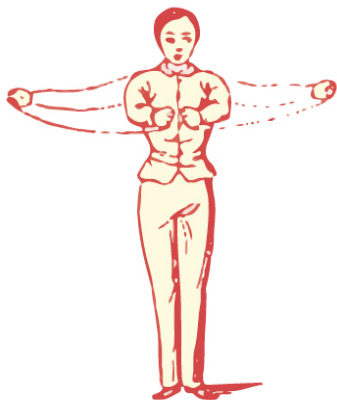


Éthique du Bien-dire et éthique dite « du célibataire »

François Bony



Nous parlerons ici du fait que bien des célibataires sont mariés, et que d'autres, parfois les mêmes, sont eux appareillés à la drogue, à internet ou à leur organe. Il n'est pas évident, côté homme, de *sortir* de l'éthique du célibataire, car pour beaucoup il est plus facile *d'aller à confesse* que de s'adonner au bien-dire.

Dans « Télévision », à la question « *Que dois-je faire ?* » Lacan répond : « pour moi. [...] la réponse est simple. C'est ce que je fais, de ma pratique tirer l'éthique du Bien-dire »¹.

Il insiste sur le fait que cette position éthique est articulée au discours analytique, car pour lui « l'éthique est relative au discours »². Notons ici que le célibat aussi est essentiellement affaire de discours. Un discours qui depuis les stoïciens, en passant par les manichéens et l'Église catholique (Saint Augustin notamment), vise à mettre à distance les femmes et la jouissance qui leur est attenante.

C'est alors que Lacan se moque de la maxime kantienne, que ce dernier veut mettre « à l'épreuve de l'universalité de son application ». Je rappelle ici l'énoncé de la maxime : « Agis de telle façon que la maxime de ton action vaille comme loi universelle. »³ On voit donc que lorsque Kant tente de dire le bien, dans la suite de la tradition aristotélicienne et chrétienne, Lacan lui oppose le bien-dire. L'idéal kantien n'est là, nous dit Lacan « que la grimace dont s'esbigne le réel, d'être pris d'un seul côté. Le pied de nez à répondre du non-rapport à l'Autre quand on se contente de le prendre au pied de la lettre. Une éthique de célibataire pour tout dire, celle qu'un Montherlant plus près de nous a incarnée »⁴.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Allons pas à pas, pour déplier cette phrase. Lorsqu'il parle de prendre le réel d'un seul côté, Lacan fait référence au côté homme du schéma de la sexuation qu'il a produit dans le Séminaire *Encore* (1972-1973) qui est un peu antérieur à « Télévision » (1974). Les célibataires ne se situent que du côté gauche du schéma, celui qui exclut le *pas-tout* au profit de la jouissance phallique. Jouissance, articulée au fantasme⁵.

Le « non-rapport à l'Autre quand on se contente de le prendre au pied de la lettre », c'est le fait que Kant n'ait connu aucune relation avec une femme, si bien qu'il est appelé « le célibataire de Königsberg » du nom de sa ville natale qu'il n'a pratiquement jamais quittée. « Lorsque je pouvais avoir besoin d'une femme, je ne pouvais en nourrir aucune ; lorsque je pus en nourrir une, je n'en avais plus besoin ! »⁶ dit Kant. Ce qui fait question quant au rapport à son désir qu'il réduit à la dimension d'un besoin.

À côté de Kant, pour illustrer l'éthique du célibataire, Lacan fait alors surgir le personnage de Montherlant qui, il faut le dire, venait tout juste de se suicider⁷ à l'âge de soixante-dix-sept ans. L'auteur du roman *Les Célibataires* – mais aussi de *L'Équinoxe de septembre* – est né le 20 avril 1895, alors que toute sa vie il ait affirmé être né le 21 avril 1896. Si le gain d'un an était peut-être affaire de coquetterie, celui d'un jour lui permettait de dire qu'il était parvenu à

¹ Lacan J., « Télévision » (1974), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 541.

² *Ibid.*

³ Kant E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1976, p. 30.

⁴ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 541-542.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 73.

⁶ Goulyga A., *Emmanuel Kant, une vie*, Paris, Aubier, 1993.

⁷ C'était le 21 septembre 1972, jour de l'équinoxe.

naître le jour anniversaire de la fondation de Rome. Voilà deux faits qui témoignent de la volonté de donner à sa vie « la figure mystique d'un destin dont il était le maître »⁸.

