

sommaire du n° 179, juin 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i>	
Séance du 17 février 1971	
Sidi Askofaré	8
Lina Velez	18
■ Le sexe et ses semblants	
Jean-Pierre Drapier, Embrouilles dans la coïtération	26
Radu Turcanu, Rencontre du troisième type : sexe, interprétation et (choix de) jouissance	31
Virginie Peyragrosse, La petite différence...	39
■ Angoisse et écriture	
Patricia Bressac, Écrire, disent-ils	45
■ Trouble\$	
Hervé de Saint-Affrique, Un phénomène perceptif de Freud	52
Vanessa Brassier, <i>Aphanisis</i> (1/2), Le mécanisme de l' <i>aphanisis</i> dans la théorie de la sexualité d'Ernest Jones	60
■ Lecture	
Marie-José Latour, La poésie ça creuse, la psychanalyse aussi	76
■ Journées nationales de l'EPFCL	
<i>Bruit et fureur de la pulsion de mort</i>	
Toulouse, 23 et 24 novembre 2024	
Nicole Bousseyrroux et François Terral, Argument	80
<i>Préludes</i>	
Rosa Guitart-Pont, Antonymies et antinomies de la pulsion de mort	83
Nicole Bousseyrroux	85
■ Fragment	
Un peu de gymnastique	88

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Le mois de juin signe la fin de la période scolaire 2023-2024 (nous irons danser ce soir peut-être ou bien chahuter tous entre amis...), ce qui donne l'occasion de faire un petit retour sur cette année par le biais du séminaire École consacré au livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*.

D'entrée, Lacan interroge ce qu'il fait quand il anime un séminaire de psychanalyse, de surcroît dans une université. Le discours dont il est le produit (puisque nous sommes le produit d'un discours et non l'inverse) ne relève pas de celui du maître, ni de celui de l'universitaire. Lacan se livre à une « performance » en place d'analysant, devant un public qu'il qualifie d'objets plus-de-jouir pressés – comme des sardines les corps pressés dans l'amphithéâtre, pressurisés par le discours universitaire, presse impérieuse d'assister à l'opération d'un changement de discours – le pressant de leurs attentes, comme un citron pour en extraire le jus essentiel. Des globules s'agglutinaient pour jouir donc, et s'alléger du poids des autres discours, tentant d'accéder à un savoir particulier et manquant. Voici quelques ronds dans l'eau, quelques ondes qu'ont laissées derrière elles ces séances de séminaire de l'année. Ce qui peut nous amener à un questionnement : comment, de nos jours, le discours analytique se fait-il entendre dans un séminaire et comment l'écoutons-nous ? Lacan est mort emportant avec lui sa manière si singulière d'enseigner. Et les corps pressés le sont désormais beaucoup moins, plutôt mollement installés sur un canapé devant un écran-zoom. Heureusement, il reste des braises, si vous êtes en train de lire ces lignes, c'est que le désir presse encore, un désir d'entendre ou de transmettre un discours qui évide. De nouveau dans ce *Mensuel* du mois de juin, plusieurs globules se sont attachés à souffler sur le feu du désir, à produire des semblants source d'effets de vérité qui ne sont pas du semblant, mais du sang rouge, comme la couverture du *Mensuel*, qui circule entre nous, pour atteindre peut-être, de temps en temps, la suspension de la métaphore, l'écriture.



The Windmills of Your Mind (ondes de séminaires) 1

<i>Like a tunnel that you follow</i>	« Comme un tunnel que tu suis
<i>To a tunnel of it's own</i>	Vers un tunnel inconnu
<i>Down a hollow to a cavern</i>	Descendant d'un creux vers une caverne
<i>Where the sun has never shine</i>	Où le soleil n'a jamais brillé
<i>Like a door that keeps revolving</i>	Comme une porte qui continue de tourner
<i>In a half forgotten dream</i>	Dans un rêve à moitié oublié
<i>Or the ripples from a pebble</i>	Ou l'ondulation d'un caillou
<i>Someone tosses in a stream.</i>	Que quelqu'un a jeté dans un ruisseau
<i>Like a circle in a spiral</i>	Comme un cercle dans une spirale
<i>Like a wheel within a wheel</i>	Comme une roue à l'intérieur d'une autre
<i>Never ending or beginning,</i>	Ne finissant ni ne commençant jamais
<i>On an ever spinning wheel</i>	Sur un rouet qui tourne sans cesse
<i>As the images unwind</i>	Comme les images qui défilent
<i>Like a bande of Moebius that you find</i>	Comme une bande of Moebius que tu trouves
<i>In the windmills of your mind ²</i>	Dans les moulins de ton esprit »

Un globule au désir pressant

1. ↑ Séminaire École :

La Madone dans le mur salpêtré.

La psychanalyse est toutes voiles dehors dans la métaphore.

La fonction de l'objet *a*, c'est le déplacement (métonymie).

Lacan a horreur des ronds.

Quantification existentielle de Frege.

Ming = décret du ciel, « c'est comme ça parce que c'est comme ça », « c'est écrit ».

Wei = agir et comme (métaphore).

Xin = la nature. La nature est pleine de semblants : les astres, les météores, le tonnerre. Le signifiant en tant qu'il apparaît, mais hors de la combinatoire des signifiants, fait signe de quelque chose.

Le discours de l'analyste.

« Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux » (Matt. 19 : 16-26).

Vérité : une logique où les opposés ne se contredisent pas.

Séminaire de Jean-Jacques Gorog :

Le patient de Pearl King perplexe devant le beurre et la tartine.

L'âne de Buridan.

L'immixtion des sujets dans le rêve « l'injection faite à Irma ».

Moitié de Poulet.

2. ↑ M. Legrand, *The Windmills of Your Mind*, 1968. Ou presque.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan

D'un discours qui ne serait pas du semblant

Séance du 17 février 1971

La fonction dite du phallus – qui est, à vrai dire, la plus maladroitement maniée, mais qui est là, et qui fonctionne dans ce qu'il en est d'une expérience, qui n'est pas seulement liée à ce je ne sais quoi qui serait à considérer comme déviant, pathologique, mais qui est essentielle comme telle à l'institution du discours analytique –, cette fonction du phallus rend désormais intenable la bipolarité sexuelle, et intenable d'une façon qui volatilise littéralement ce qu'il en est de ce qui peut s'écrire de ce rapport.

Il faut distinguer ce qu'il en est de cette intrusion du phallus, de ce que certains ont cru pouvoir traduire du terme de *manque de signifiant*. Ce n'est pas du manque de signifiant qu'il s'agit, mais de l'obstacle fait à un rapport.

[...]

Il y a – c'est cela qui se pose comme constituant la fonction du phallus –, il y a une jouissance qui constitue dans ce rapport, différent du rapport sexuel, quoi ? ce que nous appellerons sa condition de vérité.

[...]

Qu'on se reporte au texte dont je parlais tout à l'heure, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. Le phallus, c'est l'organe en tant qu'il est, e.s.t – il s'agit de l'être –, en tant qu'il est la jouissance féminine.

J. Lacan,
Le Séminaire, Livre XVIII,
D'un discours qui ne serait pas du semblant,
 leçon du 17 février 1971, Paris, Le Seuil, 2006, p. 67

Sidi Askofaré *

Il nous revient, à Lina Velez et moi, de poursuivre la lecture de cette leçon IV, déjà bien entamée par Isabelle Geneste et Patrick Barillot. Ils ont traité du chinois, il nous reste l'hébreu !

Dans la mesure où il s'agit de poursuivre, je partirai pour ainsi dire de la conclusion du chapitre II. Et tout particulièrement de ce passage, page 64 de la version Seuil, où Lacan énonce, je le cite :

Il est très important à notre époque, et à partir de certains énoncés qui ont été faits et qui tendent à établir de très regrettables confusions, de rappeler que, tout de même, l'écrit n'est pas premier mais second par rapport à toute fonction du langage, et que, néanmoins, sans l'écrit, il n'est d'aucune façon possible de revenir questionner ce qui résulte au premier chef de l'effet de langage comme tel, autrement dit de l'ordre symbolique, c'est à savoir la dimension, pour vous faire plaisir, mais vous savez que j'ai introduit un autre terme, la demansion, la résidence, le lieu de la vérité.

[...] Interroger la demansion de la vérité dans sa demeure, c'est quelque chose – là est la nouveauté de ce que j'introduis aujourd'hui – qui ne se fait que par l'écrit, et par l'écrit en tant que ceci, que ce n'est que de l'écrit que se constitue la logique.

Non seulement c'est de l'écrit que se constitue la logique – la logique comme discipline s'entend, pas la logique qui est consubstantiel au logos –, mais Lacan ajoute aussitôt :

Il n'y a de question logique qu'à partir de l'écrit, en tant que l'écrit n'est justement pas le langage. C'est en cela que j'ai énoncé qu'il n'y a pas de méta-langage. L'écrit même en tant qu'il se distingue du langage est là pour nous montrer que, si c'est de l'écrit que s'interroge le langage, c'est justement en tant que l'écrit ne l'est pas, mais qu'il ne se construit, ne se fabrique que de sa référence au langage ¹ » (p. 65).

De l'avis de Lacan lui-même, ces éléments suffisent à définir ce qu'il appelle sa visée, son objectif. On y repère *a minima* quatre points :

– son débat, voire sa polémique – juste évoquée –, avec Derrida ;

– son interrogation sur l'écrit (la logique ?), qui, ici, semble se substituer à ce qu'il avait d'abord présenté comme la « fonction de l'écriture ». « Fonction de l'écriture » et « fonction de l'écrit » sont-elles équivalentes ² ?

– la distinction entre l'écrit et le langage ³, ce qui pose évidemment la question de savoir ce qu'il veut dire, ici, par langage. S'agit-il du langage comme champ opposable à la fonction de la parole, comme en 1953 ? Du langage comme fonction déductible du fait que des êtres parlants existent ? Ou du langage comme du concept de l'universel des langues ou comme « élucubration du savoir sur la langue » ?

– enfin, la thèse selon laquelle « l'écrit » – en tant que distinct du langage – précède et détermine la logique ⁴.

Je dirais que c'est sur ce fond que s'appuie et se déploie le chapitre III de cette leçon, dont l'enjeu me paraît être de constituer une première approche de la fonction de l'écrit dans le discours analytique. Car, ne l'oublions pas, tel est l'enjeu pour Lacan ⁵.

Je propose de présenter cette partie – Lina Velez se chargera du chapitre IV – en quatre articulations :

1. Du rapport sexuel et de son inexistence chez les êtres parlants ;
2. De la fonction phallique à la loi sexuelle ;
3. Le mythe à l'épreuve de l'écrit/la logique ;
4. Le phallus revisité : « l'instrument phallus ».

1.

Dans ce que je propose de considérer comme une première articulation de ce chapitre III, Lacan reprend, pour l'envisager sous un nouvel angle, sa formule du « dire de Freud » : « Il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant. » Si je parle de reprise, c'est parce que je garde toujours en mémoire la formulation de sa « Radiophonie » qui m'a toujours paru la plus éclairante : « [...] le signifiant n'est pas propre à donner corps à une formule qui soit du rapport sexuel. D'où mon énonciation : il n'y a pas de rapport sexuel, sous-entendu : formulable dans la structure ⁶ ».

Ici – dans cette leçon du *Séminaire XVIII* –, point de sous-entendu. Lacan situe cette formule comme l'indication de l'effet de rebroussement, de retournement donc, dont il avait essayé de définir « la jonction de la vérité au savoir », jonction impossible qui nous condamne à ne pouvoir énoncer quelque chose « du rapport du savoir avec la vérité que d'un mi-dire ».

Puis, de manière plus décisive, il situe cette formule par rapport à la question qui nous occupe, celle de l'écrit. L'écrit dans son rapport à la vérité.

C'est l'occasion pour Lacan de préciser encore une fois cette énigmatique formule. Et pour cela, il va porter l'accent davantage sur le terme de rapport que sur celui de sexuel, qui, en l'occurrence, peut renvoyer autant à la différence des sexes qu'à la jouissance et aux modes de jouir.

Ce que Lacan met en avant de prime abord, c'est justement le rapport à l'écrit. Le rapport sexuel, dont on se souvient qu'il le substitue à ce qu'il appelait, dans *La Logique du fantasme*, l'acte sexuel ; le rapport sexuel, dit-il, « comme tout autre rapport, ne subsiste au dernier terme que de l'écrit » (p. 65).

À en croire Lacan, donc, il ne s'agirait pas d'une spécificité du rapport sexuel. Selon lui, tout rapport digne de ce nom ne se soutient en dernière instance, si j'ose dire, que de l'écrit. Ce qui est quand même tout à fait contre-intuitif, dans la mesure où ce n'est pas ce qui s'apprend à consulter les dictionnaires de langue, aussi prestigieux soient-ils.

D'où la nécessaire définition de ce qu'il convient d'entendre par « écrit », selon Lacan. Sa définition est strictement mathématique. En effet, pour lui, « l'essentiel du rapport, c'est une application : a appliqué sur b, $a \longrightarrow b$ » Et il poursuit : « Si vous ne l'écrivez pas a et b, vous ne tenez pas le rapport en tant que tel. » Mais il ajoute aussitôt : « Ça ne veut pas dire qu'il ne se passe pas des choses dans le réel. »

Ainsi, on peut dire que le « Il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant » n'est qu'une forme particulière d'une formule générale qui pourrait s'énoncer : Il n'y a pas de rapports dans le réel, en tant que seul l'écrit fait subsister, en le symbolisant, un rapport.

Cela ne nous dispense pas néanmoins de traquer, avec Lacan, la ou les raisons de cette forme particulière d'inexistence du rapport qu'est l'inexistence du rapport sexuel. Et ce d'autant plus que ce n'est pas faute de tentatives d'écrire ledit rapport, notamment en biologie.

Et si Lacan rappelle longuement à cette occasion les tentatives d'écrire le rapport sexuel en biologie de la reproduction, et s'il reconnaît qu'« il semble qu'en effet quelque chose soit là fondé, établi, qui permette de situer à un certain niveau dit biologique ce qu'il en est du rapport sexuel » (p. 66), c'est pour aussitôt remarquer que « la dualité et la suffisance de ce rapport » mâle/femelle, qui y sont à l'œuvre, « ont depuis toujours leur modèle » dans le yin et le yang, les principes mâle et femelle de la tradition chinoise, modèle qui se retrouve dans « toute espèce de cogitation

concernant les rapports de l'action et de la passion » (p. 66), de l'agir et du pâtre, de l'activité et de la passivité qui se retrouve jusque chez Freud.

Donc, pourrais-je dire, il se passe assurément des choses, même foireuses, entre l'homme et la femme et, plus généralement, entre les êtres parlants – pour ne pas rester étroitement hétérocentrés –, mais, interpelle Lacan, « au nom de quoi l'appelleriez-vous rapport » ? (p. 66).

