu'il prenait soin de faire jardin à la française des voies ouvertes par Freud. Dans « L'étourdit », il est question de ce qu'il n'y a pas, le rapport sexuel. Mais il y est encore plus question de ce qu'il y a. *Ce qu'il y a, c'est le dire, le fait qu'on dise, l'événement qui a lieu de l'acte de dire*. Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend. *Le dire, le fait qu'on dise qui, dans ce qu'on dit, reste oublié, c'est ce que l'analyse a à rappeler à l'existence*. Car de l'existence seul le dire est témoin. Le dire témoigne, d'y ex-sister, de ce qui n'est pas de la dit-mension de la vérité et qui touche au réel que toute la dire, la dire toute, c'est absolument impossible.

5.  G. Luca, *La Poésie sans langue*, Paris, Éditions Corti, 2025.

Pourquoi je suis lacanien

J'en entends, dans les coulisses, qui disent : Lacan c'est daté, plus dans le coup. Et Freud alors, c'est daté ? Et Socrate, c'est daté ? Oui, ça date, ça date de demain la veille. Ils disent : on n'en est plus là. Mais on en est où ? Au *DSM 5* et aux TND, les troubles du neurodéveloppement. On en est aux réponses à tout et tout de suite, grâce à toi, ChatGPT. On en est à une sénatrice née à Toulouse, Jocelyne Guidez, qui, avec trois autres sénateurs, dépose un amendement pour dérembourser les actes de soins de « toute pratique se réclamant de la psychanalyse », de ce qu'elle ne dispose d'aucune validation scientifique, particulièrement pour soigner les TND. Ce qu'elle a dénoncé, devant le Sénat, c'est la validité du dire d'un psychologue se réclamant de la psychanalyse qui l'a personnellement touchée. De là sa haine des psys qui se réclament de la psychanalyse. Passons. De quoi je me réclame quand je vous dis que Lacan reste *redivivus*, revenu à la vie dans ma pratique ? Qu'est-ce qui dans ma façon de penser la psychanalyse me le fait dire ? D'où je le dis ?

Pour répondre, je rappelle à l'existence un épisode de mon aventure psychanalytique qui va vous faire remonter à la préhistoire... de notre école. Cela s'est joué à l'instant où un pari, *un quitte ou double qui valait d'être risqué, fut par moi à prendre*. À prendre sur quoi ? Sur l'amour pour Lacan *encore-là*, là où pour d'autres que je côtoyais, Lacan, c'était mort : ils l'avaient déjà liquidé et enterré. Je fus de ceux qui, en 1980-1981, alors que Lacan avait envoyé par le fond son navire École, voulurent poursuivre avec lui et son désir de *d'écoler*, de prévenir un nouvel effet de colle. Je vous parle d'un temps, comme le chante Charles Aznavour, que les moins de vingt ans, que dis-je ? de trois fois vingt ans au moins, ne peuvent pas connaître. Cela fait quarante-cinq ans ; j'en avais trente-quatre. C'était un an après la *dis-solution* par Lacan de son école, signée dans sa lettre du 5 janvier 1980 et lue par lui à la faculté de droit rue Saint-Jacques, le 8 janvier, avec tout le patatras qui s'ensuivit et qui fit se disloquer durant l'année 1980 et au-delà toute la communauté lacanienne. Je rappelle, en gros, le cours des événements rapporté dans *l'Almanach de la dissolution* ⁶. Lors du séminaire du 15 janvier 1980, Lacan fait appel au « tas de gens » qui, dit-il, ont « besoin de [lui] », qui « le croient assez pour le [lui] dire par écrit ». Je fus des Mille et plus à lui écrire le lendemain que je voulais poursuivre avec lui – je sus que ce jour-là Pierre Bruno, André Vals, Marie-Jean Sauret et quelques autres à Toulouse en firent de même. Et nous fûmes comme au rendez-vous des amoureux lors du bal de l'Opéra se retrouvant

6.  *Almanach de la dissolution*, Paris, Navarin, coll. « Bibliothèque des Analytica », 1986.

quand ils laissent tomber leur masque : ce n'était pas lui, elle non plus d'ailleurs. Lacan devint l'homme couvert de lettres. Il leur répondit, il me répondit. Il nous invitait, le 21 février 1980, à innover, « sous [s]on égide » disait le carton que je reçus, la Cause freudienne et à y éviter la colle assurée. Il fallait faire naître la contre-expérience de cette école « archi-finie » qu'était devenue l'École freudienne de Paris.

La contre-expérience capota. Son ultime conférence, Lacan la réserva à ses lecteurs d'Amérique latine, qu'il dira être ses élèves qu'il n'a pas élevés lui-même. Terminal Caracas, Lacan y inaugura le 12 juillet 1980 la première Rencontre internationale du Champ freudien. Cela le changeait du marécage parisien où, les dénonciations et diffamations allant de pire en pire, l'obscénité du groupe avait vite eu raison de la Cause freudienne. Car si Lacan avait cru pouvoir dissoudre sa pauvre école, c'était parce qu'il pensait qu'elle était par le dire de son enseignement nouée borroméennement et que son dire allait suffire à en dissoudre le lien ; il savait aussi, comme il le déclara le 15 mars 1980 devant les membres de son école une dernière fois réunis par lui à l'hôtel PLM Saint-Jacques pour en prononcer la dissolution juridique, que le groupe, en revanche, est impossible à dissoudre. Mon entreprise est désespérée, avait-il déjà dit dans « L'étourdit », « parce qu'il est impossible que les psychanalystes forment un groupe ⁷ », impossible qui en fonde le réel. C'est l'obscénité de ce réel du groupe comme impossible à dissoudre qui a eu raison de la proposition de la Cause freudienne comme Champ de contre-expérience.

Certains, qui l'avaient porté aux nues, voulaient, comme Jenny Aubry, traîner Lacan chez le neurologue pour diagnostiquer sa démence, son aphasie, son agraphie de Dejerine (Lacan n'arrivait plus à écrire). D'autres voulaient le traîner en justice. Le comble fut le revirement de l'homme par qui le scandale arrive, Charles Melman, le « traître absolu » pour Miller – pas du tout pour moi : dans une lettre du 7 décembre 1980, Melman découvrait le pot aux roses. Ne pouvant plus se taire sur la fraude que Miller, son analysant, lui avait avouée, Melman le fout dehors et révèle qu'il a aidé Lacan à écrire ses textes depuis le 5 janvier 1980 – la propension de Miller à phagocyter Lacan ira jusqu'à le faire s'attribuer ce qu'il a dit. Il est vrai qu'à la fête pour la dissolution juridique de son école à la Maison d'Amérique latine, le 27 septembre 1980, Lacan était ailleurs. Pourtant, le 19 janvier 1981, Lacan signait les statuts de la nouvelle École de la Cause freudienne. Sur ce, je me rendis chez Colette Soler qui en était la directrice adjointe pour l'interroger

7.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 474.

sur ce qu'il en était. Elle m'assura que Lacan avait toute sa tête et qu'il venait de lui signer un chèque pour l'École de la Cause freudienne.

C'est dans ce contexte de panique à bord et de *Delenda est Carthago* chez les millériens que, comme tous les Mille de la Cause freudienne, je reçus une lettre à en-tête de l'École de la Cause freudienne, 5 rue de Lille, signée de Lacan du 26 janvier 1981, où je lus ceci :

Voilà un mois que j'ai coupé avec tout – ma pratique exceptée. J'ai peu envie d'agiter ce que je ressens. Soit une sorte de honte. Celle d'un patatras : alors on en vit un, qu'il avait vraiment privilégié vingt ans et plus, se lever et lancer une poignée de sciure dans les yeux du vieux bonhomme qui... etc. L'expérience a son prix, car ça ne s'imagine pas à l'avance. Cette obscénité a eu raison de la Cause. Il serait bien qu'un rideau soit tiré là-dessus.

Et je lis :

Ceci est l'École de mes Élèves, ceux qui m'aiment encore. J'en ouvre aussitôt les portes. Je dis : aux Mille. Cela vaut d'être risqué. C'est la seule sortie possible – et décente. Un forum (de l'École) sera par moi convoqué, où tout sera à débattre – ce sans moi. J'en apprécierai le produit.

Je peux maintenant répondre à ma question. Pourquoi je suis lacanien ? Parce que j'ai *répondu* à deux *petites annonces*, en février 1980 et en janvier 1981 ! Les mots de la petite annonce du 26 janvier 1981, « ceux qui m'aiment encore », provoquèrent un tollé dans le milieu éruptif des lacaniens. Comment Lacan pouvait-il en appeler à ceux de ses élèves qui l'aimaient encore pour justifier le lancement de cette nouvelle école *qu'il disait n'être pas la sienne mais celle de ses élèves* ? Était-ce bien lui qui l'avait écrite ? N'était-ce pas Jacques-Alain Miller qui la lui avait soufflée ? Lacan avait-il perdu la boule ? Qu'importe, l'amour et l'école étaient bel et bien par Lacan liés. Ces mots, lorsque je les lus, me chavirèrent. Je l'aimais encore. Je refis le pari. Je répondis sur-le-champ à sa lettre du 26 janvier 1981 que je voulais entrer dans l'école de ses élèves qui l'aiment encore – je le lui écrivis sur-le-champ, moi qui six mois avant l'avais quitté. C'était un jour de l'été 1980, lors d'une séance renversante, qui fut la dernière. Ce jour-là, j'ai quitté Lacan, j'ai quitté son divan, j'ai quitté mon analyste, c'était fini ; je lui ai dit c'est fini, je ne reviendrai pas et il... m'envoya au tapis.

L'escapade

Faut dire, faut dire, comme tu dis Jacques, cher Jacques Brel quand tu chantes la Fanette, *qu'on ne nous apprend pas* ; Paris était désert et pleurait sous juillet. Faut dire que, quand j'ai dévalé l'escalier du 5 rue de Lille, j'étais comme deux ronds de flan, seul, vraiment seul, sans Lacan, sans ce qu'il avait été pour moi, analysant, toutes ces années-là. Je savais que plus

jamais ça, plus jamais ces moments furtifs et fulgurants où, quatre fois par semaine, je lui disais je ne sais plus quoi mais qui était pour moi si essentiel, si vital, si incroyablement secouant. C'était la fin de tout cela. « Que reste-t-il de tout cela ? Dites-le-moi », chante Charles Trenet. De ce qui reste de notre amour, Didier Castanet nous parlera le 7 février. Ce qui me reste, je vous le dis. De tout cela reste le *transfer*, sans le *t* final, muet chu, lettre volée en éclats sur la voie ferrée du désir. Que reste-t-il de tout cela ? Je vous le dis : de tout cela reste mon chemin de fer d'analysant filant par le Trans-Europ-Express rouge du *Capitole* (ancêtre du *TGV inOui*) que je prenais chaque semaine, pour arriver à 5 heures 56 à Paris Austerlitz. De ce *transfer sans le t-là*, de sa lettre volée en éclats, reste un train nommé *la mourre de Lacan*. Même après avoir cessé de le prendre, ce train qui fonçait à 200 à l'heure, j'étais prêt à y aller, dans l'École dont il lançait le caillou-papier-ciseaux en ouvrant grand les portes à ceux qui l'aiment encore. Telle était l'offre : une nouvelle école, celle, qu'il adoptait, de ceux qui l'aiment *encore assez* pour monter dans le train en marche *sans lui qui sur le quai restait*.