D'une part, Montherlant a essayé de construire une image admirable de lui-même et, d'autre part, loin d'être puceau comme Kant, sa correspondance avec Roger Peyrefitte a révélé une homosexualité cachée, notamment en raison de son caractère franchement pédophile. Drôle de style de vie chez celui qui veut présenter une image irréprochable de héros au regard de l'autre, tout en dissimulant une conduite inavouable.

Les ressorts de l'éthique du célibataire

Pierre Naveau, dans son ouvrage *Ce qui de la rencontre s'écrit*, nous délivre les ressorts de l'éthique du célibataire : il nous montre que « le fantasme est la cause de la non-rencontre »⁹ avec l'Autre. Côté homme, le « *ne cesse pas* [de s'écrire du fantasme] est un obstacle au cesse »¹⁰ de ne pas s'écrire de la contingence, de la rencontre.

Pour développer cela, P. Naveau nous parle d'Aragon et de son petit écrit intitulé *L'Instant* qui est « un vibrant hommage à la jouissance Une »¹¹. Ce texte a la particularité d'être celui où Aragon évoque Elsa pour la première fois. Il fait part du fait qu'Elsa est la véritable destinataire de ce texte en ces termes : « *Tu es, pour moi, toutes les femmes, toi pour qui j'écris véritablement ceci et qui feins de ne pas le savoir.* »¹² Ce qu'Aragon déploie dans *L'Instant*, c'est une pratique sexuelle perverse à laquelle il s'adonne dans le métro et qui est pour lui le moyen d'obtenir une jouissance à la fois brève, muette, solitaire et cachée.

Il y a tout d'abord la description du fétiche : « *À la vue de certaines étoffes, dont, par avance, mes mains apprécient la souplesse, je sens ces mains bouger, s'avancer vers les femmes vêtues pour mon plaisir, et plus tentantes d'être vêtues que si elles se promenaient dans les déshabillés [...] Le foulard, les satins, le voile de soie m'attirent. Je sais comment un corps frémit sous le velours. Ce qui me sépare de la peau, ce qui glisse sur elle, m'en donne un avant-goût enivrant.* »¹³

Il poursuit « *D'abord, le voisinage me suffit, et c'est insensiblement qu'il arrive que je les touche. Toucher anonyme, occasionnel. Progressif.* » Puis : « *Ou bien tout ce qui m'entoure disparaît, et, à travers le songe que je poursuis, il ne me reste guère que cet instinct qui fait que, sans en rien savoir, je dissimule aux curiosités d'alentour ce que maintenant doit savoir la femme que je presse déjà* » plus loin : « *J'adore ce moment d'incertitude, et cette peur qui fait l'haleine courte.* » Plus loin encore : « *Il arrive que, réelle ou feinte, l'innocence d'une femme, l'extraordinaire ignorance apparente de ce que je lui fais, m'arrache brusquement à moi-même, et qu'alors que je n'attendais rien de tel, voici que le trouble me saisit des pieds à la gorge, et je ne peux plus rien retenir, le foutre m'échappe [...], comme si ce n'était pas moi qui jouissais.* »¹⁴

P. Naveau met l'accent sur le fait, que toute la valeur de l'*aveu* d'Aragon, vient de l'antinomie qui est mise en lumière entre le fantasme et la rencontre. « La mise en scène de la jouissance sexuelle, en quelque sorte *in vivo*, sur la scène du fantasme, montre du doigt la non-rencontre, ou la *dustuchia*, c'est-à-dire la fausse-rencontre [...] Elle désigne la rencontre qui n'en est pas une, la rencontre ratée. Il apparaît ainsi que le fantasme est la cause de la non-rencontre. [...] Il s'avère, en effet, dans ces expériences relatées par Aragon, que la non-

⁸ Perazzi S., « L'homosexualité masculine : "Une éthique de célibataire" », disponible sur internet.

⁹ Naveau P., *Ce qui de la rencontre s'écrit*, Paris, Éditions Michèle, 2014, p. 76.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 74.

¹² *Ibid.*, cité par Pierre Naveau.