Les élaborations sophistiquées de la biologie de la reproduction, quels que soient leurs mérites, notamment pragmatiques, en médecine de la reproduction, ne font que continuer donc, à suivre Lacan, ce qu'il appelle « le modèle général de ce rapport du mâle au femelle [...] qui hante depuis toujours, depuis longtemps, le repérage de l'être parlant concernant les forces du monde, celles qui sont *t'ien hsia*, sous le ciel » (p. 66).

Autrement dit, les discours qui ont historiquement précédé l'analytique s'en sont tous occupés à leur façon, du mythe à la science biologique. La question reste de savoir ce qui peut s'en dire depuis le discours psychanalytique.

Cela me conduit au deuxième point de mon développement.

2.

Il n'est pas étonnant que, dans la considération du rapport de l'homme et de la femme, introduise du nouveau de considérer cette affaire non pas à partir de la biologie ou de la sociologie, mais à partir de ce qui peut s'en soutenir depuis l'expérience de l'inconscient. Cependant, l'effet de surprise provoqué par le discours analytique est réellement subversif, pour autant qu'il consiste à dire qu'« il est intenable d'en rester d'aucune façon à cette dualité comme suffisante » (p. 67). Cela nous rappelle ce dont il fut largement question lors de nos dernières Journées nationales sur « Le sexe et ses semblants ».

Ce qui permet d'en rendre raison, c'est la fonction du phallus. Mais savons-nous seulement ce que Lacan appelle ainsi quand il affirme que « cette fonction du phallus rend désormais intenable la bipolarité sexuelle » (p. 67) ? D'ailleurs, il dit davantage que cela, puisqu'il considère que la fonction du phallus « volatilise littéralement ce qu'il en est de ce qui peut s'écrire de ce rapport. »

Évidemment, il serait beaucoup trop long de reprendre tout le fond sur lequel s'inscrit la reprise, par Lacan, de la fonction phallique : soit du texte de Freud de 1923, « L'organisation génitale infantile », qui introduit

la phase phallique dans la doctrine freudienne, à « La signification du phallus » (1958), en passant par ladite « querelle du phallus » (1925-1932).

Mais, à suivre le texte du séminaire du 17 février 1971, la référence principale à laquelle Lacan nous renvoie est « La direction de la cure... », texte qui suit de quelques mois seulement – de mai à juillet 1958 – « La signification du phallus ». Et je ne crois pas me tromper en disant que c'est sur le « cas » de « l'Homme au tour de bonneteau », si cher à Marc Strauss, que Lacan s'appuie pour nourrir son élaboration.

Ce cas suffit amplement à Lacan, dans « La direction de la cure », pour démontrer l'intérêt non seulement théorique mais clinique qu'il y a à distinguer l'organe du signifiant, le pénis du phallus. Mais dans cette leçon, il fait un pas de plus, puisqu'il ajoute ceci qui n'est pas formulé dans « La direction de la cure » : « Le phallus, c'est l'organe en tant qu'il est, e.s.t. – il s'agit de l'être –, en tant qu'il est la jouissance féminine » (p. 67).

Et c'est en quoi et pourquoi il y a une incompatibilité entre *être le phallus* et *avoir le phallus*. D'où le *ou* disjonctif qui conduira Lacan, quelques mois plus tard, à définir dans « L'étourdit » la fonction phallique et son rapport à l'inexistence du rapport sexuel : « Il n'y a rien d'excessif au regard de ce que nous donne l'expérience, à mettre au chef de l'être ou avoir le phallus (cf. ma *Bedeutung* des *Écrits*) la fonction qui supplée au rapport sexuel⁷. »

Ce que les « ricaneurs » de Royaumont n'avaient pas perçu, c'est en quoi le concept de castration s'en trouvait renouvelé. Il ne s'agit pas en effet de l'avoir – et pour toujours ! – ou de ne l'avoir pas (du fait d'une privation par l'Autre) et de l'être pour toujours, mais de pouvoir l'avoir faute de l'être, et de pouvoir l'être faute de l'avoir. Et jamais pour toujours, en raison de la particularité temporelle, dirons-nous, du phallus.

Fermons cette parenthèse.

La fonction de suppléance de la fonction phallique – au regard du rapport sexuel forclos dans l'inconscient – est à distinguer de ce que Lacan identifiait plus haut, page 67, comme « intrusion du phallus », en tant que cette dernière n'est pas « manque de signifiant » – ce qui conduirait à la confondre avec S(A barré) –, mais « obstacle fait à un rapport », de ce que l'homme et la femme ont, dans l'inconscient, rapport à ce même signifiant. Un signifiant pour deux, ça ne fait pas rapport, c'est-à-dire application, en effet !

Pour finir ce deuxième développement, je soulignerai une indication fort intéressante de Lacan, à savoir ce qu'il appelle la substitution de la

loi sexuelle au rapport sexuel. Lacan distingue, semble-t-il, deux types de loi : « la loi qui procéderait d'un rapport », donc d'une application, d'un écrit – cela évoque la loi à laquelle il fait référence dans les *Quatre Concepts* et qu'il oppose à la cause –, et la loi, dit-il, « qui est cohérente à tout le registre de ce qui s'appelle le désir », soit l'interdiction (p. 68).

Il en déduit ceci, dont je ne suis pas sûr d'avoir saisi toutes les subtilités : « C'est de la béance même de l'interdiction inscrite que relève la conjonction, voire l'identité, comme j'ai osé l'énoncer, de ce désir et de cette loi. Corrélativement, tout ce qui relève de l'effet de langage, tout ce qui instaure la demansion de la vérité se pose d'une structure de fiction » (p. 68).

3.

C'est donc presque métonymiquement que Lacan passe de la structure de fiction de la vérité, de tout ce qui instaure la demansion de vérité, à « la corrélation de toujours du rite et du mythe » (p. 68).

C'est bien évidemment une vieille lune que cette corrélation. Qui dit quoi, au fond ? Qui dit que les mythes, ces récits originaires, ne sont que les doublures langagières, les commentaires des rites, ces cérémonies, comportements et pratiques réglés que les groupes humains observent presque toujours et, souvent, en méconnaissance de cause.

C'est d'abord par les mythes et les rites envisagés dans leur acception courante ou tels qu'on les retrouve chez les ethnologues et les anthropologues que commence Lacan. Et son verdict est sans appel : « [...] c'est faiblesse ridicule de dire que le mythe serait simplement le commentaire du rite, ce qui est fait pour le soutenir, pour l'expliquer » (p. 68).

C'est que, pour Lacan, mythe et rite sont à concevoir à partir de la topologie de la bande de Möbius. Il n'y a pas d'abord l'un, le rite, tout en pratiques réglées, comportements fossilisés, et ensuite son commentaire, son explication à travers un récit. Non, pour Lacan, « le rite et le mythe sont comme l'endroit et l'envers, à cette condition que cet endroit et cet envers soient en continuité » (p. 68).

C'est là que, contre toute attente, Lacan va reconsidérer le rapport du mythe et du rite dans le champ de la psychanalyse elle-même. Contre toute attente, parce que j'avais l'idée que la question était réglée depuis son énonciation de 1960, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir » : « C'est beaucoup déjà, écrit-il, qu'ici nous devons placer, dans le mythe freudien, le Père mort. Mais un mythe ne se suffit pas de ne supporter aucun rite, et la psychanalyse n'est pas le rite de l'Œdipe, remarque à développer plus tard ⁸. »

Pourtant, Lacan pose la question décisive : « Que veut dire le maintien dans le discours analytique de ce mythe résiduel qui s'appelle le mythe d'Œdipe » (p. 68) ? En vérité, la question semble de pure rhétorique, surtout si l'on se souvient de tous les développements relatifs à l'Œdipe dans *L'Envers de la psychanalyse* et, notamment, de sa thèse sur son « caractère strictement inutilisable ⁹ ».

Ce à quoi Lacan s'est attaché, dans cette leçon, c'est à une sorte d'unification ou réunification de deux des grands mythes freudiens, ceux-là mêmes qu'il a impitoyablement brocardés dans *L'Envers de la psychanalyse* : celui de l'Œdipe et celui de la horde primitive.

En effet, contrairement à la distinction, voire à l'opposition, de ces deux mythes qui prévalait encore en 1970 – « la référence sophocléenne » et « la pitrerie darwinienne, ainsi que leurs résultats exactement contraires ¹⁰ » –, Lacan soutient plutôt l'idée d'un seul et grand mythe freudien, Totem et tabou, et dont l'Œdipe ne serait qu'une dimension, une version, voire un résidu. Ce mythe, du cru du seul Freud, serait celui du père primordial en tant qu'il jouirait de *toutes les femmes*.

Et c'est ce mythe que Lacan va proposer de mettre à l'épreuve de l'écrit, soit, en l'occurrence, de la logique. D'où sa re-convocation de C. S. Peirce et de son quadrant qu'il avait jadis exploité dans son séminaire de 1961-1962, *L'Identification*.

À ce point de la leçon, quelque chose n'aura échappé à personne, à savoir le décalage entre le schéma du quadrant de Peirce et le propos de Lacan qu'il est censé illustrer. Problème de latéralisation du transcritteur ou simple bâclage d'un travail qui aurait demandé plus de soin ? En tout cas, la transcription et le schéma reproduit dans la version de *Staferla* m'ont paru autrement plus lisibles et plus conformes à l'énonciation de Lacan.

Je ne souligne pas ce point par simple goût pour le persiflage. Si je le fais, c'est que ça m'a rendu encore plus sensible à l'indication de Lacan sur le rapport entre l'écrit et la parole dans son propre enseignement. Passons.

Si Lacan mobilise à nouveaux frais le mythe du père de la horde de *Totem et Tabou*, c'est principalement pour ce que met au jour l'interrogation du mythe par la logique, soit l'inexistence de La femme, et, corrélativement, pour faire apparaître que le phallus constitue une jouissance, la jouissance dite féminine.

4.

De ce qui précède, Lacan considère qu'un certain nombre de questions se trouvent considérablement déplacées. Quelles questions, me direz-vous ? Je répondrais, pour ne pas être trop long, la question d'un savoir éventuel de la femme sur la jouissance sexuelle, d'une part, et celle d'un « savoir de l'instrument phallus », d'autre part.

Nul besoin de s'attarder, même si c'est charmant, sur les « joueuses de flûte », ou sur la division du corps requise par la pratique du chant ou du ski. L'accent est à mettre plutôt, me semble-t-il, sur ce que Lacan appelle, joliment, « l'instrument phallus ».

Un instrument et non un outil, et encore moins un organe. Un instrument, donc, s'il faut entendre par ce terme le nom par lequel on désigne, d'une façon générale, *ce qui sert* (s.e.r.t.), dans un art, une science ou une technique, à exécuter quelque chose, à réaliser telle opération. Je peux même ajouter ici que quelqu'un comme Gilbert Simondon, le philosophe des techniques, est allé jusqu'à opposer l'instrument et l'outil, justement parce que, à l'inverse de l'outil, l'instrument prolonge et adapte l'organe pour intervenir sur ou dans le réel.

Toujours est-il que si Lacan, ici, parle du phallus comme d'un instrument – mais « un instrument pas comme les autres » ! –, c'est d'abord pour rappeler qu'il n'est pas l'organe, soit le pénis. Puis pour spécifier leur rapport différentiel à la *loi* et à la *cause*.

Du pénis, Lacan affirme qu'il « se règle sur la loi, c'est-à-dire sur le désir, c'est-à-dire sur le plus-de-jouir, c'est-à-dire sur la cause du désir, c'est-à-dire sur le fantasme » (p. 70).

Si Lacan fait tout ce développement sur le pénis, c'est pour pouvoir énoncer quelque chose quant au phallus et quant au savoir supposé de la jouissance d'une « certaine femme ». Son idée serait que contrairement à l'organe, soit le pénis, le phallus ne se règle pas – hors la loi ? –, et c'est là que la femme a un savoir supposé particulier – un savoir-faire ? –, de savoir jouer de l'instrument, d'être « joueuse de flûte » !

C'est dans cette pratique de l'instrument, la flûte-phallus, qu'il est attendu qu'elle rencontre un os au niveau du phallus. Et l'os en question est non pas un os réel – comme celui qui se rencontre chez certains animaux, comme les chiens, par exemple –, mais un os manquant, soit « le désir et son fonctionnement » (p. 70).

C'est à partir de là que Lacan va dégager une dissymétrie entre la femme et l'homme qui se résume en deux points :

– une femme n'a de témoignage de son insertion dans la loi sexuelle, soit celle qui se substitue au rapport sexuel qu'il n'y a pas, que par le désir de l'homme. Autrement dit, ce serait le désir d'un homme qui la ferait femme au sens sexuel de ce terme ;

– le désir de l'homme quant à lui est lié à sa cause, c'est-à-dire au plus-de-jouir, c'est-à-dire à l'objet *a*. Cela ne veut pas dire qu'il ne se situe pas dans la dépendance du lieu de l'Autre, Autre que la femme qui se trouve incarnée pour lui sur un tout autre plan que celui de son savoir supposé sur la jouissance sexuelle.

Lacan conclut presque cette partie – je mets de côté l'actualité liée à la censure du livre de Pierre Guyotat, *Éden, Éden, Éden* et l'émoi qu'elle suscita –, Lacan conclut presque, donc, avec cette phrase pour le moins énigmatique : « Voilà donc l'instrument phallique posé, avec des guillemets, comme *cause* du langage, je n'ai pas dit *origine* » (p. 71).

« Pas origine », je comprends : adhésion sans équivoque à l'interdit posé par Wilhelm von Humboldt. Mais « cause du langage »...

À Lina Velez, maintenant, pour la lecture qu'elle nous propose de la suite de la leçon.

* ↑ Commentaire de la seconde moitié de la leçon IV du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 65-75, à Paris, le 4 avril 2024.

1. ↑ C'est peut-être Heinrich Scholz qui, le mieux, fournit les éléments qui accréditent cette thèse. Cf. son *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 21-23.

2. ↑ J'ai toujours trouvé que l'insuffisante distinction entre l'écriture et l'écrit est source de confusion. Et ce d'autant plus que pour en parler nous avons l'habitude de solliciter quasiment toutes les disciplines : histoire, philosophie, philologie, linguistique, littérature, etc. Or, sans parler de l'écrit comme tel, dont la psychanalyse pourrait produire sa propre théorie – de l'inscription mnésique au rêve, en passant par le trait unaire, le chiffrement, le rébus, etc. –, on peut mesurer l'écart abyssal qu'il y a, d'une part, entre les classiques historiens de l'écriture (James G. Février [*Histoire de l'écriture*], Ignace J. Gelb [*Pour une théorie de l'écriture*]), les anthropologues (Jack Goody [*La Logique de l'écriture, L'Écrit et l'organisation de la société*]), les philosophes (de Platon [*Phèdre, Philèbe*] à Derrida [*De la grammatologie, L'Écriture et la différence, La Dissémination*]), les écrivains et critiques (Blanchot, Barthes, Duras, Sollers et le groupe Tel Quel), et jusqu'à des travaux récents comme *Les Trois Écritures, Langue, nombre, code* de Clarisse Herrens Schmidt, et, d'autre part, l'écrit lacanien, qui va de ses propres textes – ses *Écrits* et *Autres écrits* –, de ses schémas et graphes jusqu'à ses mathèmes et nœuds.