Mais quel amour ? L'amour du père ! ? Du vieux père Lacan qu'on voulait ranger des voitures, mettre à la retraite comme président d'honneur de cette École freudienne de Paris qu'il avait fondée, dirigée et dont la clique à Dolto voulait maintenant prendre la barre ? On sait que Lacan s'y est jusqu'au bout obstinément refusé. Au contraire, Lacan a *père-sévère*. La contre-expérience ayant foiré, il a persévéré à vouloir une école de ses élèves... *qui l'aiment encore*. Mais l'analyse, objecterez-vous, ne vise-t-elle pas au contraire à bazarder l'amour pour ce père qui fait du névrosé un dévot ? L'offre de Lacan – c'en était une, pas une demande, c'était sa toute dernière, qu'il faisait ce 26 janvier 1981 et qui était : allez-y, faites une école digne du nouveau qu'il y a dans l'amour. Pas une école des fans de Jacques-Alain, de Colette ou de Pierre. Prenez ce risque. Faites *votre* école. *Plus la mienne, la vôtre*. Risquez, si vous m'aimez encore, risquez la chance qu'une amorce soit conquise pour réinventer encore la psychanalyse. C'est cette offre qui, là aujourd'hui encore, me fait le lire, me fait travailler ses séminaires, ses écrits. C'est elle qui me fait encore écrire pour demain la psychanalyse. Cet *encore* qui de lui me reste encore, c'est *son Nom dans Paris désert un mercredi de l'été 1980*.

Pourquoi, aujourd'hui encore, lacanien je reste ? Parce que pour moi Lacan n'est pas classé monument historique. Il ne le sera jamais. Mon désir d'enseigner la psychanalyse se motive du désir de rendre encore *redivivus* pour mes analysants ce que de lui j'ai appris. Si je l'avais quitté comme une vieille chaussette trouée qui n'a plus toute sa tête, si j'avais attendu qu'il crève pour que, de fait, mon analyse prît fin, là je dirais que j'ai mal, bien

mal fini mon analyse. Je n'ai pas attendu que le vent mauvais l'emporte. Ce jour-là, Autre à jamais, où je suis venu lui dire que je m'en vais, je savais ce qui m'attendait : qu'il me rembarre. Car le problème de la fin d'analyse n'est pas de savoir ce qui attend l'Autre, la mort, et de n'avoir qu'à attendre qu'elle arrive pour de la fin être enfin quitte. C'est de savoir ce qui, à la fin de son analyse, attend le sujet : la *scabeaustration*, la castration de l'escabeau, qui, écrit Lacan, « ne s'accomplit que de l'escapade ⁸ ». La *scabeaustration* ne s'accomplit que de l'échappée. On la dit belle pour dire qu'on a échappé de peu à un danger, qu'on s'est sorti d'une situation délicate. Une échappée belle se disait au jeu de paume d'une balle qu'on a manquée. Le mot escapade vient de l'italien *una scappata* ; on dit *fare una scappata a casa* pour dire faire un saut à la maison. Un cheval qui fait une escapade est, en équitation, un cheval qui refuse d'obéir. On dit qu'il fait un écart. L'inconscient est ce cheval qui fait des écarts, des écarts de langage qui vous désarçonnent, et l'analyse est une pratique de l'écart, d'accomplissement (*Erfüllung*) des écarts de *lalangue*. Ce jour-là où ça s'est accompli, je ne l'ai pas échappé belle, je n'ai pas manqué la balle. Pour l'escapade, il fut grand, très grand l'écart que ma fin d'analyse me fit faire. Une analyse ne se finit pas sur une échappée belle. Si *scabeaustration* elle opère, la marche d'escabeau qu'elle fait loucher ne s'accomplit que de l'escapade... borroméenne, qui ne réussit qu'à passer par le bon trou. On le sait d'expérience, il y a des nœuds auxquels on ne loupe pas, des nœuds qu'on se fait au bout de la langue, à commencer par ceux qu'analysant on se fait dès que, sur le divan, on vient se dire, à simplement tenter de suivre la règle fondamentale. Lacan, c'est sûr, c'était l'escapade à chaque séance. Qu'on n'échappe pas au réel de l'écart est ce que j'ai appris de *la mia scappata*.

Je retiens, dans l'après-coup de mes escapades, deux choses de mon analyse avec Lacan et de ses séminaires que j'ai suivis pendant toute mon analyse. Un : de la structure on ne prend pas la poudre d'escampette. Deux : tout ne s'apprend pas de la pratique. C'est la thèse de « L'étourdit ». *Il y a ce qui ne s'apprend pas de la pratique et qui est la structure. Ce qui de la structure s'apprend passe par la topologie*. N'oublions pas qu'en grec *mathema* désigne « ce qui s'apprend ».

Pratique de ce qui se dit et pratique du dire

Certes, la psychanalyse est une pratique, une pratique et pas une science, mais elle n'apprend pas tout au psychanalyste. Avoir de la pratique, avoir de la bouteille comme on dit, ne lui suffit pas pour se sustenter dans

8.  J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 567.

le discours analytique. La psychanalyse est une pratique de bavardage qui prend au sérieux ce qu'on dit dans une psychanalyse. Ce qu'on y dit nous apprend bien des choses sur ce que c'est que parler et sur les effets de réel du parler. La pratique nous apprend avant tout ce qu'est la clinique psychanalytique et ce sur quoi elle s'appuie, à savoir d'abord la clinique psychiatrique et la nosographie que les psychiatres, principalement français et allemands du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, ont construites. La pratique nous confronte à la clinique du cas et à ses types que sont la névrose, la psychose et la perversion, tels que Freud en a différencié les mécanismes, le refoulement, la forclusion et le démenti.

Mais alors, qu'est-ce que Lacan entend par « la structure » quand il nous dit que c'est ce qui ne s'apprend pas de la pratique ? Il est clair qu'on ne peut pas confondre la structure avec les structures cliniques du triptyque freudien qui, elles, s'apprennent de la pratique. Si elle ne s'apprend pas de la pratique, de quoi, d'où s'apprend-elle ? Lacan le précise page 478 de « L'étourdit ». Elle s'apprend de ce qui « n'est pas théorie » et qui est « [s]a topologie », laquelle « doit tenir compte de ce que, coupures du discours, il y en a de telles qu'elles modifient la structure qu'il accueille d'origine. »

Déplions la formulation. *Il y a ce qui ne s'apprend pas de la pratique, qui n'est pas pour autant théorie et qui, pour Lacan, s'apprend de sa topologie, la sienne : c'est la structure*, dont il vient de dire, deux pages avant, page 476 : « La structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage. » Il y a dans le langage du réel, un impossible qui se fait jour grâce, Lacan le dit en ces termes, à « ce dire qu'est ma topologie » : ce réel, c'est ce qu'on appelle la structure. La structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage et ce réel s'appréhende, soutient Lacan, *grâce au dire* de sa topologie. C'est par la topologie des grottes que les parlants habitent depuis l'aube de l'humain que le réel de la structure qui se fait jour dans le langage s'appréhende.

Il nous faut dès lors distinguer *deux sortes de pratiques* : la *pratique du dit*, qui est la pratique de la clinique psychanalytique en tant qu'elle porte sur le dit, ce qui se dit dans une analyse ; et la *pratique du dire* qu'est pour Lacan sa topologie. La pratique du psychanalyste est alors à concevoir comme une pratique du dire et de la coupure que la topologie enseigne. Lacan parle, page 486 de « L'étourdit », de « la topologie de notre pratique du dire », dont le réel passe par « le dire de Cantor », celui par lequel s'explique que le transfini impair des tours de la demande, qui se répète, se boucle sur le tore de la névrose du double tour de la coupure du désir. Une topologie, une science des trous, des organisations de trous que sont le tore, le cross-cap, la bande de Möbius, la surface de Boy et la bouteille

qu'enseigne la psychanalyse ?

de Klein, se nécessite donc pour rendre compte de ce réel. Elle n'est pas à poser, comme l'est la théorie, d'un au-delà du réel. Elle doit rendre compte de l'opération psychanalytique sur ce qui fait l'étoffe de l'expérience. Plus précisément, elle doit rendre compte, expliquer, justifier de ce que, des coupures du discours, il y en a de telles qu'elles *modifient la structure*. Là est le point capital. Il s'agit de rendre compte des modifications de la structure que permet l'interprétation conçue comme coupure du discours, coupure dont la fermeture a pour effet de modifier la structure, précisément la structure du fantasme. *La structure, celle du fantasme, est donc modifiable, et cette modification, si elle a lieu, détermine l'issue de l'analyse telle que Lacan la conçoit comme ce virage du passage à l'analyste dans ce qu'il appelle la passe.*

Mais alors, me direz-vous, comment se fait cette coupure, comment la fait-on dans la pratique, dans le concret d'une séance ? Je réponds : je n'en sais fichtre rien. *Il n'y a pas de savoir-faire de la coupure.* Car elle ne relève pas du procédé technique dont on peut établir le processus ; elle ne nécessite pas l'acquisition d'une compétence, elle ignore le calcul, le mode opératoire : elle procède de l'acte, là où l'analyste *ne pense pas*. Il n'y a pas de mode d'emploi pratico-pratique ou pratico-théorique de la coupure ; elle ne s'apprend ni sur le tas, ni au tableau noir. Que le bistouri de l'acte *ait ou n'ait pas opéré le fantasme* ne s'authentifie que par ses effets dans le dispositif de la passe où c'est le *tour double du dire* des deux passeurs qui du réel seul témoigne. Son opération sur la structure requiert un peu de topologie.