¹³ *Ibid.*, p. 74-75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

rencontre vient du refus d'en passer par la parole, par le désir de l'Autre, par le signe de l'Autre. La condition du fantasme est clairement énoncée par Aragon – surprendre, oui, mais *sans rien dire*. Car il y a un risque à consentir à en passer, par la demande, par le désir de l'Autre, par le signe de l'Autre »¹⁵. Voilà la façon dont il faut entendre le non-rapport à l'Autre dont nous parle Lacan, lorsqu'il est question d'éthique du célibataire, soit pour ceux qui sont pris du côté gauche du schéma de la sexualité. Ceux qui suppléent au non-rapport par le fantasme (qui fait croire au rapport) plutôt que par la parole d'amour. « Le passage de l'éthique du célibataire à l'éthique de la rencontre implique le déplacement de l'accent du sans rien dire du fantasme vers le symptôme que révèle l'acte d'oser dire »¹⁶, précise P. Naveau.

Voilà donc la réponse à notre question : l'éthique du célibataire est une éthique commandée par le fantasme du sujet. Une éthique qui peut volontiers se passer du dire et s'oppose donc au bien-dire.

Sur ce point, il nous faut préciser que le fantasme est ce qui commande la répétition. Le fantasme fait croire au sujet qu'il y a un objet qui lui correspondrait. Dans l'ouvrage intitulé *Lakant*, Jacques-Alain Miller fait du fantasme, dont nous parlons comme d'un axiome qui régit la conduite, « un impératif catégorique personnel, unipersonnel. La formule [en] serait : “Agis [*obra*] de telle sorte que tu maximalises ta jouissance”. C'est en fin de compte ce qu'il y a d'universel dans l'impératif de chacun »¹⁷. C'est un impératif catégorique régi par la pulsion. Si l'objet de la pulsion n'est aucun objet du monde, car il n'est que le plus-de-jouir cause du désir ; voilà qui est cohérent avec la disparition de l'objet dans l'impératif catégorique, où « l'objet (le bien en tant que *gut*) fuit toujours »¹⁸. Ceci implique qu'il n'y ait aucun problème pour obtenir le bonheur à partir des *faits de l'inconscient*. Lacan nous dit en effet qu'au niveau de la pulsion *le sujet est toujours heureux*¹⁹. Ainsi « Si le bonheur dans ce monde tient au fonctionnement de la pulsion, il revient au même de dire : “ Agis de telle sorte que tu jouisses ” »²⁰

Pour ce qui est de la jouissance autiste, on peut voir que le célibataire à l'époque des technosciences est à rechercher aussi à travers l'usage des objets comme la drogue, internet, les jeux-vidéos... et autres objets produits par la modernité. C'est là « une nouvelle forme de solitude pour l'être parlant à l'orée de la montée au zénith social de l'objet a »²¹, comme le déploie Sylvie Goumet dans son ouvrage *Passions célibataires*²².

La question de la mesure et la question du réel dans le Séminaire VII

Lacan nous montre, dans le Séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, comment au *Tu dois* de Kant, se substitue aisément le fantasme sadique de la jouissance érigée en impératif – soit une pure volonté de jouissance « mais qui n'exclut nullement la possibilité de son érection en loi universelle »²³.

¹⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁷ Miller J.-A., « L'os du problème », *Lakant*, Paris, Navarin Seuil, 2003, p. 64.

¹⁸ Cf. Cottet S., intervention à la Section clinique de Nice, janvier 2016, inédit.

¹⁹ Cf. Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 526.

²⁰ Miller J.-A., « L'os du problème », *op. cit.*, p. 65.

²¹ Cf. Lacan J., « Radiophonie », *Autres écrits, op. cit.*, p. 414 : « la montée au zénith social de l'objet dit par moi petit a ».

²² Goumet S., *Passions célibataires*, Fontenay-le-Comte, Lussaud, 2013, p. 27.

²³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la Psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 364.

Dans ce même Séminaire, Lacan rend hommage à Kant d'avoir franchi le pas de ne pas se préoccuper dans son impératif moral de « ce qui se peut ou ne se peut pas »²⁴, là où « la morale traditionnelle s'installait dans ce que l'on devait faire *dans la mesure du possible* »²⁵. Sur cette question de la mesure la philosophie antique visait à communiquer un art de vivre, une ascèse plutôt qu'un savoir. C'est, selon J.-A. Miller parce que Lacan a reconnu dans la philosophie antique « un effort pour traiter une difficulté concernant la jouissance, une tentative de réponse à la question : que faut-il faire avec son corps ? »²⁶ Ce qui fait qu'« elle était liée à un maître, qui proposait une conduite, un mode de vie » qu'il s'y est référé en 1964 lorsqu'il a fondé une École de psychanalyse et non une société ou une association. Il a en effet alors défini les Écoles antiques comme des refuges contre le malaise dans la civilisation. Il s'agissait plus d'un *savoir y faire* avec la difficulté de vivre dans un moment donné que d'un savoir proprement dit.