3. [↑](#) La question est d'autant plus difficile que, si Lacan a promu une conception du langage comme structure et pouvoir de symbolisation, il a d'abord insisté pour le définir sur le code et le message, d'une part, et sur le signifiant et le signifié, d'autre part. Or, ici, il semblerait qu'il appelle langage la seule fonction de la parole, en tant qu'elle s'actualise dans la métaphore, la poésie, l'épopée, le sens et la vérité. À l'opposé, l'écrit sera relatif aux dimensions de la lettre, du nombre, du réel et de la science. Il reste à savoir si ce qui sera présenté comme « fonction de l'écrit », dans *Encore*, maintient cette opposition et cette tension, ou si, au contraire, il ne rassemblerait pas sous le même concept de langage les deux fonctions de la parole et de l'écrit.
4. [↑](#) Il me semble que « logique » est à entendre, ici, au sens de la logique comme discipline, « art libéral » et organon de la science, soit la logique inventée par Aristote et ses suites : antiques, médiévales, modernes et contemporaines (intuitionniste et autres logiques sous-structurelles et hétérodoxes).
5. [↑](#) Il suffit de se souvenir du symptôme comme « procès d'écriture », de la lettre comme « retour du refoulé », de la dimension qui, dans la pratique analytique elle-même, consiste à lire dans ce qui s'entend – conséquence de « ce que l'inconscient, c'est ce qui se lit avant tout » –, ou de ce qui, dans l'interprétation, relève de l'écrit, pour se rendre à l'évidence que la fonction de l'écrit supplémente dès le départ la fonction de la parole dans le discours psychanalytique.
6. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 413.
7. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 458.
8. [↑](#) J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 818.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 113.
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 131.

Lina Velez *

Je poursuis ce travail de lecture de la leçon IV, déjà bien abordée par Sidi Askofaré. Il montre à la fin du chapitre III la dissymétrie déglagée par Lacan, entre l'homme et la femme, d'un savoir éventuel de la femme sur la jouissance sexuelle et d'un savoir sur l'instrument phallus.

Il me semble que l'enjeu de ce chapitre est de continuer à interroger sous une nouvelle perspective « la vérité », c'est-à-dire à partir de l'écrit. Ce n'est qu'à partir de l'écrit que se constitue sa logique. Ce franchissement fait rupture avec les développements antérieurs de Lacan concernant la vérité.

La question de la vérité est un enjeu majeur pour la psychanalyse. Lacan redéploie son élaboration à partir de l'écrit, notamment à partir de la logique. « Il n'y a question logique qu'à partir de l'écrit, en tant que l'écrit n'est justement pas le langage » (p. 65).

Pourquoi faire appel à l'écrit ? Est-ce par rapport à la vérité que la parole porte mais qui se dérobe dans des propos autant mensongers que vrais ? Si la vérité parle avec le langage, la parole à elle seule ne suffit pas pour accéder à la vérité, il est nécessaire d'avoir recours à l'écrit. Il s'agit donc de l'écrit dans son rapport à la vérité.

Dans cette leçon, Lacan reprend et poursuit les interrogations sur la vérité du séminaire précédent, *L'Envers de la psychanalyse*. Ainsi que Sidi Askofaré nous l'a rappelé, Lacan a essayé de définir la jonction de la vérité au savoir, qui s'avère impossible. « Nulle vérité ne saurait se localiser que du champ où elle s'énonce, ou cela s'énonce comme cela peut. Donc, il est vrai qu'il n'y a pas de vrai sans faux, au moins dans son principe. Ceci est vrai. Mais qu'il n'y ait pas de faux sans vrai, cela est faux. » Ce franchissement fait rupture avec son premier enseignement. « Nous sommes à proprement parler condamnés à ne pouvoir, même sur ce point, encore flou pour nous, du rapport du savoir avec la vérité, dénoncer quoi que ce soit, sachons-le, que d'un mi-dire ¹. » Plus loin dans ce séminaire, il précise : « À savoir,

qu'en tout champ formalisé de la vérité, il y a des vérités qu'on ne peut pas démontrer. C'est au niveau de l'impossible [...], que je définis ce qui est réel ². » De la vérité au réel, de l'impuissance à l'impossible, la logique définie par Lacan comme science du réel ouvre la voie de l'écrit dans son rapport à la vérité.

C'est à partir de ces questionnements que se déploie ce sous-chapitre IV autour de l'écrit dans son rapport avec la vérité.

Je pars de la question suivante posée par Lacan : d'où interroge-t-on la vérité ? Ses différents développements au sujet de la vérité trouvent-ils une nouvelle perspective dans ce chapitre ? Il va l'interroger à partir de la logique.

Je propose une première articulation. Dans un article de 1955, « La chose freudienne », Lacan évoquait sa formule « Moi, la vérité je parle ». En la reprenant dans ce séminaire, l'envisage-t-il sous un angle nouveau ? Il donne la parole à la vérité : « Je suis donc pour vous l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue, hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances [...] Où vais-je donc passée en vous, où étais-je avant ce passage ? Peut-être un jour vous le dirai-je ? Mais pour que vous me trouviez où je suis, je vais vous apprendre à quel signe me reconnaître. Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi la vérité, je parle ³. » De la vérité qui ne parle jamais qu'à la première personne du singulier parce qu'elle ne peut pas être sans que soit engagé le sujet de l'énonciation, jusqu'à la formule « La vérité parle Je » du *Séminaire XVIII*, y aurait-il un déplacement ? Cette phrase agrammaticale ne fait guère sens, avec ce pronom à la première personne. Il s'agit d'une valorisation logique de la vérité, à la différence de 1955 dans « La chose freudienne », qui est une valorisation poétique sur le versant de la prosopopée.

Lacan reprend et transforme la formulation de « Moi la vérité, je parle » à « *la vérité parle Je*. Ça veut dire qu'on peut lui dire *Tu*, [...]. Vous allez croire bien sûr que je vais vous dire que cela sert au dialogue. Il y a longtemps que j'ai dit qu'il n'y en avait pas, de dialogue. Et avec la vérité, bien sûr, encore moins » (p. 72). Ainsi, si la vérité parle « Je », on peut lui dire « Tu », d'où l'intérêt du dialogue.

Il va s'agir ici du dialogue écrit ; or ce n'est qu'à partir de l'écrit que peuvent éclater les paradoxes : par exemple celui du menteur qui consiste à dire « Je mens ». Ce paradoxe témoigne d'une impasse. « Mais j'irai plus simplement à vous rappeler cette chose sur laquelle j'ai déjà mis l'accent, c'est à savoir qu'aucun des prétendus paradoxes auxquels s'arrête la logique

classique, nommément celui du *Je mens*, ne tient qu'à partir du moment où c'est écrit » (p. 72).

Lors de ce séminaire, Lacan insiste sur le fait qu'il n'y a pas de logique sans écrit, mais que cela ne fait pas pour autant de la logique un métalangage. L'écrit rend possible ce que la parole ne permet pas, c'est-à-dire une logique où la contradiction ne se dérobe pas. Lacan oppose la vérité menteuse de la parole à la rigueur de la logique écrite, la logique comme science du réel.

L'écrit est forgé pour penser l'expérience analytique à partir des mathèmes et des graphes, pour situer des places où loger la vérité. « L'écrit est appelé par ce qui reste insaisissable dans la parole. Précisément cette vérité que la parole porte, [...] mais qui toujours se dérobe, jamais plus que mi-dite dans les flux de propos aussi menteurs que véridiques ⁴ [...]. »

Dans cette perspective, Lacan va s'appuyer sur la « Métamathématique » de Lorenzen ⁵ et ses dialogues : il s'agit de logique et notamment de règles de démonstration et de propositions sous la forme de dialogues. Ce sont notamment les dialogues à partir de *a et non a* et de *a ou non a* qui intéressent Lacan.

À ce moment-là, il s'intéressait à la logique intuitionniste ; cette dernière est centrée sur les problèmes de la définition du tout, de la définition des tous admissibles et des tous non admissibles. Il y a aussi une référence à cette logique dans le séminaire *Encore*, à l'issue du chapitre « Savoir et vérité ». Le recours à cette logique est là pour reformuler la tension des rapports entre savoir et vérité.

Pour le premier dialogue : « Je pose – *Il n'est pas vrai*, – dis-je à la vérité, – *que tu dis vrai et que tu mentes en même temps*. [...] Elle dit *Je dis vrai*, [...] pour vous emmerder elle vous dit *Je mens*. À quoi vous répondez *Maintenant, j'ai gagné, je sais que tu te contredis* » (p. 73).

Il en découle : « J'ai gagné, je sais que tu te contredis. » Dans son dialogue, Lorenzen propose que lorsque le contradicteur se contredit, il contredit sa fonction de contradicteur. C'est là que la partie est gagnée !

Il y a là une double affirmation : « *Que tu dises vrai et que tu mentes en même temps*. » Lacan rétablit ici une fonction de la parole qui n'est pas évidente, le « *dis-je* » à la vérité. Ce n'est plus moi la vérité, je parle, c'est à la vérité, je dis « tu ». C'est d'elle qu'il s'agit dans le dialogue, et c'est pour quoi la façon dont Lorenzen l'inscrit sous forme de tableau a plu à Lacan. C'est : « *Ce n'est pas vrai – dis-je à la vérité – quand tu dis ceci et cela*. »

Mais supposez le contraire, que vous lui ayez dit *Ou tu dis vrai ou tu mens*. Là, vous en êtes pour vos frais. Qu'est-ce qu'elle vous répond ? *Je te l'accorde* (c'est dans le deuxième dialogue) *je m'enchaîne*. *Tu me dis – Ou tu dis vrai, ou tu mens, et en effet, ça, c'est bien vrai*. Seulement alors là, vous, vous ne savez rien, rien de ce qu'elle vous a dit, puisque, ou elle dit vrai, ou elle ment – de sorte que vous êtes perdant. (p. 73)

La vérité se déchaîne dans le premier dialogue, ce que vous avez dit à la vérité, c'est qu'elle ne pouvait pas dire une chose et son contraire, et c'est ce qu'elle a fait pourtant. La vérité se déchaîne au double sens du terme français, au sens de faire éclater son pouvoir et au sens où elle rompt cet enchaînement qui l'arrête. Elle se déchaîne en révélant son pouvoir qui est de dire, de faire apparaître une chose et son contraire. C'est ce que Lacan appelle la vérité déchaînée, c'est-à-dire l'inconscient qui se fait entendre. La vérité déchaînée, c'est aussi le « déchet-nement », le chaos, voire le dérèglement social.

Que l'inconscient dise toujours la vérité et qu'il mente, c'est, de chez lui, parfaitement soutenable, c'est simplement à vous de le savoir. Qu'est-ce que ça vous apprend ? Que la vérité, vous n'en savez quelque chose que quand elle se déchaîne. [...] Qu'elle se refuse, la vérité, alors ça me sert à quelque chose. C'est à ça que nous avons tout le temps à faire dans l'analyse. Qu'elle s'abandonne, [...] Autrement dit, [...] ça me laisse dans ma position de demandeur, puisque je me trompe de penser que je puis traiter d'une vérité que je ne puis reconnaître qu'au titre de déchaînée. Vous montrez de quel déchet-nement vous participez. (p. 73)

Lacan questionne-t-il ici la « position » de l'analyste par rapport à la vérité qui ne s'appréhende pas ? Elle s'énonce sans appartenir à celui qui la profère. C'est au moment où l'on ne se maîtrise plus que la vérité est supposée se dire. La vérité apparaît comme un manque au savoir. Cette antinomie entre vérité et savoir est concrétisée dans les schémas des quatre discours ; le discours analytique inscrit le savoir à une place nommée place de la vérité.

À partir de ce questionnement, Lacan introduit l'écrit qui « permet l'interrogation logique. La logique, est ce paradoxe absolument fabuleux que ne permet que l'écrit, de prendre la vérité comme référent » (p. 73). Qu'est-ce que prendre la vérité comme référent ? Formule énigmatique pour le moins. S'agit-il de donner à la vérité un statut de lettre ? « C'est évidemment par ça qu'on communique quand on commence par donner les premières formules de la logique propositionnelle. On prend comme référence qu'il y a des propositions qui peuvent se marquer du vrai et d'autres qui peuvent se marquer du faux. C'est avec ça que commence la référence à la vérité. Se référer à la vérité, c'est poser le faux absolu, c'est-à-dire un faux

auquel on pourrait se référer comme tel » (p. 74) : logique où le vrai et le faux ne sont que des lettres qui peuvent se concevoir comme des valeurs. La référence à la logique vide la vérité de sa passion, la réduit à n'être qu'une valeur qui se déduit d'une combinaison de propositions.

« Il y a quelque chose qui mérite d'être relevé dans ce rapport, c'est la fonction de ce quelque chose [...], et qui se dénomme la liberté. Il arrive qu'à travers le fantasme, il y en ait qui élucubrent de certaines façons où, sinon la vérité elle-même, du moins le phallus pourrait être apprivoisé. » Et Lacan poursuit : « Les personnes sérieuses auxquelles se proposent ces solutions élégantes qui seraient apprivoisement du phallus, eh bien, c'est curieux, c'est elles qui se refusent. Et pourquoi ? sinon pour préserver ce qui s'appelle la liberté, en tant qu'elle est précisément identique à la non-existence du rapport sexuel » (p. 74). Il y aurait une équivalence entre la liberté et l'inexistence du rapport sexuel. Lacan déplacerait-il sa conception de la liberté – qu'il situait jusque-là du côté de la psychose, en tout cas du délire ? (Cf. son séminaire *Les Psychoses*, chapitre x, p. 153.) Ici, c'est le « refus du corps », expression introduite dans le *Séminaire XVII*⁶, qui semble lui servir de guide. Dans cette perspective, on peut considérer que la liberté, en tant que choix de se refuser, de se soustraire à l'autre comme objet, atteste aussi de l'indépendance des jouissances de l'homme et de la femme. Cette indépendance est homologue à l'absence d'application – au sens mathématique du rapport – de l'un sur l'autre, ce qui équivaut à un non-rapport entre les deux sexes, car non seulement la jouissance de l'un n'est pas la jouissance de l'autre, mais de plus ces deux jouissances sont l'une à l'autre étrangères. Pour préciser l'inexistence du rapport sexuel, il est nécessaire de considérer ce quelque chose qui échappe et que Lacan situe du côté du phallus et de la jouissance.