La question à présent est la suivante : quelle est cette modification de la structure dont rend compte la topologie en tant qu'une certaine coupure la modifie ? Lacan considère, d'une part, que la structure est modifiable et qu'une psychanalyse a pour visée finale de la modifier. Et d'autre part que c'est la topologie, elle seule, qui, par une coupure dont elle est à même de rendre compte, peut la modifier. *Quelle est cette coupure qui peut modifier la structure ?* La modification de la structure correspond, dans la théorie mathématique des surfaces appelée Analysis Situs, à la distinction faite par Poincaré entre deux *variétés* de surfaces, les surfaces *unilatères* et les surfaces *bilatères*. Ainsi, sur la surface du cross-cap, qui n'a qu'une face et qu'un bord, on peut opérer deux sortes de coupures se fermant sur elles-mêmes autour de sa singularité centrale. Ou bien on opère une coupure à double tour qui la sépare en deux parties hétérogènes : l'une, qui garde une seule face et un bord, est la bande de Möbius du sujet ; l'autre, à double face, est le *kopeck* du désir dont le pile est symbolique et le face est imaginaire. Ou bien, par une autre coupure qui, d'un tour cette fois unique, transforme tout le cross-cap en Janus à double face de l'objet *a*, c'est le sujet

qui alors se voit bifront. Cette modification topologique de la structure par la coupure de l'interprétation qu'opère l'acte psychanalytique correspond à ce que Lacan appelle, dans sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École », le *virage* où le sujet voit *chavirer* l'assurance qu'il prenait de son fantasme. La passe est le champ opératoire de ce « chavirement » de l'assurance que prend le désir dans le fantasme. Ce virage passe par l'*extériorisation* topologique de l'objet *a*. La psychanalyse prend sa valeur d'opérer cette *extériorisation*, dont Lacan se fait, par le dire de sa topologie, l'extracteur. Elle te révèle ce à quoi, noctambule, tu tournes le dos, ton *Extérieur nuit*, celui que chante pour toi Bernard Lavilliers, *toi le rôleur qui cherche un blues dans la rue des Lombards, toi qui as une poussière dans l'œil, toi qui t'en tires toujours en ricanant, toi qui t'en vas dans les poubelles, belles, belles.*

Faire jardin à la borroméenne

Lacan signe étonnamment son texte « Belœil, le 14 juillet 72 ». Sui-vent ces lignes curieuses en guise de colophon, que je vous lis : « Belœil où l'on peut penser que Charles 1^{er} quoique pas de ma ligne, m'a fait défaut, mais non, qu'on le sache, Coco, forcément Belœil, d'habiter l'auberge voisine, soit l'ara tricolore que sans avoir à explorer son sexe, j'ai dû classer comme hétéro –, de ce qu'on le dise parlant. » Le diable est dans les détails. Belœil est le nom du somptueux château en Belgique de la famille des princes de Ligne, dont le prince Charles-Joseph de Ligne, que Lacan nomme étrangement Charles 1^{er}, est l'auteur de *Coup d'œil sur Belœil* publié en 1781. Il était un passionné de jardins et il a créé, à côté des célèbres jardins à la française de ce château, un parc dans le style anglais. Mais ce nom Belœil n'est pas qu'un nom de lieu, c'est aussi « Coco, forcément Belœil », l'ara tricolore de l'auberge voisine, dont Lacan dit qu'il n'a pas eu besoin d'explorer son sexe pour le « classer hétéro – de ce qu'on le dise être parlant. » Il me plaît d'imaginer Coco, forcément Belœil, qui tire la langue et hurle en boucle « Jaco ! Jaco ! y'a pas d'rapport sexuel !!! »

Jean-Claude Milner ⁹ a interprété la coloration nationale de ce post-scriptum (le 14 juillet, fête nationale, l'ara tricolore) en identifiant Charles 1^{er} à de Gaulle (en la ligne duquel Lacan dit ne pas se reconnaître), Coco Belœil aux cocos du PCF qui ne voit que d'un œil et n'écoute que la voix de son maître, et le perroquet parleur tricolore à la France qui parle aux Français, La France qui, comme La femme, n'existe pas. Milner dit que Charles 1^{er}, Coco et l'ara hétéro de sa sexualité sont borroméennement noués à quatre

9.  J.-C. Milner, « Lacan à l'envers d'un post-scriptum », *Le Diable probablement*, n° 9, 2011, p. 78-84.

par le signifiant « jardin à la française », que Lacan, dans « L'étourdit ¹⁰ », dit avoir dix ans pris soin de faire. Sans ce « à la française » tout se défait. Milner interprète ce post-scriptum comme un adieu de Lacan à ses efforts de faire jardin à la française. Le voici qui est en train de passer à un faire jardin à la... borroméenne.

Qu'on en rie

Une page avant, Lacan évoque Démocrite d'Abdère (encore un qui date), le philosophe du temps de Mathusalem qui légendairement tirait la langue au réel. Il pensait que, le réel étant ce qu'il est, dénué de sens, il vaut mieux en rire. Il est l'inventeur de l'atomisme, le premier à avoir dit que l'atome est cet insécable bout de réel radical impossible à couper. Lacan y parle du *den*, un néologisme grec que Démocrite extrait de *méden*, le mot grec qui veut dire *rien*. L'atome c'est *den*, *même pas rien*. Lacan en avait déjà parlé le 12 février 1964, dans le *Séminaire XI* ¹¹. Ce n'est pas le *méden* qui est essentiel, c'est le *den* : quelque chose entre l'être et le non-être, « peut-être rien, mais pas rien ». Il n'y a pas de place pour l'ontologie chez Démocrite, sa recherche est *dé-ontologique*. C'est ce qui intéresse Lacan, une *dé-ontologie* de l'analyste qui se fait un devoir de désêtre : il a à se faire *rien*, ou *presque* – petit *a*. L'atome est ce *peut-être rien mais pas rien* dont le scandale ontologique fait rire Démocrite. C'est « le passager clandestin dont le clam », écrit Lacan (*clam* en latin signifie « à l'insu de »), « fait maintenant notre destin ». Lacan refait, dans notre langue, le *joke* de Démocrite retirant le *mé* de *méden* : il envoie par-dessus bord le *n* de la lettre finale du mot « rien » par où s'entend l'interjection exclamative *hein !* qui dans sa chute ou son chut ! – comme le *t* muet du transfert – vole en éclats... de rire. Qu'on rie de Coco Belœil, qu'on rie d'Edwarda, deux hétéros à la langue bien pendue. Lacan tire la langue aux psittacisants de l'auberge voisine où l'on sert du Lacan « à la française ». On en sert tellement que, ironise Lacan, « on movalise depuis un moment à perte de vue ».

Qu'on rie du « même pas rien » qu'est la cause de tout ça qui fait qu'on est comme on est, ça pourrait être ça, finir son analyse. Non que du *wallou* on rie aux éclats comme le vampire affamé de la pub décalée pour Deliveroo. Non, on finit à la fin par en pouffer. *Une lettre manque pour écrire le rien de l'être qui manque au texte du monde*. Tu en pouffes à la fin de savoir que le monde est ce que tu as passé ta vie à refaire chaque nuit,

10.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 457.

11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 61-62.

« Oh ! forcené, qui tous les soirs jusqu'au bout de la nuit garde l'espoir, l'espoir d'une autre vie », chante encore Bernard Lavilliers, « – Encore une heure on sait jamais ! – Le jour se lève et t'y peux rien. » La folle cruauté du petit matin, c'est elle qui, ô forcené de la nuit, te tire la langue...

Pour lire l'inconscient il ne suffit pas de se lever tôt. Avec l'inconscient, on est dans la brume d'un petit matin blême, qu'il soit celui où l'on se lève ou celui où l'on se couche après une nuit blanche. Qui cherche à lire dans le brouillard tire la langue. Sauf un Japonais qui dans sa langue a une expression formidable pour dire ça : *Kûki wo Yomu*, qu'on traduit par « lire l'air ¹² ».

Lire l'air de ce qui se dit dans ce qui s'entend est ce à quoi l'analyste s'emploie. De ce qui *se lit dans l'air* de Fukushima il est l'obligé.

Voilà.

12.  Je remercie Xavier Doumen de me l'avoir appris.

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

« L'éthique de la psychanalyse
et les autres »

São Paulo, 23-26 juillet 2026

Prélude 4

Alejandro Rostagnotto

Un solde éthique de l'analyse *

Lacan a fortement souligné deux aspects fondamentaux et complémentaires en relation avec l'éthique. Dans les années 1960, l'éthique du désir, élaborée à partir d'Antigone de Sophocle, a permis de situer le moment précis du désir rendu visible – *ἕμερος ἐναργής* –, dont l'éclat a inauguré une manière de penser le désir en dehors de la dialectique des échanges, de la morale et du bien. Cet événement oblige à baisser le regard devant un réel qui interpelle : agissons-nous en conformité avec le désir qui nous habite ? Qu'est-ce qui oriente notre acte ? S'interroger n'implique pas de répondre ; la question peut acquérir une résonance universelle, comme dans la tragédie grecque, même si la réponse se produit de manière singulière, toujours contextualisée, historique et située dans le devenir de l'analysant.

Un autre aspect souligné par Lacan est l'éthique du bien, également orientée vers le réel. Elle interpelle la responsabilité de l'analysant face à la présence incarnée du réel à l'origine du discours et du lien social. Le dire, en tant qu'irruption intempestive, se situe en dehors de la chaîne des sens, touche le réel corporel, opère comme bord, en créant un littoral là où il n'y avait auparavant que de l'opacité ou du reste qui ne peut pas être élaboré. L'acte de dire comporte un caractère créationniste, délibéré et performatif ; il fonde une réalité nouvelle dans la mesure où il institue des critères de lisibilité pour lui-même.

Ces éléments permettent de concevoir l'éthique du champ lacanien comme orientée vers le réel, en continuité directe avec la torsion inaugurée par Freud. Le réel freudien se reconnaît dans sa dimension énergétique, dans l'opacité débordante de l'élan pulsionnel et dans l'exigence de satisfaction qui insiste au-delà de toute organisation représentationnelle et de

* [↑](#) Prélude 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.

tout traitement affectif. C'est là que se loge la force qui organise les conflits dynamiques et, simultanément, le point d'appui à partir duquel se constitue la responsabilité analysante.

La confrontation avec ce réel pulsionnel appelle une responsabilité singulière. L'analyse introduit le sujet dans une zone où la cause interpelle dans le même littoral où émerge la réalité psychique. Le fantasme intervient comme un dispositif qui promet la stabilisation, condense les sens, fixe les positions et couvre les opacités et les restes inassimilables. Face à ces opérations, la responsabilité analysante consiste à démanteler l'efficacité du fantasme, un moment crucial du travail analytique, où le deuil des sécurités névrotiques appelle l'invention de nouveaux modes de traitement de l'élan qui insiste et réclame une élaboration.

Cette invention est décisive pour ceux qui se sont désabonnés du fantasme. Là, il devient indispensable non seulement d'ouvrir de nouvelles voies pour la jouissance, mais aussi d'exercer un mode de lecture différent. Une lecture renouvelée de soi permet une autolisibilité inédite, ouvre des sentiers pour les affects et réorganise la lecture que le sujet produit du lien social.

Dans cette perspective, la joie – un affect souvent dévitalisé par la répétition, le caractère ou l'angoisse – se transforme en « cet état dont il est impossible de trancher s'il célèbre une retrouvaille ou commémore une perte ¹ ». Se séparer du destin octroie une liberté fière de son humilité, qui jouit de l'éphémère comme revanche après avoir abandonné la fixation. Cette joie embrasse le hasard du contingent avec soif de nouveauté. Elle ne se réduit pas à l'enthousiasme qui peut accompagner la fin d'une analyse ; elle est aussi, comme le propose Dominique Fingermann, une modalité d'affirmer qu'« y a d'la joie », comme on dirait « y a d'l'Un ».