Mais cet hommage à Kant – de ne pas tenir compte de la *juste mesure* comme il était cas jusque-là dans les formes précédentes d'éthique – ne semble être rendu que pour mieux critiquer la « rouerie innocente »²⁷ kantienne. Car non seulement Kant va réintroduire une forme de mesure, par exemple dans l'apologue du gibet où c'est le défaut de distinction entre plaisir et jouissance, qui lui fait supposer une réponse mesurée du sujet.

Mais encore, dans « Télévision », lorsque Lacan répond au « *Que dois-je faire ?* » par « ce que je fais dans le discours qui est le mien », il critique « l'ingénuité »²⁸ kantienne qui veut partir de « l'expérience en tant que telle »²⁹. Or pour Lacan il n'y a pas d'accès à l'expérience sans le recours du discours. Il n'y a d'éthique qu'articulée à un discours.

C'est ce qu'il nous dit, lorsqu'il donne comme réponse à la question « que puis-je savoir ? Réponse : rien qui n'ait la structure du langage en tout cas, d'où il résulte que jusqu'où j'irai *dans* cette limite, est une question de logique »³⁰ « ...car "*a-priori*" est le langage,... », commente J.-A. Miller dans la marge.

C'est aussi dans ce Séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* que Lacan annonce sa position en ces termes : « l'ascèse freudienne – ce *Wo Es war, Soll Ich werden* – [...] [ne] doit [pas] porter [...] sur le domaine de l'idéal, [...] Son vrai devoir n'est-il pas d'aller contre cet impératif [du surmoi car elle] s'articule, d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel »³¹. Dans ce Séminaire, la jouissance n'y est pas tant définie comme affaire de *trop* ou de paroxysme, mais plutôt comme rencontre avec l'innommable (la Chose). Lacan demande ici, lorsque ce point est touché dans le transfert, à ne pas se satisfaire de cet impossible comme impossible à dire. Il invite à produire un dire à partir de là : une création dont le sujet peut répondre et qui n'est pas en lien avec le *pour tous*. C'est là une première indication d'une voie vers le bien-dire.

Un savoir qui ne se sait pas

Dans un premier temps, à la question « *que puis-je savoir ?* », Lacan répond : « – Mon discours n'admet pas la question de ce que l'on peut savoir, puisqu'il part de le supposer comme sujet de l'inconscient. »³² En effet le savoir qui compte dans la psychanalyse c'est le

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. Miller J.-A., « Philosophie <> Psychanalyse », *Horizon*, Hors-série, Janvier 2004.

²⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique...*, *op. cit.*, p. 222.

²⁸ Miller J.-A., « L'os du problème », *op. cit.*, p. 65.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 536.

³¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique...*, *op. cit.*, p. 16 & 21.

³² Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 536.

savoir inconscient, soit le savoir qu'on ne peut pas connaître, qu'on ne peut posséder. C'est un savoir essentiellement supposé. Lacan attribue à Kant le fait de faire équivaloir savoir et connaissance, tandis que par cette réponse il sépare radicalement le savoir en psychanalyse du savoir connaissance.

La référence à Newton vient juste après : « Bien sûr n'ignoré-je pas le choc que fut Newton pour les discours de son époque »³³. On peut voir là, avec J.-A. Miller, le fait que Lacan compare la formule de la gravitation universelle à un savoir inconscient, à « l'écriture d'une formule que les astres ne connaissent pas »³⁴.

Lacan nous dit « Je ne connais pas le choc qu'a été, pour l'idéologie de l'époque, la notion qu'il pouvait exister une formule réglant les mouvements astronomiques, et que personne ne connaissait. »³⁵ Pour Lacan, le choc de l'œuvre newtonienne, a été le choc d'un savoir distinct de la connaissance. C'est ce choc qui, selon lui, a mis en marche la réflexion de Kant.