Le phallus est un semblant qui indique ce qu'il en est du rapport à la jouissance dont il est le signifiant. « Le phallus est très proprement la jouissance sexuelle en tant qu'elle est coordonnée à un semblant, qu'elle est solidaire d'un semblant⁷. » Ce semblant a une fonction symbolique définissant la position du parlêtre vis-à-vis du désir, qui est marqué par la modalité selon laquelle les sujets se positionnent par rapport à la castration.

Les hommes sont soumis à la loi de la castration, ils forment donc un ensemble. Les femmes, ne pouvant être privées de ce qu'elles n'ont pas, ne forment pas d'ensemble, et Lacan énonce que « La femme n'existe pas ». L'homme peut se concevoir en tant qu'élément de l'universel défini par rapport à la castration. Mais pas les femmes.

Lacan dit : « Le mythe écrit, *Totem et Tabou*, est fait très exactement pour nous pointer qu'il est impensable de dire *La femme*. [...] Parce qu'on ne peut pas dire *toutes les femmes*. [...] parce que ce n'est introduit dans ce mythe qu'au nom de ceci, que le Père possède *toutes les femmes*, ce qui est manifestement le signe d'une impossibilité ⁸. » Une coupure sépare le sexe masculin et le sexe féminin des deux côtés de la sexualité. Il n'y a pas de rapport sexuel, mais un rapport au sexe. La psychanalyse se situe dans la dimension du discours. Il s'agit de savoir ce qui s'écrit et ce qui ne s'écrit pas du rapport sexuel.

Lacan questionne : « Est-il besoin d'indiquer que le rapport de l'homme et de la femme, en tant qu'il est radicalement faussé de par la loi, la loi dite sexuelle, laisse quand même à désirer qu'à chacun il y ait sa chacune pour y répondre ? Si ça arrive, qu'est-ce qu'on dira ? » (p. 74). Cette loi sexuelle sert-elle à substituer ce qui du rapport sexuel ne peut pas s'écrire ? L'abord possible de l'autre sexe passe par la loi qui définit ce qu'on appelle les rôles sexuels, que nous appelons des signifiants, c'est pourquoi Lacan l'a nommée « la loi sexuelle ». Il n'y a pas besoin de la psychanalyse pour savoir que ces rôles ne correspondent à aucune tendance naturelle, mais elle a contribué à ce que cela soit reconnu. Il n'y a pas d'abord possible de l'autre sexe sans en passer par la loi, pourtant il n'y a pas d'accès à l'autre sexe comme tel en se référant à cette loi. C'est donc le dilemme auquel hommes et femmes sont confrontés.

« S'il y avait un homme pour qui *La femme* existe, ce serait une merveille, on serait sûr de son désir » (p. 74). Une femme n'est pas toute prise dans la loi du langage. Elle l'est parce qu'elle parle et qu'elle a un inconscient, mais... pas toute. Lacan nous dit à plusieurs reprises que le personnage de Don Juan est « un rêve féminin », « un fantasme féminin », « une pure image féminine ⁹ ». Dans le séminaire *Encore*, nous trouvons la formulation : un « mythe féminin » : « Voilà ce qu'est l'autre sexe, le sexe masculin, pour les femmes. En cela, l'image de Don Juan est capitale ¹⁰. » Ce mythe serait-il une réponse au trou dans l'Autre de l'inconscient côté femme ? Un homme qui les séduit toutes, qui permettrait à chacune de savoir si elle est femme ou pas. Rêver de Don Juan, c'est rêver d'être la femme d'un homme d'exception. Ce fantasme permet d'accéder à l'image d'une complétude et d'être celle qui a réussi à attraper le phallus, là où les autres ont échoué.

Le déplacement de la conception de la vérité contribuerait-il à conjointre l'inconscient et la lettre ? Un tel déplacement ne nous amène-t-il pas à prendre la mesure des conséquences de l'élaboration des formules de la sexualité et de la jouissance féminine ?

* [↑](#) Commentaire de la seconde moitié de la leçon IV du *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 65-75, à Paris, le 4 avril 2024.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 125.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 190.

3. [↑](#) J. Lacan, « La chose freudienne », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 408-409.

4. [↑](#) C. Soler, « La psychanalyse, pas sans l'écrit », *Revue Champ lacanien*, n° 10, Paris, octobre 2011, p. 13.

5. [↑](#) P. Lorenzen, *Métamathématique*, Paris, Gauthier-Villars, 1967, p. 22.

6. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 107.

7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 34.

8. [↑](#) *Ibid.*, p. 106.

9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 224 et 233.

10. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 15.

LE SEXE ET SES SEMBLANTS

Jean-Pierre Drapier

Embrouilles dans la coïtération *

« Le mec de ma sœur »... J'aurais pu intituler ce travail ainsi, tant mes réflexions sur l'identité ont été relancées par ce dit d'une jeune analysante : « Le mec de ma sœur a fait une mastectomie [ablation des seins] et prend de la testostérone, mais ne veut pas faire de phalloplastie... D'ailleurs, c'est pas ça qui fait l'homme. » Certes, pensais-je *in petto*, mais ça fait bien semblant d'homme de ne pas être sans l'avoir. À la même époque, j'ai eu à connaître hors cure un adolescent qui avait commencé une hormonothérapie contraire – qui agit sur les caractères sexuels dits secondaires tels que les poils, qu'elle diminue, et les seins, qu'elle développe –, mais pour qui l'ablation du pénis était inutile pour qu'il soit ce qu'il disait être : « No gender ».

Jusqu'ici, je n'avais eu à connaître que des cas simples, si j'ose dire : deux jeunes filles décidées à la mastectomie et la phalloplastie, bref, qui se positionnaient dans le désir de passer du côté gauche du tableau de la sexuation, pour qui il fallait choisir de l'être ou de l'avoir, le phallus ou du moins son incarnation imaginaire – le pénis –, pour qui il y avait un semblant à respecter. En effet, la différence des sexes repose sur un signifiant, le phallus, qui en tant qu'il signifie la castration rend nécessaire un choix par rapport à celle-ci et impossibles la neutralité, la bi-appartenance sexuelle. Des transsexuels conventionnels, presque conformistes, mais c'était il y a plus de vingt ans.

Alors que les deux premiers, les plus actuels, semblent vouloir créer une troisième colonne, ou se situer des deux côtés du tableau, ou bien se tenir à cheval sur la ligne de séparation, et en tout cas ne veulent rien savoir de la référence phallique. Il, elle, ielle se réclament d'une bi-appartenance sexuelle ou d'une « suspension entre les sexes ¹ », voire d'une non-appartenance sexuelle : quelle embrouille ! Embrouille bien dans l'air du temps où « le réglage type » appuyé sur le signifiant phallique, pour reprendre une expression de Colette Soler ², est remis en question. D'où mon titre, tiré d'une phrase de Lacan dans « L'étourdit » à propos de

la reproduction du vivant dans l'espèce humaine : « C'est à partir de là [la reproduction de la question] qu'il nous faut obtenir deux universels, deux tous suffisamment consistants pour séparer chez des parlants [...] deux moitiés telles qu'elles ne s'embrouillent pas trop dans la coïtération quand ils y arrivent ³. » C'est ce qu'écrit son tableau de la sexuation, en soulignant qu'il ne s'agit pas seulement pour un homme de s'inscrire du côté de la fonction phallique, $\forall x. \Phi x$, mais de faire, dans son choix de jouissance d'une de l'Autre sexe, l'objet cause de son désir, son symptôme, une femme à qui offrir le service de ce phallus. « De se faire-homme, l'un des corrélats essentiels est de faire signe à la fille qu'on l'est. Pour tout dire nous nous trouvons d'emblée placés dans la dimension du semblant ⁴. » Pour une femme, il ne s'agit pas seulement de s'inscrire côté exception pour qui pas tout x est Φx , mais aussi de faire signe à l'homme, en tant qu'objet cause du désir.

Or, ledit « mec de ma sœur » et l'adulescent témoignent du discours actuel où, identifications sexuelles et modes de jouissance se multipliant, ils ne s'inscrivent plus dans ce répartitoire. Ils le récuse, se disant bi-appartenants ou intersexuels (et non pas bisexuels comme tout un chacun), neutres, flexibles. Ils récuse la castration, la différence des sexes basée sur avoir ou pas le phallus, avoir ou être le phallus, être inscrit dans telle ou telle jouissance. Le remarquable est que ce n'est plus une position individuelle dont il faudrait faire le diagnostic différentiel, mais l'inscription dans un discours. Cela pose une question : le tableau de la sexuation que nous a légué Lacan pour nous repérer sur la question de la sexuation qui est liée au mode de jouissance, est-il encore suffisant si l'on dénombre plus de deux sexes ? Il semble qu'à la fin de sa vie, qui correspond à la fin de son enseignement, Lacan lui-même se soit posé la question de la validité du répartitoire en deux sexes. D'abord dans le début du *Séminaire XXVI*, longtemps resté sous le tapis et qui n'est même pas mentionné dans la liste des séminaires jusqu'à la sortie de celui sur *La Relation d'objet* en 1994, et qui a disparu de nouveau de cette liste en 2006 à la sortie de *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, mais qui est présent la même année sur la couverture de *D'un Autre à l'autre* pour disparaître en 2023, celle de *La Logique du fantasme...* Un séminaire à éclipses donc ! Éclipses temporelles liées sans doute à son titre, *La Topologie et le Temps*. Je vous transcris :

« Il n'y a pas de rapport sexuel, c'est ce que j'ai énoncé. Qu'est-ce qui y supplée ? Parce que il est clair que les gens, ce qu'on appelle tel, soit les êtres humains, les gens font l'amour. Il y a à ça une explication : la possibilité – notons que le possible, c'est ce qui cesse de s'écrire – la possibilité d'un troisième sexe. Pourquoi il y en a deux d'ailleurs ? Ça s'explique mal. C'est ce qui est évoqué dans la doublure d'Ève, à savoir Lilith ⁵. » Notons que

Lilith, si elle a tous les attributs féminins, a une sexualité illimitée, hors castration, non vectorisée par le semblant phallique, et se refuse à Adam comme objet *a*.

Deux ans plus tard, en juillet 1980, à Caracas, Lacan s'avoue tracassé : « Il y a une peinture qui me trotte dans la tête depuis longtemps. J'ai retrouvé le nom propre de son auteur, non sans les difficultés propres à mon âge. Elle est de Bramantino [...] Ce qui m'a frappé le plus dans ce tableau, c'est que la Vierge, la Vierge à l'enfant, y a quelque chose comme l'ombre d'une barbe. Moyennant quoi elle ressemble à son fils, tel qu'il se peint adulte ⁶. »

Ce passage est enserré entre quelques phrases qui montrent à quoi il se réfère, quel est son cheminement, qui semble un peu chaotique. Quelques lignes plus haut : « La paix sexuelle veut dire qu'on sait quoi faire du corps de l'Autre. » Et plus bas : « Ça me tracasse. Mais reste que je m'en situe, je crois mieux que Freud, dans le Réel intéressé à ce qu'il en est de l'inconscient. Car la jouissance du corps fait point à l'encontre de l'inconscient. » Pas de semblant ici, ni phallique ni autre, mais un réel : celui de la jouissance du corps qui n'a cure du chiffrage de l'inconscient. S'il est un impératif éthique de la psychanalyse, mieux se situer par rapport au réel, c'est du côté de la jouissance qu'il se situe, jouissance qui a une fonction identitaire.

Cela fait partie des invariants. Le réel du sexe n'est pas l'anatomie mais beaucoup plus la jouissance, jouissance écornée du fait de notre statut de parlêtre, aussi bien que jouissance en trop, celle qu'il ne faut pas, donc castration de structure pour l'homme et la femme : il n'y a pas de rapport sexuel, satisfaisant en tout cas. Par contre, du côté du semblant, pour l'homme, il y a l'embarras de porter l'organe, le pénis, un semblant phallique, quelque chose qui l'afflige, alors que pour la femme, c'est une affliction liée à une croyance qui s'évanouit ; c'est en tout cas la morale (*sic*) que Lacan tire du petit Hans : « C'est quand même curieux qu'on n'en ait pas tiré un peu la morale, du petit Hans de Freud. L'angoisse, c'est très précisément localisé en un point de l'évolution de cette vermine humaine, c'est le moment où un petit bonhomme ou une petite future bonne femme s'aperçoit de quoi ? S'aperçoit qu'il est marié avec sa queue. Vous me pardonnerez d'appeler ça comme ça, c'est ce qu'on appelle généralement pénis ou pine, et qu'on gonfle en s'apercevant qu'il n'y a rien pour mieux faire phallus ⁷. » Ce qui dans le fond est peu de chose.

Le réel du sexe chez le parlêtre a été médié, de tout temps, par le symbolique et donc par les signifiants qui couraient dans les discours : du

fait d'habiter le langage et d'être habité, contaminé par lui, le sexe chez le parlêtre est une réalité discursive. Ce peu de chose, ce petit semblant, malgré tout, semblait remplir plus ou moins sa fonction tant que le sujet pouvait compter sur la bonne foi de l'Autre, même si « celle-ci se présente toujours au sujet sous une forme problématique ⁸ ». Cela n'empêchait donc pas les doutes, les vacillements, la division, la persécution, de s'inscrire en pour ou contre la norme sexuelle, mais bon, l'Autre était un recours. À l'occasion, il prenait figure paternelle entre Dieu le Père, le patriarcat et le Petit Père des peuples. Rien de très regrettable dans tout ça, mais tant que le discours du maître faisait prime sur le marché, la répartition des sexes selon l'anatomie ou par rapport à la norme sexuelle (acceptée ou transgressée) permettait au sujet de « ne pas trop s'embrouiller dans la coïtération ».

Le discours de la science qui subvertit le réel biologique et le discours du capitalisme qui infinitise la jouissance brouillent les cartes en démultipliant les possibilités. Le discours capitaliste se définit du rejet de la castration et donc du rejet du réel de la différence, du rejet du non-rapport sexuel : le troisième sexe, celui inscrit hors tableau de la sexuation, est celui qu'il faut pour assumer, incarner, être le sujet de ces récusations. Or, ce qui semblait fou, c'est-à-dire remplaçant une réalité vraie (*Wirklichkeit*) qui ne convient pas au sujet par une autre réalité (*Realität*) fantasmée ou délirée, n'est plus dans le domaine de la folie. La science peut changer l'anatomie, en tout ou partie, peut créer des sexes très divers, en attendant peut-être de combler le fantasme de beaucoup d'hommes : être enceint sans changer de sexe. Le discours de la science promeut ainsi un « tout est possible ». Si l'on considère que le sexe a une réalité discursive, cette double promotion par le discours capitaliste d'un « Jouis sans entraves » et par le discours de la science d'un « tout est possible » cause une absence de norme, une *ab-sens* de norme, et provoque à ce niveau-là aussi une crise des identifications, une crise identitaire avec le troisième sexe, le neutre, le bi-appartenant, non plus comme possibilités mais comme possibles, comme s'écrivant. S'écrivant où dans le tableau de la sexuation ? Avant de répondre à une question, il faut la problématiser : c'est ce que j'essaie modestement de faire.