Dire qu'il y a de la joie dans le sens proposé par Dominique Fingermann ² – *Y a d'la joie*, comme on dirait *Y a d'l'Un* – permet de situer la joie dans la logique du *Y a d'l'Un*. Cela ne constitue pas un état psychologique ni n'exprime une harmonie intérieure ; cela émerge comme un événement-effet du dire. Tout comme Lacan propose *Y a de l'Un* comme un surgissement contingent qui n'existe que dans l'acte de le dire – l'Un advient, l'Un n'est pas –, la joie surgit lorsque ce dire produit une marque qui a une incidence sur la vie affective. La joie apparaît alors comme le corrélat sensible du moment dans lequel le réel reste circonscrit et cette opération modifie la modalité

1.  F. Pellion, « Note à la joie », Préliminaire à la VI^e Rencontre internationale d'École « L'École et les discours », *Mensuel*, n° 125, Paris, EPFCL, juin 2018, p. 74-75.

2.  D. Touchon Fingermann, « De l'impasse d'un discours au Dire Autre : un saut. Y a d'la joie ! », *Wunsch*, Bulletin international de l'EPFCL, n° 19, p. 41-44.

d'être affecté. Un dire réussi constitue à la fois un acte esthétique et un acte politique, dans la mesure où il transforme l'existence et son devenir.

Ce *Ya d'la joie* garde une affinité structurelle avec *Ya d'l'Un*. Tous les deux dépendent de l'acte de dire ; tous les deux se produisent dans l'instant où le langage frôle le réel et laisse une trace. En ce sens, la joie, loin d'aliéner la subjectivité, indique une variation dans l'économie pulsionnelle, une redistribution de la jouissance qui rend habitable un terrain auparavant dominé par la compulsion ou l'opacité. Comprise comme advenir, la joie est l'affect qui surgit lorsque le sujet loge un *dire* dans sa propre expérience analytique. Cet affect ne se produit-il pas dans la zone où le réel, circonscrit par le dire, cesse de se présenter comme une irruption aveugle et commence à opérer dans le champ de la jouissance ?

Je propose d'explorer cette proximité entre *Ya d'l'Un* dans le dire et *Ya d'la joie* dans le corps. Lorsque la joie fait irruption comme une nouvelle couleur dans la palette de la libido, elle peint le monde et le corps d'une autre manière. Cet affect et sa relation avec l'acte de dire sont-ils un solde éthique de l'analyse ?

Pascal Padovani

L'éthique du discours analytique

Position du problème *

Chaque domaine de l'activité humaine a son éthique. Mais qu'est-ce que c'est, une éthique ? Un mot ? Un comportement ? Un idéal ? Un commandement ? On voit bien que l'éthique de la psychanalyse, ce n'est pas ça. Il faut des définitions, et commencer par le commencement. On verra que l'éthique n'est pas une simple habitude, quoiqu'elle en dérive. Elle a un but, elle vise à atteindre quelque chose, tout en évitant autre chose. Elle n'est pas une connaissance, mais ouvre la voie à l'acte.

Donc, je pars de l'étude la plus solide sur la question, *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote¹. Malheureusement, ce texte est noyé sous une masse de commentaires, qui occupent au moins la moitié de chaque page, sinon plus. La première page est exemplaire : le texte d'Aristote n'occupe que deux lignes. Tout le reste, ce sont les commentaires.

De plus, se posent des problèmes de vocabulaire, qui sont un vrai casse-tête : des mots usés jusqu'à la corde, des traductions qui datent, et plus généralement le contexte culturel et social de cette œuvre qui date de plus de 2 300 ans. Un exemple amusant : *les désirs* sont rendus, dans la traduction dont je dispose, par *les appétits concupiscibles*. Alors, il faut traduire autrement. La traduction que je propose est certainement critiquable, mais elle se veut au plus près de la langue grecque, au plus près de son étrangeté. Elle a pour objet de dépoussiérer *l'Éthique* de cet amoncellement de commentaires qui se sont accumulés au fil des siècles et en ont fait une morale. L'éthique n'est pas la morale. Aristote décrit, ne prescrit pas. À quoi était-il confronté, qu'est-ce qui le tracassait au juste ?

*  Texte présenté le 8 décembre 2025, dans le cadre du séminaire de Bernard Nominé, à Pau.
1.  Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad J. Tricot (1959), Paris, Librairie philosophique Vrin, 1983. Pour le texte grec : Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, New York, Oxford University Press, première édition 1894.

Pour y voir plus clair, je donne ici quelques passages des livres I à III. J'ai laissé de côté les livres VII à X, qui sont pourtant bien intéressants, car ils traitent du plaisir et donnent tout son relief à l'affirmation de Lacan dans *Télévision* : « Cette fameuse moindre tension dont Freud articule le plaisir, qu'est-ce d'autre que l'éthique d'Aristote ² ? »

Ces réserves étant posées, entrons dans cette éthique. À commencer par l'adresse, à *Nicomaque* : les commentateurs se demandent si cette éthique est adressée au père ou au fils d'Aristote, puisqu'ils portent tous deux le même prénom. Pour moi, il est plus vraisemblable que ce texte soit légué au fils, en forme de viatique pour conduire sa vie. Un peu comme Baltasar Gracian, et son *Oraculo manual y arte de prudencia*, traduit *L'Homme de cour*, que je préfère traduire par *Guide pratique ou l'art de la prudence* ³. J'aime bien, par exemple, le titre de la maxime 200 : *Avoir toujours quelque chose à désirer, pour ne pas être malheureux dans son bonheur*.

Restons encore un peu sur le titre, *l'Éthique*. « L'éthique provient de l'habitude, elle en dérive par une petite modification du mot » (c'est le même mot en grec, à une infime modification près : *e* fermé devient *e* ouvert – *éthos* devient *êthos*) [1103a 15] ⁴.

Mais l'éthique n'est pas une simple habitude, elle a un but, elle vise à atteindre quelque chose. « S'il y a un but à nos actes [...] il est évident que c'est le bien, et même le *bien suprême* (ce mot est le superlatif du mot *bien*, et c'est aussi le nom même d'Aristote). N'est-ce pas en effet *pour la conduite de la vie* que ce savoir sera d'une grande importance ? Et tout comme les archers qui ont en vue leur cible, nous atteindrons au mieux ce qu'il nous faut » [1094a 20]. En résumé, atteindre au bien suprême est la visée qui dirige nos actes. Un peu plus loin, l'éthique est définie de la façon suivante : « C'est agir en conformité avec un discours (ou une parole) droit » [1103b 35].

« La science majeure, maîtresse (au sens architectural de "poutre maîtresse") qui dessine les contours de cette éthique, il semble bien que c'est la politique. » (Le mot, dans ce contexte et chez Aristote, signifie plutôt la sociabilité, la capacité de vivre en société.) Et il ajoute ceci, qui définit le champ de l'éthique : « Le but de cette science n'est pas la connaissance, mais l'action » [1095a 5].

2. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 36.

3. ↑ Baltasar Gracian, *L'Homme de cour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010, p. 461.

4. ↑ Je donne ici la pagination dite « stephanus », indiquée dans les marges du texte, qui permet de s'y retrouver entre les différentes traductions.

Quel est ce bien suprême, visé par l'acte, mais qui n'a pas encore été défini ? « Quel est le bien pratique le plus élevé ? La plupart l'appellent le sort heureux, le bon-heur (à écrire en deux mots) » [1095a 20].

Suit un développement qu'il n'est pas facile de suivre. Je vais faire au mieux. « L'excellence éthique chemine entre plaisir et peine. En effet nous agissons médiocrement (la traduction donne : "méchant", mais c'est à entendre au sens de "un mauvais cheval, une méchante cabane") aux entours du plaisir, et nous nous tenons à l'écart du bien aux entours de la tristesse » [1104b 10]. Autrement dit, on peut être bien, médiocrement, dans le mal, ou dans le bien, mais on est alors loin de l'excellence éthique, pour ainsi dire au périhélie du bien suprême. C'est le sens de tous ces petits adverbes de lieu dont la syntaxe est ici parsemée, c'est une topologie.

Je poursuis ce développement difficile, car très elliptique.

De plus l'âme, à mesure de son développement, devient pire ou meilleure, selon et en relation avec la nature de ce devenir. Or, ce sont les plaisirs et les peines qui engendrent cette dégradation, selon qu'ils nous attirent ou nous repoussent.

Alors qu'il ne faut ni l'un ni l'autre, dit-on. C'est pourquoi on a défini l'excellence comme une apathie inerte.

Mais ça n'est pas si simple, ce n'est pas bien dire ainsi : *il ne faut pas*.

Il faut ajouter : s'écarter ou se rapprocher de l'un ou de l'autre, oui, mais *pas comme il faut, et comme il ne faut pas, et quand il ne faut pas*. [1104b 25-15]

C'est la *bonne façon*. Cette introduction de la nuance dans l'impératif « il faut » est centrale dans cette éthique. Elle va permettre à Aristote de construire un algorithme pour identifier et classer, et établir des critères éthiques selon lesquels il rangera ses semblables, dans une échelle géométrique, graduée, qui ira du pire au meilleur, et même, encore plus loin, de l'abominable au suprême. Il va s'agir, en d'autres termes, de quantifier la jouissance. Cette échelle va du trop au trop peu, et au point médian on trouve la mesure, autrement dit le principe de plaisir.

Puisque l'excellence convient parfaitement et est ce qu'il y a de mieux dans toute activité, alors elle visera directement la mesure. Je parle de l'éthique, car c'est elle qui concerne sentiments et actes, là où il y a de l'excès, du manque, et de la mesure. Comme par exemple être craintif, confiant, désirant, coléreux, compatissant, bref tout ce qu'on ressent ou qui peine, mais trop ou trop peu, et ni l'un ni l'autre n'est bien. Par contre quand il faut, et envers qui il faut, et à propos de quoi il faut, et pour la raison qu'il faut, et comme il faut, c'est là la mesure et le suprême, et telle est l'excellence. [II 1106b 15] ⁵

5. ↑ Un exemple pour illustrer ce point, la douceur. Pour la définir, Aristote part de la colère : « La douceur est la mesure dans la colère. La mesure n'ayant pas de nom, et les extrêmes non

En chemin, il va devoir inventer de nouveaux signifiants.

Pour ce qui est des plaisirs et des peines (pas tous, et dans une moindre mesure les peines), la mesure est la modération, l'excès le dérèglement. Ceux qui manquent de plaisir sont peu, c'est pourquoi il se trouve qu'ils sont aussi sans-nom. Posons : anesthésiés [insensibles]. [II 1107b]

Clairement, avec l'introduction du trop et du trop peu, il s'agit du Charybde et Scylla, des « haies de la jouissance ⁶ », dont il convient, pour Aristote, de se garder de la bonne façon. C'est le bon moment pour aborder l'éthique de la psychanalyse. Ça pourrait s'intituler *Le lapsus, la méprise, l'acte manqué*.

Mon départ est toujours Aristote. Ce qui est formidable chez Aristote, c'est son souci de la précision. Car non content de montrer que l'acte éthique, c'est l'acte accompli de la bonne façon, il se demande : cet acte est-il volontaire ou non ? C'est là que j'ai découvert qu'il avait le nom d'*inconscient* à sa disposition, tout comme Freud. On sait ce que ce dernier en a fait, quel contenu il lui a donné. Et Aristote, lui, qu'en a-t-il fait ? Rien.