C'est cette certitude mathématique posée par Newton pour les corps célestes que cherche Kant quant à l'action morale. Sa maxime, en quelque sorte, dit « Agis selon une formule qui puisse avoir une certitude mathématique. »³⁶ À cette condition, elle sera valable pour tous et dans tous les cas. Je ne reprendrai pas tout le raisonnement de J.-A. Miller développé dans *Lakant* mais à le suivre, on s'aperçoit que Kant suppose en chacun de nous un être raisonnable où cette formule est déjà écrite, criminel y compris. C'est là, la conclusion du chapitre premier de la *Critique de la raison pratique*.

Nous voyons la parenté de cette formule mathématique, avec celle que Lacan isolera comme celle du fantasme, formule intra-personnelle qui ordonne la conduite, non selon un devoir, mais par une répétition qui vise la jouissance.

Dans le troisième chapitre de la *Critique de la raison pratique*, en suivant Lacan et J.-A. Miller, on s'aperçoit que Kant développe la question de la douleur comme critère de ce qui est vraiment moral. C'est là que nous retrouvons la phrase : « *Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable.* »³⁷ On retrouve ainsi chez Kant l'idée du malheur dans le bien, l'idée que le bien fait mal, ce qui le rend assez proche de Sade qui lui développe l'idée du bonheur dans le mal !

Cela fait dire à J.-A. Miller : « Dans ce principe de moralité mathématique dont le critère sentimental obligatoire est la douleur et le mal-être, peut-être n'y a-t-il pas une grande sympathie pour l'humanité. Il s'agit bien plus de diviser l'Autre avec un énoncé à la hauteur duquel personne ne se tiendra jamais. »³⁸

Un collègue me faisait remarquer que diviser n'est pas forcément faire jouir. Nous sommes d'accord avec lui, mais ici, c'est bien de faire jouir l'Autre dont il s'agit. En effet, si le sujet n'est jamais à la hauteur de l'impératif catégorique – qui n'est rien d'autre pour Freud que « l'héritier direct du complexe d'Œdipe »³⁹ (soit le surmoi) – l'affect qui en résulte est la culpabilité. Et le sujet va jouir de cette culpabilité. C'est pourquoi, nous verrons plus loin, qu'à la fin de l'analyse quand le traitement de la jouissance se fait par le bien-dire et non par le surmoi, il y a un allègement de la tristesse liée à la culpabilité, l'affect est plutôt la joie.

Mais revenons à cette formule mathématique, ce savoir écrit que Lacan déplace au niveau du fantasme comme impératif catégorique unipersonnel, ce savoir qui pousse au célibat, dans lequel le sujet est seul avec sa jouissance. Là aucun Autre, que de l'Un. Car en effet, « On naît

³³ *Ibid.*, p. 536.

³⁴ Miller J.-A., « L'os du problème », *op. cit.*, p. 62.

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

³⁶ Miller J.-A., « Une incroyable exaltation », *Lakant, op. cit.*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 39, J.-A. Miller cite Kant E., *Critique de la raison pratique*, St Amant, Folio essais, 2012, p. 223.

³⁸ *Ibid.*, p. 39-40.

³⁹ Freud S., « Le problème économique du masochisme », *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, PUF, 2002, p. 295.

célibataire, on ne le devient pas »⁴⁰, jolie formule de François Leguil pour dire que « chacun est seul avec sa jouissance [...] [qu'] il y a une solitude de la jouissance qui est voilée par les idéaux, par l'amour, par l'altruisme. C'est cette solitude de la jouissance qui se découvre dans le cabinet de l'analyste quand tombent les voiles. »⁴¹

Bien-dire

Nous avons vu jusque-là que « pour L'homme, l'amour, ça va sans dire. L'amour ça va sans dire parce que il lui suffit de sa jouissance, et c'est d'ailleurs très exactement pour ça qu'il n'y comprend rien. [...] pour l'homme ça va sans dire parce que la jouissance couvre tout »⁴². Cette jouissance est condensée dans le fantasme, impératif unipersonnel qui organise la répétition. On s'aperçoit alors que c'est la traversée du fantasme qui permet le passage du *sans-dire* au bien-dire.

Il ne peut y avoir une éthique du bien dans la psychanalyse, car l'objet (le bien) est depuis toujours perdu. Cette perte étant en quelque sorte le prix à payer pour que la jouissance (de cet objet), puisse être atteinte sur l'échelle inversée du désir (l'objet perdu devenant cause de ce désir). La traversée du fantasme permet au sujet de voir quel objet il a été pour l'Autre, et quel objet cause sa jouissance. La traversée laisse à la place de cet objet un trou. Trou autour duquel s'articule toute la structure. Le sujet ainsi se repère mieux dans sa structure. On voit que l'éthique de la psychanalyse n'est pas une morale, ni une philosophie du bien. Elle s'articule au désir.