Pour finir, et non conclure, un dernier point de départ possible à cette problématisation : « Je vous ai montré le phallus comme lié à la métaphore paternelle, à savoir, comme venant donner au sujet un signifié ⁹. » Qu'en est-il du phallus comme référent dans l'occurrence du déclin de la fonction paternelle ?

Certes, la métaphore paternelle n'est pas la fonction paternelle et le Nom-du-Père sera pluralisé par Lacan et mis à la place de semblant dans le même temps où le complexe d'Œdipe devient un symptôme¹⁰. Mais de ne plus être dupe des semblants, phallus ou Nom-du-Père, le sujet erre et ne trouve plus comme signifié de son désir qu'à se ranger dans de grandes catégories qui réduisent son identité singulière à une facette, une particularité qu'elle soit de genre ou psychopathologique, et qui économisent tout travail de subjectivation.

* ↑ Exposé présenté lors des Journées nationales de l'EPFCL-France sur le thème « Le sexe et ses semblants », à Paris, le 25 novembre 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 73. Le contexte est important au vu des progrès de la science : il s'agit du Bloom de Joyce – « La façon dont est ressentie par lui la suspension entre les sexes fait qu'il ne peut que s'interroger sur le point de savoir s'il est un père ou une mère. »

2. ↑ C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, Paris, Puf, 2015, p. 33.

3. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 456.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 32.

5. ↑ J. Lacan, *La Topologie et le Temps*, séminaire inédit, séance du 9 janvier 1979. Enregistrement audio disponible sur le site de P. Valas (www.valas.fr).

6. ↑ J. Lacan, Conférence de Caracas, 12 juillet 1980, audio Youtube.

7. ↑ J. Lacan, « Journées des cartels de l'École freudienne de Paris, Maison de la chimie, Paris », *Lettre de l'École freudienne*, n° 18, 1976, p. 263-270.

8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 468.

9. ↑ *Ibid.*, p. 497.

10. ↑ Cf. la fin du chapitre I du *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, op. cit.

Radu Turcanu

Rencontre du troisième type : sexe, interprétation et (choix de) jouissance *

Le corps Un

Avec le tableau de la sexuation ¹, dans sa partie gauche, nous saisissons comment le registre phallique, universalisant et normatif, trouve sa légitimité à partir d'une exception : père réel ou père de la jouissance, précise Lacan. Pourtant, à droite sur le tableau, supplémentaire à celle toute-phallique, une jouissance contingente, pas-toute phallique, écorne l'exception, tout en indiquant l'impossibilité de s'en passer tout simplement. Le rapport de cette jouissance au Phallus devrait donc se lire : s'en passer *après* s'en être servi ².

Lacan appelle féminine cette jouissance et elle représente une singularité qui fait déconsister et qui décomplète le régime de l'exception, lui-même singulier, sans pour autant le rejeter, comme c'est le cas dans la psychose. Et paradoxalement, c'est de ce supplément que se supporte le Phallus, signifiant de la jouissance dans ce qu'il a de réel : signifiant phare, indéboulonnable chez l'être parlant et qui traverse le principe de plaisir/réalité, le montage de la pulsion, le fétichisme de l'organe, la père-version du désir ou la rencontre des corps sexués. En somme, l'humain.

Cette singularité de la jouissance féminine, supplémentaire, met ainsi à mal ladite fonction phallique et en cela elle est considérée souvent comme une anomalie. Non pas comme dans la psychose, où la forclusion du Nom-du-Père se traduit par une liberté asymptotique à l'égard de cette fonction. Mais par l'invention, éphémère, d'une forme de liberté, d'un « au-delà du Phallus », où le drame existentiel peut, entre autres, s'alléger et se retrouver sur son versant « comédie des erreurs ³ ».

À partir du positionnement quant à cette exception, jouissance phallique et jouissance pas-tout phallique se conjoignent dans un impossible rapport. Ce même type de nouage est retracé dans le séminaire sur les

quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. La répétition signifiante, l'*automaton*, se nourrit à partir de ce qu'elle véhicule comme hétérogène : le trou infligé par la rencontre d'une jouissance intrusive (*tuchê*)⁴. La répétition se révèle ainsi comme *troumatique*, dans un registre de la mêmété qui en fait une anomalie.

Se basant sur cet éclairage de Lacan, comment déchiffrer les affres de ces deux semblants que sont *l'homme*, en tant que tous les hommes et à partir de l'exception nécessaire⁵, et la *femme*, en tant qu'une par une et à partir de l'exception comme à la fois contingente et impossible à éluder ? Si en effet c'est le Phallus qui les lie dans leur non-rapport sexuel, malgré les relations sexuelles, c'est parce qu'il se supporte de cette jouissance supplémentaire qui relativise sa fonction.

« Mais que la femme soit la vérité de l'homme » signifie que « pour avoir la vérité d'un homme, on ferait bien de savoir quelle est sa femme [...] Pour peser une personne, rien de tel que de peser sa femme. Quand il s'agit d'une femme, ce n'est pas la même chose, parce que la femme a une très grande liberté à l'endroit du semblant. Elle arrivera à donner du poids même à un homme qui n'en a aucun⁶ ».

Autrement dit, pour avoir *la cote*, un homme doit se supporter d'un supplément, sa cote de femme, pour reprendre à rebours l'image biblique. Lacan ajoute qu'une femme devient *sinthome* pour l'homme, qui, lui, ira jusqu'à se faire ravage pour une femme. L'anomalie ici est qu'il n'y a pas d'équivalence entre les deux positions de semblant, homme et femme⁷, comme dans le fantasme (\$ ◇ a), où \$ et a sont interchangeables. Et c'est en traitant cette non-équivalence qu'un analysant pourrait éclairer davantage la signification de ce « rapport sexuel impossible à écrire » comme enjeu de fin d'analyse.

J'aborde dans ce qui suit la question de l'identité de corps, anatomique, genrée, sexuée ou autre. Et je pars de cette constatation de Lacan : en plus du substrat biologique et vital, le corps parlant est *substance jouissante*⁸. Cela lui donne une première identité, hors anatomie : « corps qui (se) jouit⁹ ».

Par ailleurs, du fait de l'absence de la dimension de sujet lors de la première rencontre *troumatique* avec la jouissance, il faut faire l'hypothèse d'un choix forcé ou même d'un non-choix. Ce choix serait synonyme de l'incorporation d'un incorporable, celle d'un signifiant premier donnant accès au trésor des signifiants et *découpant* ainsi le corps propre de la Chose. Et pour que cela arrive, il faut payer la « livre de chair¹⁰ ». Ce choix « forcé » par l'identification première, réelle et mythique en même temps¹¹, confère

au corps non seulement son identité de substance jouissante mais aussi sa consistance de corps Un, et pas Autre. D'où la formule de Lacan : « Y a d'Un ¹² », et même de l'Un tout seul.

À partir de cette identification par incorporation, l'identification par le trait unaire et celle du désir au désir font à leur tour en sorte que ce soient les semblants qui prennent la relève et remanient l'identité première du corps comme ce qui se jouit ¹³. Et même si les identités successives, de semblant, peuvent être *de toutes les couleurs*, l'affaire de l'identité du corps comme substance jouissante est d'emblée tranchée, si j'ose dire. Il y aura par la suite le fantasme, les symptômes et ses *varités*, la répétition et les rencontres de tout type, etc. ; jusqu'à ce que l'interprétation analytique s'en mêle.

L'analyse

Dans ce même fil que j'appellerai « borroméen », le maniement du transfert en analyse révèle le fait que l'interprétation-déchiffrage s'éclaire de l'interprétation-trou, apophantique ¹⁴. Cette dernière ne vise pas le sens, ni l'énoncé, mais le hors-sens, et plus précisément l'énonciation, ainsi que son adresse. L'interprétation-*déchiffrage* se supporte donc d'une énonciation-*vocifération*, y compris comme silence. Si la recherche du sens ne s'enchaîne qu'à partir du trou dans l'Autre, ce n'est que par l'interprétation qui vise ce trou, celle « apophantique », qu'à la fin du parcours analytique, dans le passage du « psychanalysé » à l'analyste, une jouissance supplémentaire par rapport à celle toute-phallique peut se présenter.

Pour une femme, précise Lacan, la jouissance se dédouble entre grand Φ , le Phallus (jouissance phallique), et S de grand A barré ou trou dans l'Autre (jouissance supplémentaire) ¹⁵. De la seconde, on ne peut rien en dire ou écrire. Peut-être serait-elle à placer dans une sorte d'extraterritorialité, dans un en-deçà ou un au-delà du registre où, à partir de l'exception, tout s'écrit. Il s'agirait alors d'une jouissance au-delà de la norme phallique, ou du moins qui la prendrait plus librement, voire même plus à la légère, jouissance qui se rapporte d'une manière contingente à cette norme et à son champ. D'ailleurs, le fameux objet *a* lacanien, cause du désir et objet dans l'angoisse, n'est pas non plus « terrestre ». Lacan montre que cet objet manque de partout, qu'il n'est pas représentable, possédant une consistance purement logique ¹⁶.

Dans l'angoisse d'un côté, et dans un corps divisé à l'endroit de sa propre jouissance de l'autre côté, objet *a* et jouissance supplémentaire prennent donc consistance. Dans une formule empruntée à la science-fiction,

on pourrait dire que leur manifestation, indiscutable même si intraitable par des formules, est une sorte de « rencontre du troisième type », pour reprendre le titre d'un film de Steven Spielberg. J'écris cette rencontre d'une manière incongrue XXY, pour souligner l'anomalie, le côté hors sens et hors norme ¹⁷.

Pourtant, cette écriture ne suggère pas que ces rencontres « du troisième type » avec l'objet *a* ou la jouissance Autre, toujours hasardeuses (sur le mode de l'*Unheimlich* freudien), offrirait une nouvelle identité biologique, comme on l'espère parfois. Une telle identité serait d'ailleurs problématique – par exemple, XXY indique chez l'humain l'anomalie de la présence d'un chromosome supplémentaire ¹⁸.

Chez l'être parlant, le malentendu entre jouissances ¹⁹, sous la forme du non-rapport sexuel, représente un autre type d'anomalie que celle chromosomiale. La formule « il n'y a pas de rapport sexuel inscriptible ²⁰ » vient plutôt du fait que le trou dans l'Autre est réel, savoir réel, si l'on accepte l'oxymore. En analyse, cela se traduit par la certitude concernant le réel de ce non-rapport, quand un désir nouveau de l'analysant est censé émerger en supplément de la production de savoir inconscient l'ayant accompagné tout au long de la cure ²¹.

En effet, cette certitude est censée faire supplément et suppléance aux trouvailles significatives produites au fil des séances ²². Cela se traduit par une nouvelle et dernière identification, au *sinthome* et par la lettre cette fois-ci. Elle inscrit dans le corps, en dehors du sens et du signifiant – des bêtises en fin de compte, comme l'était l'affaire biblique de la côte –, l'immémoriale mais indélébile rencontre *troumatique* qui a rendu ce corps substance jouissante.

Les semblants

Les discours contemporains poussent le sujet à changer d'identité, mais sans tenir compte de cette substance jouissante. On s'en prend ainsi à l'image du corps, à sa nomination ou à son anatomie.

Certains analysants évoquent le moment où ils/elles ont une « révélation » concernant l'identité de corps et en exigent un changement. Il faut souligner que dans ces vacillations d'identité nous avons affaire au mode opératoire présent dans toute constitution subjective : aliénation et séparation. Dès lors, il ne s'agit pas de changer l'identité de corps comme substance jouissante, mais de s'y rapporter en tant que ce qui anime le sujet dans ses multiples identités et reste pourtant aux prises avec les semblants.

Quand on nous annonce que les théories du genre et les pratiques *trans* marquent une révolution dans les affaires du sexe décrivant le « phallogocentrisme ²³ », il faut nous rappeler ce que Lacan disait en 1968 à propos des effets de la psychanalyse, pourtant seul discours apte à offrir une liberté effective face au diktat universalisant du Phallus : « Ce qu'il y a d'atroce dans les relations entre l'homme et la femme n'en sera pas pour autant atténué ²⁴. »

Nous retrouvons ici, dépliée, la question du « choix » : choix sexué, choix d'objet, choix de sexualité, choix de jouissance. Finalement, choix de semblants. « L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient ²⁵. »

Le sujet en analyse nous explique qu'il/elle souffre de la manière dont on traite, y compris les psychanalystes, le choix qu'il/elle fait pour acquérir une nouvelle identité. Face à cette souffrance, indéniable, ne peut-on pas éclairer la poussée, interne et externe, vers ce nouveau choix non pas en le contrariant, mais en le renvoyant au « non-choix » ou choix forcé qui a scellé l'identité première du corps comme substance jouissante ? Un corps, il est vrai, avec ses attributs sexuels, mais qui sont, pour tous, repris et transformés par les semblants. N'est-il pas question pour un tel sujet en analyse d'avoir à sa disposition son temps pour comprendre la manière dont il/elle choisit de s'accommoder dans son propre corps du champ phallique, mais aussi de son au-delà, de la vraie altérité par rapport à ce champ phallique, la jouissance supplémentaire ? Champ inouï donc dans lequel, justement, « s'accommoder » n'est pas retrouver l'ancien, mais inventer le nouveau.

L'analyse n'a pas comme vocation de changer ou annuler les choix quant à l'identité du corps. Elle n'a d'ailleurs aucune vocation, mais vise plutôt à amener le sujet à accueillir cette jouissance supplémentaire dans son aberration, comme hérétique de la fonction phallique, mais pas sans lien avec elle. Dans sa liberté par rapport au Phallus, pas très inventif car revenant toujours à la même place, l'invention du *sinthome* en analyse représente la seule manière de rendre possibles des rencontres moins traumatisantes avec la jouissance, et d'introduire ainsi des variables vivantes dans le jeu des identités.

Le rêve

Ce rêve marque un tournant dans le temps pour comprendre chez cet analysant. Il s'agit d'une scène de sexe avec une fille « dévergondée ». Sont aussi présents deux hommes, imposants, qui ne peuvent pas voir le corps féminin. L'analysant se demande pourquoi une vraie femme pour lui est

celle qu'il idéalise et place du côté des hommes, « valeur sûre » car incarnant un idéal à partir duquel il mérite ou non d'être « considéré ». Cela fait que jusqu'à présent il n'est jamais resté longtemps avec une femme, ayant toujours fini par se faire « déconsidérer ».