Au plus près du grec, on devrait mieux dire *insu*. Voyons le texte. « L'acte insu, accompli sans y penser, est toujours non volontaire. Il est involontaire quand on s'en afflige et le regrette » [1110b 20]. Aristote donne plusieurs exemples : « Cet acte peut être accompli par méprise, comme par exemple *en parlant, cela leur est tombé de la bouche* – lapsus –, ou *ils ne savaient pas qu'il fallait le taire* – bévue –, ou *le coup est parti par inadvertance* – acte manqué –, ou *prendre son propre fils pour un ennemi* – méprise – » [1111a 10].

Et c'est tout. Aristote ne va pas plus loin. Il a pourtant le nom d'*inconscient*, il en repère les manifestations, mais il s'arrête là. Il vient buter sur l'homme affligé, dans la peine, rongé de remords, qui ne correspond pas à son idée de l'homme éthique, qui est l'homme heureux. Il le définit d'ailleurs beaucoup loin, au livre VII : « Nous avons posé que l'éthique excellente ou mauvaise tourne autour des plaisirs et des peines, et qu'aux yeux du plus grand nombre, le bon-heur va avec le plaisir. C'est pourquoi on appelle heureux l'homme qui se réjouit » [1152b 5]. En effet, *heureux*, en grec, consonne avec la réjouissance.

plus, nous appliquons le terme "douceur" à la mesure, laquelle penche vers le manque, qui est sans-nom. D'un autre côté l'excès pourrait s'appeler une sorte d'irascibilité. Celui qui est en colère pour les choses qu'il faut, et contre qui il faut, et quand il faut et aussi longtemps qu'il faut, nous le louons. Celui-là alors sera doux » [IV 1125b 25].

6. ↑ « Méaventure du désir aux haies de la jouissance, que guette un dieu malin. » J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 853.

À l'inverse, l'homme de la psychanalyse, celui qui vient à elle, c'est justement l'homme affligé, l'homme défaille devant son désir, cet homme habité d'un savoir insu. Il s'ensuit que l'éthique de la psychanalyse commence là où l'éthique d'Aristote s'arrête. Mais il ne s'ensuit pas que cette dernière est à rejeter absolument, elle serait plutôt à subvertir, car c'est là qu'elle s'enracine, comme toute éthique.

Lacan doit beaucoup à Aristote, Freud aussi d'ailleurs ⁷. Et je pense même que se donner la peine de lire Aristote facilite la lecture de Lacan. Il n'est pas difficile de le montrer. Prenons *Télévision* par exemple. On y trouve cette phrase, qui a des accents vraiment très aristotéliens : « La tristesse, par exemple, on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support [...] Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprimait Dante, voire Spinoza : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, ce qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure ⁸. » Je note l'emploi ici du terme de « morale ».

Si l'on se souvient du cheminement éthique dont Aristote donne les jalons, on remarque que l'important n'est pas tant le but, mais comment on l'atteint. Le cheminement pour Aristote, c'est le discours droit. C'est la bonne façon, autrement dit, *c'est comme il faut*. Ce discours droit, quand Aristote le précise, a son contrepoint négatif (ce qu'il ne faut pas), dont il détaille les variations : « Pas comme il faut, et comme il ne faut pas, et quand il ne faut pas. »

Bien dire, alors. Cette formulation, aristotélienne dans sa forme, c'est le discours « droit » que tient le psychanalysant, autrement dit un discours *pas comme il faut*, pas comme lui impose la morale civilisée, pour se retrouver dans l'inconscient. C'est la règle non pas droite, mais fondamentale de l'association libre.

C'est la réponse de Lacan à la question de Jacques-Alain Miller dans *Télévision* : « *Que dois-je faire ?* La réponse est simple. C'est ce que je fais, de ma pratique tirer l'éthique du bien-dire ⁹. » Réponse que l'on peut compléter par la demande de Freud : « Nous ne demandons pas seulement au patient de dire ce qu'il sait, ce qu'il dissimule à autrui, mais aussi ce qu'il

7. ↑ Je pense ici à Emma, la fameuse patiente de l'attentat chez l'épicier, dont le cas est analysé par Freud sous le titre *Le Proton Pseudos hystérique*. Ce titre est souvent lu, et compris, comme *Le Premier Mensonge*, alors que Freud se réfère directement aux *Premiers Analytiques*, où Aristote fonde sa syllogistique. Ce titre est en fait une citation littérale, c'est l'un des cas où la conclusion du syllogisme est fausse, quand la première prémisse est fausse.

8. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 39.

9. ↑ *Ibid.*, p. 65.

ne sait pas [...] tout ce qui lui vient à l'esprit, même si cela lui est désagréable à dire, même si cela lui semble inutile, voire absurde ¹⁰. » C'est là son éthique et son devoir, entre plaisir et peine. De la bonne façon, comme nous l'indique Aristote, mais pas dans le même discours.

Lexique

La traduction traditionnelle est entre crochets, la translittération entre parenthèses.

ἠθικὴ ἐξ ἔθους (*êthikê ex êthous*) : éthique vient d'habitude [1103a 15].

τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (*tagathon kai to ariston*) : bien suprême [souverain bien] [1094a 20].

ὀρθὸν λόγον (*orthon logon*) : discours droit [droite règle] [1103b 35].

πρᾶξις (*praxis*) : acte, action [action] [1095a 5].

εὐδαιμονία (*eudaimonia*) : bon-heur [bonheur] [1095a 20].

ἠθικὴ ἀρετὴ (*êthikê arêtê*) : excellence éthique [vertu morale] [1104b 10].

ἡδονὰς καὶ λύπας (*êdonas kai lypas*) : plaisirs et peines, tristesse [1104b 10].

τὰ φαῦλα πράττομεν (*ta phaula prattomén*) : nous agissons médiocrement [nous commettons le mal] [1104b 10].

ἀπαθεία τινὰ καὶ ἡρεμία (*apatheia tiva kai êrémia*) : apathie inerte [états d'impassibilité et de repos] [1104b 25].

ἄγνοια (*agnoia*) : insu, inconscient [ignorance] [1110b 20].

ἐπιθυμία (*êpithumia*) : désir [appétit irrationnel, appétit concupiscible, concupiscence].

10. [↑](#) S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, (1938), Paris, PUF, 1978, p. 41.

JOURNÉE DES CARTELS 2026

Didier Grais

Le cartel... encore En amont de la journée des cartels 2026 *

L'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien-France n'est pas une école de psychanalystes, mais une école de psychanalyse, car elle a pour but la transmission de la psychanalyse. Une école de psychanalyse, c'est pour tous ceux qui y viennent, psychanalystes ou pas. Et le cartel est un moyen mis à la disposition de chacun pour mettre à l'épreuve la cause de ce lien, mais il n'est pas pour autant une structure d'enseignement.

Le cartel, pourtant, contribue à la diffusion de l'étude de la psychanalyse par la mise en circulation du savoir analytique. Mais, au-delà de la diffusion, sa portée historique est autre, liée aux conditions de transmission de la découverte freudienne et de sa méthode. C'est dire que le cartel n'est pas libre de cette référence, et celle-ci se matérialise très concrètement dans son mode d'existence, car le cartel nécessite d'être déclaré, c'est-à-dire être inscrit dans le catalogue des cartels de l'École. Déclarer son cartel, c'est faire connaître son vœu de participation à ce travail, et l'École, à ce point, équivaut à une adresse. Avec le cartel, on lui adresse une question, car on vient au cartel avec une énigme, soit quelque chose qui, dans son principe, signale un manque dans le savoir, un embarras qui motive la demande. Le parallèle avec la cure analytique n'est pas si loin.

Face à cette demande de savoir par le cartel, l'École adopterait un principe de réponse qui consisterait à provoquer en retour une induction de travail, une réponse qui n'est donc pas réservée à des initiés.

Cette réponse est appelée à être supportée par la *plus une* personne (comme la nommait Lacan), qui a la charge de provoquer l'élaboration, soit une fonction de relance, relance du travail et non pas de l'envie de savoir.

* [↑](#) Journée des cartels, le 19 septembre 2026, sur le thème « Le cartel est-il toujours l'organe de base de l'École ? ». Journée impulsée par la commission des cartels et animée par les pôles et inter-pôles.

Lacan, en reprenant ce terme d'élaboration, utilise le registre sémantique du travail, « élaboration soutenue dans un petit groupe », trouvons-nous dans l'« Acte de fondation ¹ » en 1964. Il ne s'agit pas d'une élaboration soutenue par un petit groupe comme on se tiendrait chaud pour affronter les affres du savoir, mais plutôt d'une élaboration qui prend substance du collectif proposé, soutenu car il ne relève pas d'une nécessité naturelle mais se réfère à une structure de discours, soit à sa fonction dans le lien social.

Le travail en cartel commence le plus souvent avec une confrontation aux textes de Freud et de Lacan. Il s'agit d'articuler les signifiants de la psychanalyse, de les lier à un savoir. C'est dire que ce travail est fait d'achoppements, à cet endroit où le texte résiste à la compréhension au point qu'il donne parfois l'impression de nous rejeter. À ce point, il faut consentir à s'y mettre, y mettre du sien, ce qui ne va pas sans perte. Il est question d'apprendre plutôt que d'attendre, attendre d'un autre supposé savoir... encore un lien, donc, avec l'expérience de la cure analytique.

Il faut distinguer le savoir constitué qui peut faire l'objet d'une pédagogie, voire d'un enseignement qui peut virer au « prêt à penser » dans son versant négatif, d'un savoir en voie de constitution qui réclame un travail de liaison, de réminiscence, bref, qui demande l'établissement d'un lien logique, d'où la définition de Lacan du savoir : « Il s'agit très précisément de quelque chose qui lie, dans une relation de raison, un signifiant S1 à un autre signifiant S2 ². » Autrement dit, le savoir dans le cartel, au-delà d'une simple connaissance, est une représentation mise au travail. Le savoir en question ici n'opère qu'à ce qu'un travail se réalise du côté du sujet.

Alors, à l'heure où la visioconférence a envahi notre collectif, où il peut être plus simple et plus rassurant de se gorger d'enseignements que l'on peut multiplier à l'infini, en un mot, de connaissances à défaut de savoir, bien confortablement installé seul derrière un écran, le cartel n'est-il pas l'outil indispensable mis à notre disposition par l'École, prenant appui sur ce qui résulte de la part prise par le sujet, soit de sa position à l'endroit de son désir ? Le savoir qui en résultera nous éloignera peut-être du règne de l'opinion qui envahit notre monde. Mais, certes, cela demande un effort... encore.

1.  J. Lacan, « Acte de fondation de l'École freudienne de Paris », (1964), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 229.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 32.