C'est ainsi que l'inconscient transférentiel s'articule au bien-dire. Il s'agit de bien-dire sa jouissance, dire l'objet qu'a été le sujet dans son fantasme. C'est ce dont il s'agit dans la passe, où ce (se) dire prend la forme d'un *Witz* d'être accueilli par l'Autre. Ce n'est que dans un second temps que le savoir lire le *sinthome* qui lui relève de l'inconscient réel s'y adjoindra.

La traversée du fantasme pose elle-même la question : qu'en est-il du désir au-delà de cette traversée ? « C'est là que Lacan introduit la question du désir de l'analyste. Le désir de l'analyste n'est pas le nom que Lacan donne à l'opération professionnelle du psychanalyste. Il appelle désir de l'analyste le seul désir qui puisse tenir une fois accomplie la traversée du fantasme – désir, cette fois-ci, sans fantasme. La question se pose de ce qu'il peut vouloir obtenir. Lacan le dit en toutes lettres à la fin du Séminaire XI : "le désir d'obtenir la différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir." C'est dire que c'est un désir qui vise ça de façon élective. C'est un désir qui vise le sujet comme divisé. Et, en l'obtenant comme divisé, il faut que puisse être obtenu comme résidu le signifiant de non-sens, le signifiant primordial qui est celui de l'aliénation. »⁴³

C'est ainsi que le sens-joui du symptôme devient le S_1 tout seul, pur non-sens, pure lettre.

Si le fantasme ordonne (dans les différents sens du terme) le sens des conduites, le bien-dire lui délivre (dans les différents sens du terme) du sens. Comme un mot d'esprit il fait résonner le sens, et en délivre le sujet puisque celui-ci n'est plus prisonnier du sens qu'ordonnait son fantasme.

Le bien-dire, c'est la parole pleine, pleine du double sens des mots, soit de l'équivoque du langage. L'éthique du bien-dire est une éthique qui n'ordonne pas au sens de la grosse voix,

⁴⁰ Leguil F., « Préface », in Goumet S., *Passions célibataires*, op. cit., p. 13.

⁴¹ Cf. Miller J.-A., « Solitude de la jouissance », *Histoires de... psychanalyse*, France Culture, 15 juin 2005. <http://www.lacan.com/miller3.htm>

⁴² Lacan J., Le Séminaire, livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 12 février 1974, inédit.

⁴³ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. 1, 2, 3, 4 », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, cours du 12 février 1984, inédit.

mais qui ordonne au sens de s'y retrouver dans le dire. Ce n'est pas de l'ordre du bien dit au sens de la rhétorique, même s'il s'agit de trouver le bon mot pour dire la jouissance incluse dans le symptôme. Mais le bon mot est ici un mot inédit, une invention, un mot qui ne se trouve pas dans le lexique mais qui est, comme dans le *Witz*, admis par l'Autre comme mot nouveau. C'est parce qu'il attend d'une analyse qu'elle produise de l'inattendu, du nouveau, que Lacan considère qu'une analyse est orientée par l'éthique du bien-dire.

L'éthique du bien-dire est une éthique sans la grosse voix du surmoi. En effet on retrouve cette voix dans l'énoncé de la maxime kantienne ou encore dans celle d'Aristote qui fait appel au « Souverain Bien ». Le son du Shofar n'est pas loin. Cette grosse voix c'est aussi celle que Sade va donner au valet dans ses scénarios pervers, pour mieux la rendre à l'Autre. Là dans l'éthique du bien-dire l'énonciation est *rendue* au sujet, si je puis-dire, car auparavant aucune éthique ne l'avait fait. Il s'agit de dire au plus près ce qui ne peut que se mi-dire, mais aussi de s'y retrouver dans la structure, de faire avec le non-rapport entre les sexes.

Il ne s'agit pas de la voix de la raison qui par le biais du *bon sens* va vite célébrer ses noces avec l'obscénité, mais de celle du plus singulier dans l'effort de dire, de bien dire son rapport au réel et au désir.