Il trouve que le rêve représente une forme de protestation face au silence de l'analyste. L'analysant exige des réponses à ses questionnements sur ses choix et son identité ²⁶. Le rêve le contrarie : il y reste du côté d'une femme « dévergondée ». Cette posture semble peser pour lui plus que l'admiration ou l'admonestation pouvant venir des deux hommes. « Je perds ma boussole et en même temps c'est comme si je n'avais rien à perdre », commente-t-il. Nouvelle posture dans le *work in progress* analysant, faisant ressortir à la fois l'angoisse de castration et la racine du désir. Dans son rêve, qui comprend ses associations en séance, on retrouve l'instant « logique » de l'angoisse, quand l'objet *a* cause s'insurge contre l'idéal phallique (ici le sujet supposé savoir), ce qui ouvre chez l'analysant un moment de vacillement et de déroute, anomalie dans son identité de semblant.

* ↑ Exposé présenté lors des Journées nationales de l'EPFCL-France sur le thème « Le sexe et ses semblants », à Paris, le 25 novembre 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 73.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 136.
3. ↑ « Entre autres », car il y a aussi chez Lacan l'exemple de Madeleine Gide (qui brûle ce qui est le plus précieux pour les deux, les lettres d'André Gide), et par dérivation, dans le même texte, celui de Médée (qui tue ses enfants pour punir son mari, Jason). Cela atteste du côté sacrificiel et radical de cette posture féminine : « [...] mais le seul acte où elle nous montre clairement s'en séparer est celui d'une femme, une vraie femme, dans son entièreté de femme » (J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 761).
4. ↑ Dans le *Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, p. 53 et suivantes.
5. ↑ Le nécessaire comme « ce qui ne cesse pas de s'écrire » ; le contingent comme « ce qui cesse de ne pas s'écrire », précise Lacan (dans *Séminaire XX, Encore*, *op. cit.*, p. 86-87).
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 35.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, *op. cit.*, p. 101.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 24-26.
9. ↑ *Ibid.*, p. 26.

10. ↑ Sur l'identification première, voir S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 168. Et aussi le séminaire de Jacques Lacan *L'Identification*, 1961-1962, inédit ; et sur l'incorporation, le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, leçon du 3 mars 1965. « La livre de chair » (« a pound of flesh ») apparaît dans la pièce de Shakespeare *Le Marchand de Venise* et Lacan y fait référence dans le séminaire *L'Angoisse* (Paris, Le Seuil, 2004, p. 254) : « [...] l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme dit le texte du Marchand, tout près du cœur ».
11. ↑ « La *Bejahung*... la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être » (J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », dans *Écrits*, op. cit., p. 388). Freud parle de la *Bejahung* comme jugement premier d'attribution (« Die Verneinung », « La négation », dans *Résultats, idées, problèmes, II, 1921-1938*, Paris, Puf, 1985, p. 137).
12. ↑ « Yاد'l'un et rien de plus, mais c'est un Un très particulier, celui qui sépare l'Un de deux, et c'est un abîme », dans J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 137 et suivantes. Et aussi *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 63-64.
13. ↑ Tout comme les refoulements ultérieurs ne font que *recycler* le refoulement primordial.
14. ↑ « Je dis qu'un dire s'y spécifie de la demande dont le statut logique est de l'ordre du modal, et que la grammaire le certifie. Un autre dire, selon moi, y est privilégié : c'est l'*interprétation*, qui, elle, n'est pas modale, mais apophantique » (J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 473).
15. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 75.
16. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 573.
17. ↑ Alors que les chromosomes sexuels chez l'humain sont XY pour les hommes et XX pour les femmes.
18. ↑ XXY ou syndrome de Klinefelter (ou XXX, trisomie X).
19. ↑ Voir l'article de Colette Soler « Malédiction sur le sexe », *Cause freudienne*, n° 37, 1977, p. 60-68.
20. ↑ D'ailleurs, reprenant un vers de Valéry (« L'univers n'est qu'un défaut / Dans la pureté du Non-être ! »), et ajoutant que cet univers n'existe que du point de vue de l'expérience humaine, Lacan écrit : « Je suis à la place d'où se vocifère que "l'univers est un défaut dans la pureté du Non-être". Et ceci non sans raison, car à s'y garder, cette place fait languir l'Être lui-même. Elle s'appelle jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers » (« La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit., p. 619). Pour Paul Valéry, voir « Ébauches d'un serpent » (dans *Œuvres poétiques*, Paris, NRF, 1933, p. 140-153), là où le serpent s'adresse au soleil : « Toi le plus fier de mes complices / Et de mes pièges le plus haut / Tu gardes les cœurs de connaître / Que l'univers n'est qu'un défaut / Dans la pureté du Non-être ! »
21. ↑ S'éclaire ainsi également le versant impossible du réel comme ce qui revient toujours à la même place. Certaines œuvres d'art, *Finnegans' Wake* par exemple, illustrent cela à merveille. Le livre commence au milieu d'une phrase, « riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of short to bend of bay, brings us a commodious vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs », et se termine avec la première moitié d'une phrase qui supplémente le début de la première, « A way a lone a last a loved a long the » (J. Joyce, *Finnegans Wake - Work in Progress*, 1923-1938 -, London, Faber & Faber, 1939).

22. ↑ « Là où il n’y a pas de rapport sexuel, ça fait “troumatisme”. On invente ! On invente ce qu’on peut, bien sûr » (J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 19 février 1974).

23. ↑ Avec un néologisme concocté par Jacques Derrida (« Tympan », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. XVII), en référence à la fois au primat du phallus en psychanalyse et au *logos* en philosophie, pour critiquer, entre autres, le monopole exercé par les humains (mâles) sur l’animal, terme repris, pour contester Freud et Lacan, par certains courants féministes, d’abord aux États-Unis.

24. ↑ *Lettres de l’École freudienne de Paris*, n° 6, octobre 1969.

25. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 532.

26. ↑ « [...] c’est parce qu’on ne le devient pas qu’on s’interroge, et jusqu’à un certain point, s’interroger est le contraire de le devenir » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 200) – à propos du sujet hystérique, mais cela est sans doute valable en partie pour l’obsessionnel, qui se pose lui aussi une question, bien que pas la même.

Virginie Peyragrosse

La petite différence... *

Ce que l'on nomme le phénomène « trans » ainsi que les questionnements que ce phénomène entraîne sur le genre, la différence des sexes, l'existence d'un troisième sexe... est un thème très actuel. Alors, que nous dit la psychanalyse sur le sexe ? Et que nous enseigne notre époque sur le sexe ? S'il est toujours nécessaire de prendre en compte notre monde contemporain, de « rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque [...] [et de bien connaître] la spire où [celle-ci] l'entraîne ¹ » – tel que l'écrivait Lacan en s'adressant aux analystes –, la psychanalyse dit des choses, de structure, en tant que nous sommes des êtres parlants, valables à toutes les époques.

Partons des premières lignes de l'argument des Journées : « Être dit homme ou femme n'est pas garantie d'identité sexuelle et n'assure pas le sujet de son être sexué. Se ranger dans cette partition qui semble fondée sur la biologie peut s'accompagner d'un malaise, voire plus. »

La question qui se pose est : pourquoi ? Pourquoi peut-il être compliqué – au minimum – d'assumer une position sexuée ? Afin de traiter de ce sujet et de tenter de rendre compte de ces difficultés quant au sexe, j'ai donc intitulé mon travail « La petite différence ». Je fais ici directement référence à la première leçon du *Séminaire XIX, ... Ou pire*, dans lequel Lacan tranche dans le vif l'absurdité de la négation de la différence des sexes et entend développer – c'est ce qu'il fait – les conséquences du fameux « il n'y a pas de rapport sexuel ».

« Ce que mon titre de cette année avance [dit-il], c'est qu'il n'y a pas d'ambiguïté – à sortir de là [de ce dire], vous ne direz que pire. *Il n'y a pas de rapport sexuel* se propose donc comme vérité ². » À la question « Que nous dit la psychanalyse sur le sexe ? », Lacan répond par ce dire, posée comme vérité, comme vérité première.

Par ailleurs, avec mon titre – « La petite différence... » –, si l'on pense d'emblée à ce qui est visible, à savoir l'organe mâle repéré très tôt par

les filles et les garçons, Lacan, tout en indiquant qu'il ne la nie pas – cette différence –, énonce que c'est même de là qu'il part, mais que l'on ne sait pas de quoi il parle. Il ne parle pas de celle « pour laquelle, à l'un des deux, quand il sera sexuellement mûr, il paraîtra tout à fait de l'ordre du bon mot, [...], de pousser un hurra. Hurra pour la petite différence ! » Et il ajoute : « Un animal a-t-il l'idée qu'il a des organes ? Depuis quand a-t-on vu ça ? Suffira-t-il d'énoncer que [...] *tout animal qui a des pinces ne se masturbe pas* ? C'est la différence entre l'homme et le homard. Voilà. Ça fait toujours son petit effet ³. »

Avant de revenir sur cette petite différence, et de fait à la différence des sexes, je propose un premier temps afin de soutenir – de tenter de soutenir – cet aphorisme lacanien : *Il n'y a pas de rapport sexuel*, ce qui n'est pas évident. Entre deux partenaires – homme femme, homme homme, femme femme, etc. –, c'est toujours bancal, il y a toujours quelque chose qui vient faire obstacle à une illusoire complémentarité, ça rate toujours. Dans ... *Ou pire*, Lacan révèle : « Quand je dis qu'il n'y a pas de rapport sexuel, j'avance très précisément cette vérité, que le sexe ne définit nul rapport chez l'être parlant ⁴. »

Je voudrais pointer le trajet – plutôt long – dans l'enseignement de Lacan eu égard à cette vérité première, extraite de la découverte freudienne et de sa butée. Ce trajet débute au *Livre XIV, La Logique du fantasme*, et se termine au *Livre XX, Encore*. Lacan pose dans *La Logique du fantasme* qu'« il n'y a pas d'acte sexuel », dans le *Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il affirme qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », dans ... *Ou pire* il en développe – je le mentionnais – les conséquences, et dans *Encore*, il écrit les mathèmes de la sexuaction. Cela lui a pris un petit peu de temps.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Parce que des rapports sexuels, au sens commun du terme, il y en a plutôt tout un tas. Lacan, lui-même, avoue : « Ça paraît comme ça un peu zinzin [...]. Il suffirait de baiser un bon coup pour me démontrer le contraire. Malheureusement, c'est une chose qui ne démontre absolument rien de pareil, parce que la notion de rapport ne coïncide pas tout à fait avec l'usage métaphorique que l'on fait de ce mot tout court, rapport, ils ont eu des rapports. [...] si vous n'êtes pas foutus de l'écrire, il n'y a pas de rapport ⁵. » De l'écrire, dit-il. Nous sommes face à l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel, au sens mathématique.

Il n'y a pas, comme ça, quelque chose qui pourrait se dire de ce qui est un homme, de ce qui est une femme, et d'une relation entre les deux qui pourrait s'écrire, qui pourrait se formuler, de manière universelle.

« Dans le psychisme, il n’y a rien par quoi le sujet puisse se situer comme être de mâle ou être de femelle ⁶. » Si le sujet ne peut pas se situer, on entend les difficultés à pouvoir assumer une position sexuée. Je vais donc en venir à la différence des sexes, dont il n’est possible d’attraper quelque chose seulement à appuyer l’importance du signifiant ainsi que celle de la référence essentielle qu’est le phallus en psychanalyse.

Si l’on reprend l’assertion « tout animal qui a des pinces ne se masturbe pas », Lacan y introduit – entre autres choses – que pour les êtres parlants, un organe, le pénis, n’est utilisé – si je puis dire – qu’en tant que signifiant. Ce n’est donc pas à partir de la petite différence que l’on peut aborder la différence des sexes. Le phallus n’est absolument pas le pénis. Lacan, dans *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, soutient qu’entre l’homme et la femme il y a un tiers terme, le phallus. Un tiers terme n’est pas un médium, chaque partenaire a rapport avec ce tiers et non avec le partenaire. Il est là, l’obstacle dont il s’agit.

Alors, si, en psychanalyse, la petite différence anatomique n’est pas notre boussole, je rejoins David Bernard lorsqu’il écrit : « Dire que la différence des sexes [...] ne se réduit pas à l’anatomie n’est pas dire pour autant que celle-ci est à négliger ⁷. » Évidemment ; toutefois, il s’agit de la manière dont cette différence aura affecté un sujet. Avec l’enseignement lacanien, nous le savons, le langage préexiste au sujet, il en est même la condition nécessaire. Garçon, fille, homme, femme, ce sont des signifiants. Les enfants, nous dit Lacan, « on les distingue, ce n’est pas eux qui se distinguent. [...] [Mais] ils vont se constituer de tout autre chose, à savoir de la conséquence, du prix qu’aura pris dans la suite la petite différence ⁸ », c’est-à-dire la singularité subjective de chacun qui renvoie à la responsabilité des sujets.

Si Lacan raconte tout cela à une époque où le débat féministe était au cœur de l’actualité, cela ne peut que résonner avec nos débats actuels sur le sexe. La question ne porte pas sur des considérations sociétales d’égalité de droits entre les êtres, homme, femme, trans, etc.

Eu égard à l’égalité homme-femme, je cite Lacan dans ... *Ou pire* : « Je sens que cela va provoquer des remous – la femme à exister comme égale. Égale à quoi ? Personne ne le sait. On peut très bien dire aussi que *l’homme = zéro*. [...] On confond, on se précipite dans la négation de la différence sexuelle. On prétend l’effacer par l’usage du signe *égal, la femme = l’homme*. Ce qui est formidable, n’est-ce pas, je vais vous le dire, ce n’est pas toutes ces conneries, c’est l’obstacle qu’elles prétendent, mot grotesque,

transgresser. J'ai enseigné des choses qui ne prétendaient rien transgresser, mais cerner un certain nombre de points-nœuds, points d'impossible ⁹. »

Selon Lacan, c'est en tant que signifiants que les êtres parlants vont se sexuer. Pour tous ces êtres sexués, il va employer la même variable, *x*, en tant qu'il n'y a aucune essence masculine ni aucune essence féminine. L'essence n'est pas l'existence. Assurément, des hommes et des femmes existent, mais seulement en tant que signifiants *x* ayant un certain rapport avec le phallus, ou plutôt sa fonction. Le phallus « désigne un certain signifié, le signifié d'un certain signifiant parfaitement évanouissant ¹⁰ [...] ». Chose renversante, car ce qui dans l'imaginaire collectif peut être assimilé à un sexe mâle en érection, en psychanalyse fait référence au manque, au manque-à-être du sujet.

Dans ... *Ou pire*, Lacan va écrire le non-rapport. À partir du rapport qu'il est impossible d'écrire, il va écrire celui qui fait « bouchon, barrage ¹¹ », l'obstacle à la possibilité du rapport sexuel. Il s'agit donc de la fonction phallique, à savoir nommément la fonction de la castration.