Alice Tripon et Émilie Gayet *

Effet cartel

J'ai intégré le cartel alors que j'étais désireuse de travailler les textes de Lacan de manière groupale, rebutée que j'étais pour me lancer seule face à la complexité de ceux-ci. J'ai d'ailleurs commencé cette expérience en me référant à la psychanalyse anglaise, pour cheminer progressivement vers Lacan. Je pensais que le savoir des cartellisans m'aiderait à comprendre Lacan. Ce n'est pas leur savoir mais le croisement de nos regards qui m'a permis, peut-être, d'en comprendre quelque chose, mais surtout de nourrir mon intérêt pour lire Lacan. Le cartel n'est pas un espace de savoir, mais un espace de questionnement. Il aiguise la curiosité, l'envie d'aller chercher encore et toujours. Le cartel alimente le désir d'être au travail.

Alice Tripon

À un moment donné, m'est apparu le besoin de transmettre et de partager les trouvailles cliniques et les questionnements. Seulement, mettre son travail à l'épreuve de l'autre est un exercice difficile. Quoi de plus adapté qu'un cartel pour risquer sa parole, auprès de personnes ne prétendant pas détenir le savoir, en posture d'« analysants de leur propre pratique » et non de maîtres ? Le petit nombre de participants permet de créer une ambiance propice à la confiance. Offrant ainsi une possibilité extraordinaire de penser à plusieurs, le travail de cartel permet de rendre la psychanalyse vivante, et pourquoi pas de la réinventer. C'est passionnant ! Il participe ainsi à la survie de la psychanalyse, comme pratique qui œuvre contre la pensée unique. En ce sens, il me semble souhaitable qu'il reste ouvert à tous ceux qui se sentent concernés par la psychanalyse, et surtout pas aux seuls analystes.

Émilie Gayet

* ↑ Cartel « L'amour dans la cure, moteur ou obstacle ? » : Émilie Gayet, Karine Le Foll, Vanessa Manichon ; *plus-un* : Alice Tripon.

PRATIQUE PSYCHANALYTIQUE

Ève Cornet

Se fendre d'un savoir *

Avec le temps j'ai appris que je pouvais en dire un peu plus. Et puis, je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement était de l'ordre du *je n'en veux rien savoir*. C'est sans doute ce qui, avec le temps, fait qu'*encore* je suis là, et que vous aussi vous êtes là. Je m'en étonne toujours... *encore*.

Ce qui, depuis quelque temps, me favorise, c'est qu'il y a aussi chez vous, dans la grande masse de ceux qui sont là, un *je n'en veux rien savoir*. Seulement tout est là, est-ce bien le même ?

Votre *je n'en veux rien savoir* d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes, est-ce de cela qu'il s'agit chez moi ? Je ne crois pas, et c'est bien de me supposer partir d'ailleurs que vous dans ce *je n'en veux rien savoir* que vous vous trouvez liés à moi. De sorte que, s'il est vrai qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon *je n'en veux rien savoir*, d'ici que vous atteigniez le même il y aura une paye.

C'est bien ce qui fait que c'est seulement quand le vôtre vous apparaît suffisant que vous pouvez, si vous êtes de mes analysants, vous détacher normalement de votre analyse. J'en conclus qu'il n'y a, contrairement à ce qui s'émet, nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici ¹.

Je vous propose, pour introduire les rencontres « Savoir se Fendre » d'Avignon, un commentaire de cette citation.

Lacan commence ainsi son séminaire, en 1972, devant les élèves médusés qui s'y pressent ². Nous sommes dans le souffle de 1968, les étudiants dénoncent le discours du Maître, se révoltent contre le savoir « à la papa ». Ils ont une soif de renouveaux et paraissent animés d'un vif « je veux savoir », ce qui *favorise* l'accès aux enseignements de Lacan, cependant

*  Texte tiré de l'introduction des rencontres \$F (Savoir se Fendre) dont le thème est : « Qu'est-ce qu'une pratique clinique orientée par la psychanalyse ? » (Pôle 2, Provence - Corse) présentée le 15 novembre 2025 à Avignon. La prochaine séquence des rencontres \$F aura lieu le 14 mars 2026.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Points, 1975, p. 9.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 11.

ils semblent également à la pêche au plus-de-jour³ sans entrave, alors que justement l'entrave à la jouissance, ça peut aider dans la quête de vérité. En cela, ils ne se désengluent pas du discours universitaire, c'est-à-dire que, bien que voulant renverser l'ordre établi, leurs revendications cherchent à combler le vide existentiel en vain, et finalement les laissent en attente de nouvelles références par de nouveaux maîtres pour « remplir tout ce que laisse de béant qu'il ne puisse y avoir de rapport sexuel⁴ ». Coincés entre savoir universitaire et contestations, entre remplissage ou dégommeage, ils ignorent passionnément le savoir inconscient. C'est leur *je n'en veux rien savoir* à eux, différent de celui de Lacan, si difficile à atteindre qu'il leur faudra « une paye » – de temps et de leur personne, comme en analyse finalement – pour y arriver. Alors les étudiants accumulent les livres lus, les cours et séminaires écoutés, sans être satisfaits, ils n'y comprennent rien et quand ils comprennent, ils ont tort⁵. Malgré tous les signifiants à disposition, les mots sont insuffisants et trompeurs ; nous ne pouvons pas tout dire et le malentendu constant lié à l'équivoque du langage empêche que la rencontre se fasse, que le vide se comble.

Du savoir qui évide, le sujet, de structure, ne veut vraiment rien savoir : il ne veut rien savoir de la castration, du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel et que l'Autre de l'Autre n'existe pas.

Voilà donc trois « je n'en veux rien savoir » dans cette citation : celui de structure, celui contestataire (défense contre le premier) et celui qui permet d'entrevoir ce dont il s'agit dans le cheminement de Lacan *de l'ordre* d'un je n'en veux rien savoir. L'objet de ce savoir est insaisissable, on l'approche par la négation, c'est le paradoxe fondamental qui fait consister un savoir par sa négation. Lacan fait le tour du vide plutôt que de le remplir, passe par le vase, la fente et la dissymétrie, par ce qui colle et surtout par ce qui ne colle pas pour l'attraper.

3. ↑ *Ibid.*, « Pour donner son plein accent à ce que cette présence signifie, je l'épinglerai du plus-de-jour pressé. »

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 29 : « La connerie, c'est ce dans quoi on entre quand on pose les questions à un certain niveau qui est précisément déterminé par le langage, à savoir quand on approche de sa fonction essentielle, qui est de remplir tout ce que laisse de béant qu'il ne puisse y avoir de rapport sexuel, ce qui veut dire qu'aucun écrit en tant que produit du langage ne peut en rendre compte de façon satisfaisante. »

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 59-60 : « Si vous comprenez, tant mieux, gardez-le pour vous, l'important n'est pas de comprendre, c'est d'atteindre le vrai. Mais si vous l'atteignez par hasard, même si vous comprenez, vous ne comprenez pas. Naturellement, je comprends – ce qui prouve que nous avons tous un petit quelque chose de commun avec les déliants. J'ai en moi comme vous tous, ce qu'il y a de déliant dans l'homme normal. [...] Vous comprenez, vous avez tort. »

Cette introduction à *Encore* fait écho à celle du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* de 1971, où il dit que, dans ses séminaires, il parle à partir du discours de l'analyste ⁶, non pas en tant que semblant d'objet *a* (la place de l'analyste) mais en place d'analysant (\$). Les étudiants, eux, par « la presse de leur présence », contraignent Lacan à produire un savoir. Ils sont mis en place d'objet *a*, « le savoir en moins ⁷ » et leurs « globules de plus de jouir ⁸ » en plus. Ils oscillent entre l'objet plus-de-jouir du discours universitaire dans lequel ils sont malgré eux empêtrés, et la place d'objet *a* du discours analytique qui interprète les dires du sujet divisé Lacan (ses dires qu'il présente comme le « work in progress » de son *je n'en veux rien savoir*). Parler en place d'analysant pousse ceux qui l'écoutent (ou le lisent) à tenter d'aller au-delà de ce que Lacan appelle la « gêne des semblances » (la dénonciation des semblants de l'Université : la prétendue neutralité, la sélection compétitive, etc.). Ainsi, Lacan et ses élèves poursuivent le travail de l'analyse qui permet au sujet de s'orienter dans ses identifications et sa jouissance, il n'y a donc pas d'impasse entre sa position d'analyste et son enseignement.

Au service du discours analytique, Lacan s'applique à ne pas répondre aux attentes de ses étudiants avides de nouveaux maîtres à penser. Au-delà de l'abord singulier que nécessite ce savoir, du fait de son objet lui aussi si singulier, Lacan essaye de déjouer par son style le piège de l'acquisition de connaissances prédigérées que l'on gobe et qu'on répète sans y mettre du sien. Et là, surprise : les élèves restent quand même. Sans doute parce qu'ils lui prêtent un savoir, mais ce faisant ils acceptent, pour un peu,

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 10-11 : « Il l'est d'abord en ceci, que le discours dont je me trouve être l'instrument [...] ce discours, il se touche qu'il renouvelle la question de ce qu'il peut en être du discours en tant que discours du maître. »

7.  *Ibid.*, p. 12 : « Ce discours donc, qui se confine à n'agir que dans l'artefact, n'est en somme que le prolongement de la position de l'analyste en tant qu'elle se définit de mettre le poids de son plus-de-jouir à une certaine place. C'est néanmoins la position que je ne saurais soutenir ici, très précisément de n'être pas ici dans la position de l'analyste. Comme je l'ai dit tout à l'heure, c'est plutôt vous qui y seriez, dans votre presse, à ceci près qu'il vous y manque le savoir. »

8.  *Ibid.*, p. 11 : « Que faut-il pour aller au-delà de cette gêne des semblances, et pour que quelque chose s'espère qui permette d'en sortir ? Rien d'autre ne le permet que de poser qu'un certain mode de rigueur dans l'avancement d'un discours clive, en position dominante dans ce discours, ce qu'il en est du triage de ces globules de plus-de-jouir au titre de quoi vous vous trouvez pris dans le discours universitaire. Ceci n'est pas nouveau, je l'ai déjà dit, mais personne n'y fait attention – ce qui constitue l'originalité de cet enseignement, et qui motive ce que vous lui apportez de votre presse, c'est précisément que quelqu'un, à partir du discours analytique, se mette à votre égard dans la position de l'analysant. »

d'être fendus plutôt que d'être comblés. Ainsi, ils réalisent peu à peu leur *je n'en veux rien savoir*. Sujet Supposé Savoir, ils dé-bouchent sur un Savoir Se Fendre. Comme l'analysant qui aimerait garder l'horizon d'un rapport sexuel possible plutôt que de se confronter au réel, qui préfère de beaucoup son symptôme au savoir de ce symptôme produit de la castration, mais qui retourne quand même chaque semaine chez son analyste et se fend, chaque fois un peu plus, de ce savoir particulier. L'élève et l'analysant reviennent désirants. Il y a finalement quelque chose d'intéressant et d'innovant qui se produit quand on ne pallie pas le non-rapport sexuel.

Voilà pour le commentaire de cette citation qui permet d'introduire ces rencontres sur le thème : qu'est-ce qu'une pratique clinique orientée par la psychanalyse ?