Une fois qu'il l'a fait pour sa propre jouissance, le sujet peut prétendre à aider quelques autres à se repérer dans la leur. C'est ainsi que chaque analyste peut s'efforcer dans les traces de Lacan de tirer de sa pratique l'éthique du bien-dire.

À propos d'ordonner, J.-A. Miller nous montre, dans *Lakant*, comment la formule qu'exprime l'objet voix – présente chez Kant sans aucune référence – lorsque surgit l'impératif catégorique à travers le « ainsi je le veux, ainsi je l'ordonne »⁴⁴ est extraite d'un texte de Juvénal : c'est une satire où il s'agit de savoir si un homme doit se marier ou pas. La démonstration est faite au cas par cas qu'il ne faut jamais se marier. Cette satire nous dit J.-A. Miller donne : « l'excellence de l'éthique du célibataire ». L'expression plus haut citée est là pour caractériser le caprice féminin. Il s'agit en effet d'une femme qui réclame la mort d'un esclave. L'homme lui demande pourquoi ? Elle répond qu'il n'a rien fait, que c'est là son caprice, que c'est sa volonté : « ainsi je le veux, ainsi je l'ordonne ». Juvénal dit : Et voilà elle fait la loi... « C'est dans un tel moment de pleine certitude que Kant rencontre la voix du devoir »⁴⁵ commente J.-A. Miller.

L'impératif catégorique est une façon de tenter de supprimer le *caprice féminin*, l'illimité de la jouissance féminine. C'est, nous dit J.-A. Miller la volonté, le *je le veux* qui semble dominer toute cette affaire. « Le crucifiez-le » de la mégère de Juvénal, on le trouve aussi chez Sade sans autre raison que le caprice : « Cette fille m'échauffe qu'on la crucifie ». Le principe du *je veux* est bien indiqué par Lacan, c'est petit *a*. « La vérité du “je veux”, c'est l'objet petit *a*, qui en l'Autre divise le sujet, c'est-à-dire extrait un sujet barré du bon petit sujet que Lacan appelle “sujet brut du plaisir”, sujet naturel. Cette volonté diviseuse, Lacan l'identifie à la volonté de la pulsion, à la pulsion comme volonté-de-jouir [...] La mégère de Juvénal veut tuer l'esclave, mais c'est son mari qu'elle veut diviser. Elle veut lui faire sacrifier son bien, à savoir un de ses esclaves, pour son caprice à elle. »⁴⁶

« Il n'est éthique que du Bien-dire, ...
...savoir que de non-sens »⁴⁷

J.-A. Miller nous offre ce commentaire dans le *manuductio* pour illustrer le passage sur la tristesse comme lâcheté morale et du gay savoir comme vertu.

⁴⁴ *sic volo, sic jubeo*.

⁴⁵ Miller J.-A., « Une incroyable exaltation », *op. cit.*, p. 40-41.

⁴⁶ Miller J.-A., « Théorie du caprice », *Quarto*, n° 71, 2000, p. 11.

⁴⁷ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 526.

Nous avons défini que le bien-dire ne consiste pas à dire le bien, n'est pas de l'ordre du sens. Ce n'est pas le bien dit de la rhétorique, mais cela a à voir avec le « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »⁴⁸. Le non-sens, lui, n'est pas le contraire du sens. Le non-sens, c'est la poésie, le mot d'esprit, tout ce que permet l'équivoque du langage, tout ce qui œuvre au bien-dire.

Dans le texte qu'accompagnent ces formules du *manuductio*, Lacan définit la tristesse comme une faute morale, une lâcheté morale. Il y oppose la vertu du *gay sçavoir*.

Le savoir comme vertu, tel que Lacan l'aborde, consiste en un déchiffrement. Ce n'est pas la connaissance. Le savoir, c'est l'effet de sens que permet le déchiffrement de ce qui s'écrit du symptôme. Pour faire émerger ce savoir, il s'agit de réduire ce qui jusque-là faisait sens pour le sujet. À partir de quoi le devoir de bien-dire pour Lacan n'est pas de donner du sens, mais de *raser le sens*⁴⁹ pour en délivrer le sujet. Ce qui ne le laisse pas sans satisfaction, notamment celle de s'y retrouver dans la structure après l'évidement du trou par la chute du bouchon qu'est le plus-de-jouir. D'où le *gay sçavoir* !

⁴⁸ Lacan J., « L'étourdit », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 449.

⁴⁹ Cf. Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 526 : « non pas comprendre, piquer dans le sens, mais le raser ».