Il n'empêche que ce rapport sexuel, qu'il est impossible d'écrire, tout le monde y tient et veut y croire. Je mentionnais au préalable cette illusion, l'illusoire complémentarité entre les partenaires. Cet impossible, il s'agit du réel du sexe – ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire –, réel que l'on tente, par la négation de la différence des sexes, de transgresser. « La négation de la différence des sexes – à suivre David Bernard – est donc une connerie au sens où Lacan définit toujours la connerie : une tentative de boucher ce réel du non-rapport sexuel ¹². »

Revenons encore une fois à « tout animal qui a des pinces ne se masturbe pas ». Je mentionnais que cela indiquait entre autres qu'un organe – pour les êtres parlants – est un signifiant. Or, ce que Lacan introduit de tout à fait nouveau ici est la fonction du *pas-tout*. Il nous dit : « Vous échappe ce que cette phrase a d'historique. Ce n'est pas du tout à cause de ce qu'elle affirme – [...] – mais de la question qu'elle introduit au niveau de la logique. [...] elle contient le *pas-tout*. [...] Le *pas-tout*, ce n'est pas nul, nommément ce n'est pas nul animal qui ait des pinces se masturbe, c'est non pas tout animal qui a des pinces est par là nécessité à ce qui suit ¹³. »

Avec cette nouvelle fonction, Lacan va élaborer deux positions sexuées – dites faute de mieux position masculine et position féminine – qu'un sujet peut adopter, indépendamment de son anatomie, à savoir une jouissance toute phallique et une jouissance pas-toute phallique, dite supplémentaire.

Revenir à l'enseignement de Lacan, comme certains le font – comme nous le faisons aujourd'hui –, permet de pointer que notre époque démontre

l'impossibilité pour un être parlant de se ranger sous un signifiant qui viendrait le représenter une fois pour toutes. Homme, femme, ce sont des signifiants. Transgenre, binaire, non-binaire, genderfluid, pansexuel, etc., ce sont également des signifiants, qui malheureusement ne viendront pas répondre au rapport sexuel qui fait question pour tous les êtres parlants.

Je crois qu'il y a là une position à tenir – pour les analystes – à ne pas refouler ce non-rapport sexuel. Je cite Lacan, toujours dans ... *Ou pire* : « Pour ce qu'il en est de tout ce qui se pose comme le rapport sexuel, l'instituant par une sorte de fiction qui s'appelle le mariage, la règle serait bonne que le psychanalyste se dise sur ce point – qu'ils se débrouillent comme ils pourront ¹⁴. » Chacun, en effet, se débrouille avec le réel du sexe, avec, comme seule possibilité, d'user des semblants pour faire signe à l'autre. L'expérience analytique peut permettre à un sujet d'assumer une position sexuée.

Pour conclure sur une ouverture, le trajet dans l'enseignement de Lacan ne peut que nous évoquer le trajet d'une cure : de l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel à la fonction du *pas-tout* ou de l'impossible à la contingence ; ce qui cesse de ne pas s'écrire.

* ↑ Texte énoncé le 14 octobre 2023 lors d'une demi-journée préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL sur le thème « Le sexe et ses semblants » et à la suite d'un travail dans un cartel éphémère avec Élodie Blouin, Olivier Marquet, Dany Lots. Plus-un : Marie Selin.

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

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 12.

3. ↑ *Ibid.*, p. 13.

4. ↑ *Ibid.*

5. ↑ J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 186.

7. ↑ D. Bernard, *La Différence du sexe*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 23.

8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, *op. cit.*, p. 16.

9. ↑ *Ibid.*, p. 118.

10. ↑ J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.

11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, *op. cit.*, p. 31.

12. ↑ D. Bernard, *La Différence du sexe*, *op. cit.*, p. 13.

13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, *op. cit.*, p. 13-14.

14. ↑ *Ibid.*, p. 18.

ANGOISSE ET ÉCRITURE

Patricia Bressac

Écrire, disent-ils *

« Je me jette à l'eau des phrases comme on crie. Comme on a peur », dit Aragon ¹.

C'est la maladie honteuse de l'écrivain : la panne, le blocage, le spectre hideux de la page blanche. Un romancier en décrit ainsi les symptômes : « Il y a de quoi devenir fou. Plus vous fixez l'écran, plus il vous regarde. De ce tête-à-tête stérile, rien ne sort. Dans votre cervelle, c'est le chaos. Vous en venez à douter du moindre mot, de la moindre phrase, que vous reformulez dix fois, quinze fois et qui, invariablement, finit à la poubelle. Vous vous dites que c'est psychologique, vous changez de lieu d'écriture, d'angle, de sujet. Vous attendez six mois que tout cela décante. Rien à faire... »

Pour un autre, il est difficile d'aborder frontalement la question du blocage. « Je ne comprends pas cette peur de la page blanche, inventée sans doute pour masquer le fait qu'écrire est difficile, dit-il. J'adore les pages blanches, de préférence par centaines. Elles accueillent tout, repentirs, ratures, trouvailles. Pour écrire, j'ai besoin d'inconfort et d'inquiétude, deux choses qu'on n'affronte pas de gaieté de cœur. Mes personnages ont une devise : "L'angoisse ma muse, l'angoisse m'amuse". »

Ces deux assertions sont tirées d'un article du journal *Le Monde* s'intitulant « Quand l'écriture se dérobe ² ». Elles permettent, à considérer ce que les uns ou les autres expriment de cet état inconfortable, de tenter de comprendre sa qualité d'incontournable pour le sujet.

Lacan propose aux analystes « d'examiner », dit-il, « l'usage que nous pouvons faire de la fonction de l'angoisse ³ ». On peut alors associer des jalons tels « signal », « usage » ou encore « fonction » pour dire l'utilité de la formalisation établie par Lacan mais déjà repérée par Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse* ; celle-ci est active, elle est moteur. L'angoisse lacanienne du *Séminaire X* est structurelle pour le sujet, passage obligé sur le chemin du désir.

Le troisième schéma de la division formalise le trajet du sujet premier, hypothétique, non encore pris dans les rets du signifiant, au sujet barré, qui, du fait de son accession/inscription dans le langage, se place comme sujet désirant. Le reste, non inscrit, tombé au moment de l'opération, c'est l'objet *a*, « ce qui reste d'irréductible », dit Lacan, « dans l'opération totale d'avènement du sujet au lieu de l'Autre ⁴ ».

Et l'angoisse est là, placée obligatoirement entre le sujet *x*, non barré, *S*, et le *\$*, situé sur le schéma au niveau du désir. L'angoisse s'inscrit comme un moment fondateur pour le sujet qui bascule irrémédiablement du côté du langage mais finalement également du côté du manque et de l'irréversible de la division.

Et la plage blanche qui angoisse l'écrivain ? L'écriture, « trace où se lit un effet de langage ⁵ », implique *de facto* ledit langage, qui sont, tous deux, les spécificités de l'humain. J'ai choisi de tenter de comprendre l'angoisse comme étant une traversée. La traversée du désert blanc de la feuille. Ce qui ne peut se parler tente envers et contre tout de s'écrire. Ce que je cherche à dépister, ce n'est pas l'angoisse décrite dans la littérature, mais plutôt ce qui se produit nécessairement pour l'écrivain dans son désir d'écrire. Mais, finalement, que disent les personnages des romans de Modiano, qui traversent des existences brumeuses, souvent sans accroches du côté de l'état civil, parcourant s'en s'y fixer un Paris brumeux à souhait, énigmatique : nous sommes là dans l'inquiétante étrangeté qui habite probablement Modiano même si celui-ci reste discret à souhait sur sa pratique d'écrivain.

Cela n'est pas le cas de Pascal Quignard, qui martèle : « Écrire n'est pas un choix, c'est un symptôme. Ce n'est pas mon métier, c'est ma vie ⁶. » Une vie de pages blanches qui commence pour lui dans l'enfance par deux épisodes mutiques (un à 18 mois et un autre à 16 ans). Et de cette défaillance de la parole s'installera alors l'écriture. Une vie entière à raturer jusqu'à l'os la langue. Les tentatives mémorielles de Quignard vont l'engager très loin. Nous évoquons l'angoisse comme une traversée sur le chemin du désir : aller, pour lui, au-delà du français en envisageant le latin comme princeps. Épuration de sa langue, au-delà de la stylistique. Ses tentatives sont sans cesse renouvelées : il épuise le genre littéraire choisi, du roman à la nouvelle, du conte aux fragments. Le fragment, remarque-t-il, est « une forme strictement individuelle par rapport au mythe collectif. Des rebuts inclassables par rapport au cours de l'Histoire, une forme qui recueille ce qui est oublié. Des petites choses à la frontière du monde – ce qu'un Romain comme Albucius appelait des sordidissimes, qu'un moderne comme Lacan appelait l'objet petit *a*. Ce que laisse tomber le discours ou la norme pour pouvoir

être justement discours ou norme. Ces *Petits traités* sont les copeaux de ce qui m'intéresse ⁷ ».

Cette tentative de cerner l'origine de la langue, malgré l'impossible du rapport sexuel qui ne peut pas s'écrire, est bien celle de vouloir traverser, de passer outre les mots sur lesquels il trébuche, d'aller au-delà de la scène originelle. « Le langage est la scène primitive qui brûle », la matière textuelle est avant tout sexuelle. C'est le trajet à rebours d'une vie tournée vers ce qui s'origine. « Faire un art de l'écriture », indique Albert Nguyên dans son article « La nuit du fantasme (Bataille-Quignard) ⁸ », Quignard traverse et retraverse *La Nuit sexuelle*. Pas d'autre solution, semble-t-il, pour lui. Mais pour d'autres ?

Philippe Forest fut lecteur et professeur, d'où son activité de critique littéraire, qui ne met pas en jeu l'activité créatrice et donc l'angoisse. Et c'est l'expérience du deuil qui l'a contraint à être écrivain. « Je ne savais pas », dit la première phrase de *L'Enfant éternel* ⁹. *L'Enfant éternel*, c'est le roman que publie Forest l'année qui suit la mort de sa fille de 4 ans, roman qui inaugure l'œuvre littéraire qui va suivre. « Que désirons-nous savoir de l'horreur ? Rien bien évidemment », mais il a fallu la traverser ; et comme le souligne Barthes sur lequel Forest a beaucoup écrit, « l'écriture commence là où la parole devient impossible ¹⁰ ». Là où la parole du professeur Forest rejoint celle de l'intellectuel Forest qui publie sa parole, il ne reste à l'écrivain Forest que la page blanche de l'angoisse. « Comment parler lorsque l'on ne songe qu'à se taire, quand on a l'esprit plein d'une crainte si large qu'elle absorbe les mots ¹¹ ? » Dans sa vie d'universitaire d'alors, il dit qu'il « professe en fonctionnaire efficace des lettres ¹² », mais que cette bascule opérée par le réel le contraint du côté de l'écriture. « Je n'aurais jamais écrit, je ne rêvais pas de le faire », et il insiste, « je n'avais pas de raison de le faire ». Et il parle de folie à cet endroit-là : « Quelle folie m'a pris lorsque je me suis mis à écrire ¹³. »

Se met en place alors pour Forest un nouage particulier entre l'écriture romanesque et l'écriture critique et ce d'une manière nouvelle. Les thèmes du romanesque traversent inlassablement le deuil et l'absence, le rapport au réel exploré à partir de ses lectures de Bataille et de Lacan, l'expérience de la singularité qu'il visite et revisite (à l'aide de Kierkegaard). « La petite morte derrière les rosiers ¹⁴ » déroule pour l'inconsolable Forest des pages et des plages blanches à écrire, encore et encore. Faire surgir le signifiant qui n'est pas dans la chaîne, c'est l'impossible défi de Forest qui insiste : « Ce qu'on ne peut pas dire, il faut le répéter. » Mais ce qu'il va également nous signifier, dans cette répétition, c'est que la littérature, qui tente de cerner l'impossible à dire et qui souffre inlassablement de tenter l'écriture

d'un non-savoir, n'est pas thérapeutique. Nul paradoxe dans cette affirmation. Très récemment, Neige Sinno, autrice de *Triste tigre*, à partir d'une expérience de l'horreur vécue, établit le même constat : « La littérature ne m'a pas sauvée ¹⁵. » Lorsque Forest nous indique qu'il a fait de sa fille « un être de papier », il faut l'interpréter uniquement du côté de la nécessité de l'écriture à ce moment très crucial, mais en aucun cas il n'y a eu réparation. L'écriture et la littérature rendent compte de « l'impossible du réel ». Seulement. Quelque chose, là, qui échappe à une factice proposition de soin. Sophie Jaussi, dans son essai sur Forest, *Philippe Forest, l'autre côté du savoir*, nous met en garde : « Si la littérature devait vraiment avoir un rôle dans la société, celui-ci serait plutôt de témoigner pour la présence de cet impossible au creux de l'existence de chacun ¹⁶. » À chacun, donc, de traverser l'inconfort de l'angoisse, l'inquiétude structurelle, de ressentir comment nous devons malgré tout tenir la corde du désir.

Ce que je souhaite ajouter à propos du nouage, écriture critique et écriture romanesque, qui s'est mis en place pour Forest, c'est que celui-ci, ce nouage, qui lui permet d'alterner aujourd'hui ces deux écritures et de publier alternativement essais et romans, fait fonction de raboutage. Il n'y a pas aujourd'hui pour lui une écriture qui exclut l'autre comme cela était le cas avant l'expérience de *L'Enfant éternel*. Forest se tient sur cette corde mixte, sans illusion, « que peut la littérature ? En réalité : pas grand-chose et même rien ». Et il ajoute, « mais c'est de faire retentir ce rien qu'elle témoigne pour le vrai ¹⁷ » : il semble avoir trouvé sa solution.