La première réponse d'évidence est qu'une pratique orientée par la psychanalyse se fonde sur l'inconscient, un savoir inconscient. Ce savoir, comme nous venons de le dire, est par définition insu, on préfère en général qu'il le reste. De l'inconscient le sujet ne veut rien savoir, il veut continuer de penser qu'il est seul maître à bord, que c'est lui qui décide de tout, sauf que le symptôme et sa répétition viennent lui rappeler, souvent durement, que ce n'est pas le cas. Le sujet n'en veut rien savoir d'autant moins que ce savoir, plutôt que de le satisfaire pleinement, le laisse au contraire sur sa fin, sa finitude.

Alors, comment saisir un savoir qui nous échappe et dont on ne veut rien savoir ?

Au cours d'une analyse, il apparaît au détour d'un lapsus, d'un mot d'esprit, d'oublis de mot, d'actes manqués, de rêves, bref, des trébuchements du sens et de la parole. Il émerge d'un renouvellement de la découverte d'une vérité, qui se dérobe sans cesse, d'une surprise pour le sujet qui, d'un seul coup, s'entend parler.

Pour s'orienter par la psychanalyse dans sa pratique professionnelle, le préalable est d'avoir accès à ce savoir par une analyse personnelle. Il est également nécessaire, pour entendre les patients en s'appuyant sur ce savoir, de le travailler hors analyse. Seulement voilà, ce savoir différent des autres, est-il possible d'y avoir accès en dehors de l'analyse, de l'apprendre, de l'étudier sans le dénaturer ? Il semble que Lacan, par son style énigmatique, trouve une manière de le transmettre sans pour autant le trahir. La forme, le style même de son enseignement, est un enseignement qu'il faut se coltiner pour en attraper un bout.

Lors de ces rencontres, nous proposons de mettre en commun notre « je n'en veux rien savoir ». Un peu comme dans un cartel où peut apparaître

un certain nouage collectif qui ne fait pas glu, c'est-à-dire qui ne produit pas une pensée unique ni magique, mais qui laisse la place au savoir insu de chacun et au questionnement singulier. Par exemple, lors d'une discussion de cartel, quelqu'un relève une phrase de l'autre, qui tout à coup prend sens pour lui, alors qu'elle reste obscure pour celui qui l'a prononcée. Je cite Brigitte Lémerer : « La transmission qui s'est produite est bien particulière : le "transmetteur" ne connaît pas, à strictement parler, le savoir qu'il énonce, et ce savoir ne se transmet qu'à ce qu'un désir trouve à s'y loger ⁹. »

Bien que plus compliqué à envisager dans des groupes plus grands, c'est le pari que nous faisons au travers de ces rencontres \$F. Dans ce cadre, quelqu'un partage ses pérégrinations à partir de la psychanalyse, autour d'un texte qu'il a lu, d'un fait social ou culturel, ou encore de ce qu'il peut rencontrer dans sa pratique. Cette intervention est une base pour que chacun dans la salle puisse exprimer son « je n'en veux rien savoir » afin d'approcher ce savoir inconscient qui fonde la psychanalyse.

9.  B. Lemérier, « La passe, entre héritage et invention : transmission de la psychanalyse et formation des analystes », *Essaim*, n° 11, Toulouse, Érès, 2003, p. 179-180.

LECTURE

Laurent Combres

À propos de
L'Amour, le Sexe, la Psychanalyse
Variations sur le couple et sur le lien social
 de Sidi Askofaré *

Nombreux sommes-nous à avoir déjà lu des écrits de Sidi Askofaré, et la perspective d'une nouvelle lecture avec son livre, paru en 2024, et titré *L'Amour, le Sexe, la Psychanalyse, Variations sur le couple et sur le lien social*¹, a de quoi raviver la pensée de chacun, tant ce travail est une fois de plus exemplaire de précisions et d'érudition, mais pas seulement.

Peut-être va-t-il alors s'agir, pour la présentation de cet ouvrage, d'insister sur ce pas seulement, soit ce que serait un pas sans la psychanalyse aujourd'hui. Pas sans la psychanalyse comme pratique, comme éthique et comme discours, qui témoigne d'une position choisie et assumée par Sidi Askofaré. Et passant la psychanalyse, comme une transmission, de la découverte de Freud, de l'enseignement de Lacan et de considérations imbriquées dans ce champ lacanien actuel à propos desquelles Sidi Askofaré nous propose donc de réfléchir avec son ouvrage.

Pour celles-ci, ces considérations, ces variations, le titre est tout à fait bien choisi. Il est vrai que celui de « Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse » était déjà pris. Mais le propos et l'intention sont identiques à ce que Freud visait. Sidi Askofaré y revient à plusieurs reprises dans son écrit, et le conclut avec l'indication selon laquelle il est crucial que les psychanalystes se donnent la peine de penser la psychanalyse dans le temps du vivant. Ils en ont même la responsabilité, indique-t-il,

*  Texte établi à partir de la présentation de l'ouvrage de Sidi Askofaré, organisée par le pôle Gay Sçavoir en Midi Toulousain (pôle 6 de l'EPFCL), le 4 octobre 2025 à Toulouse. La capture vidéo de l'après-midi de travail est disponible sur la chaîne YouTube des Éditions nouvelles du Champ lacanien : <https://www.youtube.com/watch?v=K-3RuZQrRT4>

1.  Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2024.

responsabilité qui, je le cite, « consiste non seulement à maintenir vive l'expérience inaugurée par Freud et à maintenir la psychanalyse, à la hauteur de figure éminente du savoir où Freud et Lacan l'ont hissée, mais aussi et surtout à la faire interprète du discours contemporain, tant il est vrai que la psychanalyse n'est possible et viable qu'en tant que discipline critique et inlassablement à l'école du présent. C'est même pourquoi la psychanalyse ne serait plus ce qu'elle est si les psychanalystes se ferment les yeux et se pincement le nez dès lors qu'il est question de globalisation, de problématique du genre, de colonialisme, de racisme, de ségrégation, d'écologie, de climat ou de santé. Car la psychanalyse a besoin de vie, de la vie – condition de toute jouissance – et pas seulement de signifiant et de symbolique ! » Tout lecteur ne pourra alors que convenir que c'est dans cette tâche que Sidi Askofaré est lancé ; c'est pourquoi ce livre est à lire absolument.

Lesdites variations annoncées concernent donc le couple, le lien social et, si je peux les synthétiser ainsi, les logiques de ségrégation et d'exclusion ; trois objets pour la psychanalyse et son discours, dans sa fonction clinique et sa fonction politique, pour qui veut à minima se faire une idée de ce qu'il peut se dire aujourd'hui, dans cette époque, depuis la psychanalyse, sans pour autant renoncer à son histoire, celle de la psychanalyse, sans quoi toutes propositions, perspectives ou analyses actuelles ne seraient que des produits du marché.

Comme Sidi Askofaré le rappelle, le risque pour la psychanalyse est aussi de l'intérieur, du côté d'un discours qui, je le cite, « renoncerait à sa logique et à son éthique spécifique, celle qui est relative à la pratique qui le soutient et qu'il éclaire et oriente ». Risque qui, selon lui, se constate dans les théories actuelles, ou d'autres qui, en leur temps, ont été actuelles. En effet, quel avenir y aurait-il pour la psychanalyse si, je le cite encore, « elle venait à renoncer à être un discours fondé sur l'universalisme du langage, de la raison et de la science, d'une part, et d'autre part, une pratique de la différence, voire de la visée de la différence absolue ? »

Pour présenter son ouvrage, je propose donc d'en extraire quelques points clefs qui seront de plusieurs ordres : pour partie dans une visée didactique pour une psychanalyse en extension et les enjeux d'une telle articulation ; pour partie ensuite dans une visée de prolongement, plutôt en rapport avec le thème de l'année des collèges de clinique psychanalytique, qui, je le rappelle, est « la demande et l'amour ² » ; et pour autre partie enfin dans une perspective diagnostique de la psychanalyse dans notre époque.

2.  Il est vrai que s'instruire sur ce thème depuis l'ouvrage de Sidi Askofaré tombe à point.

En premier lieu donc, et dans la veine de la doctrine psychanalytique, de ses institutions ou ses dispositifs, de ses discours aussi, la dimension de la ségrégation semble incontournable. Sidi Askofaré souligne l'existence d'une ségrégation dans et par la psychanalyse, articulation essentielle dans son travail, et qui n'est pas sans conséquence tant dans notre propre champ que depuis l'extérieur de ce champ vis-à-vis de celui-ci, mais sans doute aussi et tout autant dans la pratique. Cela nous amène dès lors à mettre en perspective deux moments différents de son travail. Le premier concerne le culturel et le social, qui sont indissociables pour la psychanalyse. Nous retrouvons là, reprise, une partie de la réponse de Freud à Einstein. Le second moment est celui dans lequel Sidi Askofaré souligne que la culture et la civilisation, au contraire, ont tout intérêt à être différenciées, ne serait-ce que pour y entendre que les conséquences impliquant la ségrégation et l'exclusion, tant sur leur origine, leur déploiement que leur traitement, ne soient pas du tout les mêmes pour l'une et pour l'autre (distinction tout à fait convaincante dans son travail). Sur ce sujet de l'exclusion, Sidi Askofaré conclut que, s'il y a un enjeu « souhaitable d'imaginer » et s'il peut être la culture, celle-ci doit y opérer comme « instance de liens, d'échanges, d'emprunts, de brassage, et, *in fine*, de mutuelle reconnaissance ». Au fond, ce serait là un mariage entre Freud et Hegel, peut-être aussi inspiré de Fanon. Dès lors, dans ce monde globalisé, sur lequel Sidi Askofaré revient aussi souvent, monde qui, pourrait-on dire, produit soit de l'individualité, soit de la masse, et qui est de fait cause de ségrégation, il semble alors logique d'en déduire que cette globalisation n'est pas signe de culture, et qu'il revient à la psychanalyse (comme d'autres pratiques) d'y opérer pour la culture comme ici entendue.

Pour ce qui concerne le couple, en faisant alors un retour sur la première partie de son ouvrage, l'on peut retenir que le travail de dissection que Sidi Askofaré mène culmine dans l'analyse du couple analytique. À la différence des deux autres couples qui lui paraissent, au même titre que le premier, être les plus fondamentaux (couple amoureux et couple sexuel, et qu'aussi il décortique avec soin), le couple analytique a ceci de particulier qu'il est, je le cite, « le seul qui vise et même œuvre à sa dissolution ». Belle façon, dirions-nous, de vider le sens convenu du mot couple, pour mieux montrer sa logique et ce que ce terme suppose et implique d'articulation dans le champ de la pratique analytique.

Souligner ainsi ce point n'est donc pas sans raison, puisqu'il rejoint notre thème des collèges clinique de cette année. Une telle question résonne avec l'un des choix bibliographiques que nous avons faits dans l'unité de Montauban du CCPSO, de s'attarder sur les points de départ des grands cas de Freud, dont en particulier ceux de « l'homme aux rats », de « la jeune

homosexuelle » et de Schreber. Le premier pour ses problèmes de couples, justement. La deuxième pour le couple parental, qui amène son objet, la jeune homosexuelle, chez Freud, et le troisième aussi sur ce versant d'une demande, celle si particulière de Schreber, à la science et à la religion, certes, mais auxquelles Freud se lie, au point de nous avoir laissé des bases toujours d'actualité dans la clinique des psychoses. Concernant le couple analytique, donc, le travail de Sidi Askofaré nous mène à ce point de nous demander, ou redemander, quel en est l'usage dans la pratique. Et nous pourrions même pousser la question plus loin encore en nous demandant s'il y a une spécificité du couple analytique dans la clinique de la psychose.

Je terminerai enfin avec une reprise de la visée de ce livre, la psychanalyse dans notre époque, mais pas sans revenir sur quelques points, sorte de florilège du travail de Sidi Askofaré, et qui convergent vers cette fin.

Avec l'amour tout d'abord, et qui est, indique-t-il, toujours jaloux au sens où il exige l'exclusivité. Façon aussi, peut-être, d'indiquer que le sujet de l'inconscient ne peut aimer qu'au un par un.

Avec le corps dans la postmodernité et dans la cure, ensuite. Est là une occasion, aussi très réussie dans son travail, d'autopsier l'objet, mort dans la science, et, au contraire, de l'élever, le ressusciter, si j'ose dire, dans la cure analytique.

Avec le réel enfin, à propos duquel Sidi Askofaré rappelle la nécessité d'opérer un nécessaire discernement entre celui de la religion, celui de la science et celui de la psychanalyse ; distinction peu courante, puisque nous avons plutôt pour habitude dans notre champ de parler du réel, quasiment comme un Un. Or, ces trois réels qu'il distingue incluent leur mode de traitement, ce qui les différencie donc. Pour la religion, cela concerne le père, l'origine, le temps et la mort. Pour la science, ce réel, c'est la nature, le réel physique. Et pour la psychanalyse, ce réel, c'est le réel du sexe.

Donc oui, comme il l'écrit, tout cela fait bien de la psychanalyse, du discours psychanalytique, un discours nécessaire pour recevoir l'impossible à écrire, « le prendre en charge, en traiter, voire le traiter », dans son temps. Aussi rappelle-t-il quels ont été jusque-là les diagnostics sur l'époque ou les époques avec la psychanalyse. Le diagnostic freudien sur son époque, *via* le malaise dans la culture, s'attache à ce que la civilisation impose comme sacrifices du côté de la sexualité et à l'agressivité. Le diagnostic lacanien y ajoute le malaise du discours de la science (tel que repris chez Taylor : perte de sens et disparition des horizons moraux, éclipse des fins, perte de la liberté). Dès lors, quel serait le nôtre, après Freud, après Lacan ? Gageons qu'un tel travail, critique envers l'époque que nous traversons, participe de ce diagnostic.

MARGINALIA

David Bernard

Dévoration

Lacan invitait les psychanalystes à s'arrêter sur l'imagination de l'enfant, pour tâcher d'y déchiffrer ce que, dans sa spontanéité, elle nous enseigne sur la structure. Dans *La Jeunesse d'André Gide*, Jean Delay rapporte la peur du noir que l'écrivain avait enfant. Ou plutôt, sa « peur *dans* le noir ¹ », là où il s'imaginait tout à coup « poursuivi par des monstres, zigouillé, coupé en morceaux » ou « croqué ² » par la Crique, du nom de cette dévoreuse d'enfants qui ne cessait de hanter ses cauchemars. Qu'est-ce donc que ce fantasme de dévoration, si commun aux parlants ? Il est vrai, commente Lacan, que les enfants ont pour habitude de peupler le vide ³ de monstres dévoreurs. L'erreur serait toutefois de rapporter cela à ce que Melanie Klein isole comme les « noirs instincts ⁴ » de l'enfant. Pour preuve, non seulement les fantasmes de dévoration sont toujours présents chez les parlants, mais ils se transmettent entre parent et enfant. « Nous avons rangé ces fantasmes, écrit Lacan, dans le tiroir de l'imagination de l'enfant, aux noirs instincts, sans nous être encore élevés jusqu'à la remarque que la mère, elle aussi, enfant, eut les mêmes, et que rapprocher la question à se demander par quel chemin passent les fantasmes pour aller de la mère à l'enfant, nous

1.  J. Delay, *La Jeunesse d'André Gide*, tome I, Paris, Gallimard, 1956, p. 138. C'est moi qui souligne.

2.  *Ibid.*, p. 138-139.

3.  Cf. J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 750.

4.  *Ibid.*

mettrait peut-être sur la voie même dont ils empruntent leurs incidences effectives ⁵. »

Que la mère ait nécessairement connu les mêmes, indique que la production de ces fantasmes répond à un effet de la structure du langage, au-delà de la singularité des cas. Et en effet, quelles sont les voies de transmission de ces fantasmes, sinon celles de la parole, par quoi le désir passe entre la mère et l'enfant ? N'est-ce pas derrière les mots de la mère que l'enfant interrogera l'opacité du désir angoissant de l'Autre : « Qu'est-ce qu'elle me veut ? » En cela, la dévoration sera d'abord celle de l'Autre. Pas un parent qui ne pourrait se transformer en loup. Elle est celle que le sujet pourra rencontrer au lieu de l'Autre, courant le risque de se retrouver aspiré dans son grand ventre. « Noir comme dans le ventre du loup », dit l'expression. Bien des histoires, mythes, légendes et dessins animés auront donné figure humaine ou animale à ce grand ventre, allant du grand méchant loup jusqu'à la baleine de Pinocchio, en passant par la mère kleinienne. Or, *in fine*, qu'est-ce que ce « ventre ⁶ » qui pourrait tout engloutir, sinon ce que Lacan appellera « l'Un de l'Empire ⁷ », avide de tout avaler et rassembler en son grand sac ?

Que toute demande soit une demande d'amour implique en effet qu'elle ouvrira ce que Lacan nommera un « espace démesuré ⁸ », autre nom de ce ventre qui demande toujours plus. Espace démesuré, dans la mesure où rien dans la réalité, aucun objet ne suffira à satisfaire cette demande, qu'il s'agisse de celle de l'Autre ou de celle de l'enfant lui-même. Tel est l'au-delà de la demande. Le ventre de l'Autre crie toujours famine, autant que l'enfant, en réponse, se fait vampire ou petit monstre. Et pour cause, dans cet espace démesuré, l'enfant pourrait se perdre, se retrouvant suspendu au bon ou au mauvais vouloir de l'Autre. L'espace démesuré de la demande d'amour est cette gueule dévorante venant ouvrir sur le symbolique lui-même. La vie,

5.  *Ibid.*

6.  Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 380.

7.  *Ibid.*, p. 299.

8.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 813.

La vie est
en son fond
assimilation
dévoratrice
comme telle.

J. Lacan

en tant qu'elle est parasitée par le signifiant qui y introduit la pulsion, est de structure dévorante. La volonté de dévoration, qui gîte dans la marge de la demande, est « la gueule ouverte de la vie ⁹ ». Grande ouverte, dès lors que toujours inassouvie, du fait du symbolique. Tel est, pour Lacan, ce qu'incarne la figure de la mère réelle. « Cette mère inassouvie, insatisfaite [...] c'est quelqu'un de réel, elle est là, et comme tous les êtres inassouvis, elle cherche ce qu'elle va dévorer, *quaerens quem devoret* ¹⁰. »

L'amour est « miam-miam ¹¹ », donc. « Dévore-moi ¹² », autant que « Je te bouffe ». La demande, en tant qu'intransitive, est dévorante. « Quand on parle du loup, dit le proverbe, on en voit la queue. » De ce qui précède, il apparaît que c'est le fait même de parler qui introduit le loup. Quand on parle, le loup arrive en effet. La figure du loup dira alors ce qu'est la pulsion : insatiable. La gueule dévorante de la pulsion ne se satisfait pas de ceci ni de cela. Les monstres ne font jamais « dans la dentelle ¹³ ». Le loup, à table, ne respecte pas les bonnes manières. Aucune politesse de la demande chez lui, mais juste l'exigence de la pulsion, qui ne demande la permission à personne. Le loup rejoint ici le ravage de la jouissance, qui de structure abuse. Après une dernière bouchée et s'en être mis plein partout, le voilà qui incarne le dire véritable de la demande : Encore ! Ladite bouchée ne bouche rien, mais reconduit au manque à jouir, et appelle la suivante. D'où le côté un peu bêta du loup, comme du monstre. À la façon de zombies s'égarant bras tendus en avant, ceux-là n'aspirent qu'à dévorer, toujours plus.

Insatiable, donc, est la pulsion. Le loup de Tex Avery ¹⁴ en fut une figure plus malicieuse. Ainsi que le commente Johanne Villeneuve, les cartoons de Tex Avery renvoient

9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 242.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 194.

11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 173.

12. ↑ Je renvoie à la remarquable émission *Dévore-moi...*, sur France culture, L'Atelier de la création, 30 octobre 2014.

13. ↑ *Ibid.*

14. ↑ Je remercie Paloma Bouvarel et Téo Dormeau de m'avoir fait songer à Tex Avery.

Production
extensive,
donc
insatiable,
du manque-
à-jour.

J. Lacan

« le désir à sa perte », c'est-à-dire à son « recommencement ¹⁵ ». La thématique de la dévoration, poursuit-elle, y est centrale, autant que la sexualisation de ce qui sera mis sous la dent. Pas un objet de désir qui ne vienne arracher les yeux du loup, les décoller de leurs orbites et le réduire tout à coup à un « corps vorace ¹⁶ ». Sauf qu'un autre principe régit le monde de Tex Avery : « Les objets sont entièrement disponibles quand il s'agit de les prendre comme moyens, mais jamais entièrement accessibles dès qu'il s'agit de les concevoir comme fin ¹⁷. » Pas d'arrêt ni de limite. La faim et la soif resteront inassouvies. Dès lors, la dévoration est aussi la répétition sans fin de la destruction. À la différence des Walt Disney, les personnages des cartoons cassent tout, se trouvent découpés en rondelles, avant que de reprendre aussi sec leur course. Non pas qu'ils triomphent du réel, montrant plutôt ce que ce réel produit : le ratage, et son recommencement. Raison pour laquelle « le corps du toon n'est jamais "fatigué" ¹⁸ ». La vitesse, ou plutôt le plus-de-vitesse, l'accélération sont le *tempo* des cartoons de Tex Avery, autant que l'écho de l'insatiabilité dévorante du discours dont ils sont nés : le capitalisme. Il faudra la lenteur d'un Droopy pour en montrer la vanité.

15. ↑ J. Villeneuve, « Vitesse et dématérialisation. Le corps du toon chez Tex Avery », *Cinémas, Revue d'études cinématographiques*, vol. 7, n° 1-2, p. 64, disponible sur internet.

16. ↑ *Ibid.*, p. 61.

17. ↑ *Ibid.*, p. 64.

18. ↑ *Ibid.*, p. 65.

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://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanian.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.champlacanianfrance.net