Et je reprends mon titre, *Écrire, disent-ils*, un écho au *Détruire, dit-elle*, de Marguerite Duras. Je n'avais pas réfléchi à ce moment-là à la proximité lexicale entre les deux termes qui me paraît évidente aujourd'hui. Et *Détruire, dit-elle*, c'est le roman du désir, sous toutes ses formes, un roman dégagé d'une classique narration, fait de morceaux, de fragments. Lorsque Forest dit qu'il n'aurait jamais écrit et ne rêvait pas de le faire, nous pouvons, sans revenir sur l'entrée en littérature de Marguerite Duras, nous arrêter sur ce moment majeur qu'est l'écriture du *Ravissement de Lol V. Stein*. Car, à ce moment-là, il y a eu rupture dans le barrage de la narration. Nous sommes en 1963 : « C'était la première fois que j'écrivais sans alcool. Du tout. J'avais peur d'écrire n'importe quoi. » Elle accepte, à ce moment-là, la traversée de l'angoisse sur la ligne du désir, et parle de ce « lieu sauvage qu'est l'écriture ». Elle revient longuement dans divers entretiens sur cette Lol qui « vous attend au tournant du langage » et parle d'une expérience traumatisante de ces moments d'écriture et de l'effroi, ce sont ses mots, dans lequel l'a plongée cette écriture. Neuf versions de *Lol V. Stein* auront été nécessaires avant la définitive. Ainsi dire l'angoisse pour désirer qu'elle

existe, cette héroïne qui représente *un point aveugle*¹⁸ pour sa créatrice : « Un deuil que j'ai porté toute ma vie de ne pas être Lol V. Stein, de pouvoir concevoir la chose, la décrire, la dire¹⁹. » Qu'en dire, justement, si ce n'est qu'à ce moment particulier de la rencontre avec Lol, Duras, elle aussi, se tient sur la corde raide qui mène de l'angoisse au désir. Il aura suffi du regard d'une patiente à Villejuif, dans un hôpital psychiatrique, « j'ai essayé de la faire parler très longtemps, enfin toute une journée, et elle n'a jamais parlé. C'est-à-dire qu'elle a parlé comme tout le monde, avec une banalité extraordinaire, une banalité remarquable²⁰ ». Mais cela a suffi pour l'embarquement qui mène de l'angoisse de dire au désir.

Lol V. Stein, celle qui se tait, qui n'a pas accès au langage, va permettre à Duras tous les livres qui suivront, de cette « écriture courante » qu'elle approche enfin : « Toutes les femmes de mes livres, quel que soit leur âge, découlent de Lol V. Stein. C'est-à-dire d'un certain oubli d'elle-même²¹. » Une fois de plus, l'acceptation de cette traversée silencieuse. Celle qui n'a pas accès au langage va permettre l'écriture.

Quignard, ayant expérimenté l'écriture comme un échec sans cesse renouvelé de combler le manque, s'est tourné vers une autre expérimentation, la scène, les lectures, la danse, pour tenter de contrer la jouissance. Forest s'incline devant la non-réparation de la littérature, car la blessure de vivre se situe dans le champ de l'impossible et du réel. Mais il poursuit grâce, peut-être, à ce nouage particulier, son œuvre de critique littéraire alternant avec son œuvre romanesque. Et il admet aujourd'hui qu'il y a une certaine porosité entre ces deux activités.

Quant à Duras, elle a cru à un moment que le cinéma et le théâtre et donc les voix que ceux-ci offraient allaient permettre de mieux rendre compte de son univers. Mais l'écriture de Lol a brouillé les cartes, projets théâtral et cinématographique ont été abandonnés. Renoncement à cause de cet impossible que porte la littérature.

L'écrivain se trouve-t-il, à ce moment-là de bascule, sur le chemin du désir, donc d'un avènement possible, avec la cession de quelque chose qui pourrait nous faire penser à la cession ou chute de l'objet *a* ? C'est-à-dire ce qu'il y a de plus intime du sujet, extrait de celui-ci. Donner à ? Comme une figuration de la cession de l'objet premier. Comme une difficulté de céder l'objet.

Et, revenant à la tâche de l'analyste, si l'on considère le « nécessaire » de l'opération, n'est-elle pas, considérant l'angoisse comme un vecteur, entre *x*, sujet en passe de se constituer, et désir, certes impossible dans le sens de difficilement vivable, mais incontournable, d'en préserver les signaux sur la voie du désir ? Plutôt que de la méconnaître et d'en tenter l'éradication.

Méconnaître la dimension constitutive de l'angoisse sur la voie du désir, c'est nier la division structurelle du sujet et proposer à celui-ci une alternative factice et impossible de la vie. C'est lui faire croire qu'il est possible de combler le manque.

* ↑ Intervention à la journée préparatoire au Rendez-vous international 2024 qui s'est tenue à Millau, le 2 mars 2024.

1. ↑ L. Aragon, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les incipit*, Genève, Skira, 1969, p. 30.
2. ↑ A. Beuve-Méry et F. Noiville, « Quand l'écriture se dérobe », *Le Monde*, 20 janvier 2011.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 188.
4. ↑ *Ibid.*, p. 189.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 110.
6. ↑ P. Quignard, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 565, 1^{er} novembre 1990.
7. ↑ Interview avec Pascal Quignard à l'occasion de la parution de *Petits traités*, 1997, en ligne : <http://www.gallimard.fr/catalog/entretiens/01032030.htm>.
8. ↑ A. Nguyên, « La nuit du fantôme (Bataille-Quignard) », *L'en-je lacanien*, n° 9, Toulouse, Èrès, 2007, p. 43-83.
9. ↑ P. Forest, *L'Enfant éternel*, Paris, Gallimard, 1997, p. 13.
10. ↑ R. Barthes, « Écrivains, intellectuels, professeurs » (1971), *Tel Quel*, n° 47, automne 1971, p. 3.
11. ↑ Cité par S. Jaussi, *Philippe Forest, l'autre côté du savoir*, Paris, Éditions Kimé, 2022, p. 125-126.
12. ↑ *Ibid.*
13. ↑ *Ibid.*
14. ↑ A. Rimbaud, « Enfance II », dans *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », p. 209.
15. ↑ N. Sinno, *Triste tigre*, Paris, POL, 2023, p. 200.
16. ↑ S. Jaussi, *Philippe Forest, l'autre côté du savoir, op. cit.*, p. 361.
17. ↑ P. Forest, « Avant-propos », dans S. Audeguy et P. Forest (sous la direction de), « Que peut (encore) la Littérature ? », *La Nouvelle Revue française*, n° 609, Paris, Gallimard, septembre 2014, p. 7-8.
18. ↑ B. Alazet, Notice de l'édition du volume II des *Œuvres complètes* de Marguerite Duras, Paris, Gallimard, La Pléiade, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, notice, 2011, p. 1685.
19. ↑ M. Duras, *Dits à la télévision*, Entretiens avec Pierre Dumayet, Paris, EPEL (Éditions et publications de l'École lacanienne), collection « Atelier », 1999, p. 24-25.
20. ↑ *Ibid.*
21. ↑ M. Duras, *La Vie matérielle*, Paris, POL, 1987, p. 36.

TROUBLE\$

Hervé de Saint-Affrique

Un phénomène perceptif de Freud *

Dans son article « Les phénomènes perceptifs du sujet ¹ », que l'on trouve dans son livre *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Colette Soler nous rappelle que la question de la perception a de très nombreuses références dans la tradition philosophique, depuis Platon et Aristote jusqu'à la phénoménologie, et dans le champ de la psychologie.

C'est à partir de l'expérience de la névrose, plus précisément de la névrose sous transfert, que la question de la perception s'introduit dans la psychanalyse, au moment où Freud construit le système perception-conscience dans son exclusion d'avec la mémoire et qu'il s'interroge sur le rapport à la réalité. Le sujet de l'inconscient, en jeu dans le transfert, se retrouve au cœur du problème de la perception dans la psychanalyse.

Mais c'est d'abord sur la question de l'hallucination que Lacan va critiquer les thèses existantes avant les faits de l'inconscient découverts par Freud, qui sont toutes en échec pour en rendre compte ². Toutes reposent sur le fait que le *perceptum*, ce qui est perçu de l'objet à percevoir dans le réel, dépend du *percipiens*, que Lacan qualifie d'unifiant. Le *percipiens* est en quelque sorte responsable du *perceptum*, il en est l'agent. Si, selon ce modèle, il y a un *perceptum* sans objet, ce qui est la définition classique de l'hallucination, c'est qu'il y a un problème dans l'activité du *percipiens*.

La thèse de Lacan, radicale, inverse les théories classiques : le champ de la perception est ordonné en fonction des rapports du sujet au langage, en précisant que c'est le langage qui produit le sujet lui-même. Si l'hallucination est une modification du rapport à la réalité, c'est en raison d'un défaut dans le symbolique, imputable à la forclusion du signifiant du Nom-du-Père.

Colette Soler souligne que la thèse est totalement nouvelle et extrême en ce qu'elle vise tout le champ de la perception, et pas seulement celui

de la perception du langage et de la parole. La structure est déjà dans le *perceptum* et c'est elle qui détermine le sujet.

C'est là que le Nom-du-Père, à faire lieu de sa plage, s'en démontrait le responsable [de la castration] selon la tradition.

Le réel de cette plage, à ce qu'y échoue le semblant, « réalise » sans doute le rapport dont le semblant fait le supplément, mais ce n'est pas plus que le fantasme ne soutient notre réalité, pas peu non plus puisque *c'est toute, aux cinq sens près, si l'on m'en croit* ³.

Ainsi, dans le champ scopique, ce que je vois, je ne le vois pas seulement en tant qu'organisme doué de vision, mais en tant qu'humain, c'est-à-dire sujet du signifiant. Il n'y a pas de *percipiens* unifiant, mais un sujet divisé.

Le champ de la perception suppose qu'une soustraction ait été produite sous l'effet du langage. C'est l'effet « castrateur » de la structure du langage qui sépare du corps une part de jouissance, dès lors perdue, que Lacan note objet *a* et qui, en tant que manquante, cause le désir et centre le trajet de la pulsion.

Pour ce qui concerne le monde visible, l'objet perdu est le regard. Le regard n'est d'aucun œil, il est imaginé au champ de l'Autre. Il faut qu'il ait été perdu pour que ce manque crée la libido scopique et l'investissement du champ visuel. Le prix de l'image tient moins à son effet de complétude qu'à son pouvoir de couvrir ce manque ($-\phi$), d'éluder la castration.

Le retour intrusif du regard dans le champ du visible, c'est ce qui fait tache ⁴, ce qui fascine et pétrifie, juste avant de faire horreur. C'est l'indice d'une jouissance mauvaise, venue d'un Autre qui veut, et qui parasite la jouissance attendue du spectacle.

C'est de cette expérience que Freud témoigne dans son article de 1936 : « Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis », traduit par « Un trouble de mémoire sur l'Acropole ⁵ » et sous-titré « Lettre à Romain Rolland ». Le mot allemand *Störung* comporte l'idée d'un dérangement, de quelque chose qui bouscule l'ordre et l'harmonie. L'expérience date de 1904 et ne cesse de lui revenir en mémoire depuis plusieurs années, sans qu'il ait pu jusque-là l'analyser.

Notons que ce n'est pas un article destiné à la publication ; il s'agit d'une lettre, que Freud adresse à Romain Rolland, à l'occasion de son soixantedixième anniversaire, alors que lui-même est à la fin de sa vie. Leur correspondance débute en 1923, avec la découverte du cancer de Freud, et prend fin en 1936. Ils se rencontrent une première fois à Vienne, avec leur ami commun Stefan Zweig, en mai 1924. Freud lui offre les *Leçons d'introduction*

à la psychanalyse et lui demande de lui envoyer son dernier ouvrage sur Gandhi. C'est en 1927 que Rolland fait part à Freud de la question d'un sentiment religieux, différent des religions, qu'il définit comme le fait simple et direct de la sensation de l'éternel et qu'il qualifie d'« océanique ». Freud y fera écho dans son *Malaise dans la civilisation*.

Sans entrer dans la question de savoir quelles ont été pour Freud la place et la fonction de cette correspondance, notons seulement qu'elle n'est pas sans en évoquer une autre, celle avec Fliess. Nous y reviendrons.

Partons d'abord pour Trieste, puis nous embarquerons pour Athènes. Tous les ans, Freud voyage à la même période en Italie pour y passer quelques semaines de vacances. Cette année, il est avec son frère Alexander, de dix ans son cadet. Freud s'aperçoit en écrivant que c'est la même différence d'âge qu'avec Romain Rolland. Ils ne peuvent rester plus d'une semaine, en raison des obligations professionnelles d'Alexander.

Arrivés à Trieste, ils pensent aller jusqu'à l'île de Corfou, mais un ami du frère leur conseille d'aller plutôt à Athènes : « Que feriez-vous à Corfou ? Allez donc plutôt à Athènes... » Après quoi, ils sont d'humeur maussade, ne voyant que des obstacles au plan proposé. Pourtant, ils se décident à prendre des billets et s'embarquent sur le vapeur de la Lloyd.

Une fois sur l'Acropole, embrassant le paysage du regard, une étrange idée arrive à Freud : « Ainsi, tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école ⁶ ! »

C'est cette expérience, la mauvaise humeur à Trieste et l'idée énoncée sur l'Acropole, étroitement solidaires selon lui, qui lui revient sans cesse en mémoire ces dernières années et qu'il n'a jamais comprise.

Il témoigne d'abord d'une division subjective, chez une personne qui doutait de la réalité de l'existence de l'Acropole en même temps qu'elle l'avait sous les yeux, un peu comme quelqu'un qui verrait le corps du monstre du Loch Ness échoué sur le bord du lac et serait obligé de s'avouer qu'il existe vraiment alors qu'il n'y a jamais cru, et une autre, certaine depuis toujours de l'existence réelle d'Athènes, de l'Acropole et du paysage.

Il commence par analyser la mauvaise humeur à Trieste ; elle est l'expression d'un scepticisme, *eines Unglaubens*, une incroyance (c'est le même mot, *Unglauben*, que Lacan va extraire du texte de Freud sur Schreber pour en faire un élément propre à la paranoïa) : « Il nous serait donné de voir Athènes ? Mais c'est impossible, il y a trop d'obstacles ⁷. » La mauvaise humeur est rapportée à une impossibilité, *too good to be true*, trop beau pour être vrai. On ne peut s'attendre à rien de bon de la part du destin, on

attend même un mauvais traitement de ce destin, figure du surmoi sévère qui est en nous : « Je ne suis pas digne d'un tel bonheur, je ne le mérite pas ⁸. » C'est l'expression d'un désir et d'une défense contre ce désir.

Freud applique son analyse à ce qui s'est produit sur l'Acropole. L'énoncé qui aurait dû se manifester est : « Je n'aurais jamais cru qu'il me serait donné de voir Athènes de mes propres yeux, ce qui est pourtant incontestablement le cas ⁹ ! » Au lieu de cela, c'est un énoncé, dont l'essentiel est un refus de croire, *ein Unglaube*, qui est déformé par un processus inconscient et même doublement déformé : il est d'abord rejeté dans le passé (d'où le titre invoquant un trouble de mémoire, *Erinnerungsstörung*), à ce que l'enfant Freud croyait au temps de l'école, puis transféré de ses rapports avec l'Acropole à l'existence de l'Acropole elle-même.

Freud précise que ces deux sortes de déformations représentent deux problèmes indépendants l'un de l'autre, mais ses explications sont confuses et il ajoute qu'il ne donne pas certains détails. Il pose seulement que la situation d'alors présentait quelque chose d'incroyable et d'irréel. Et à la fin, il dit que la situation se résout d'un coup si on admet que, sur l'Acropole, il a pu avoir ce sentiment : « Ce que je vois là n'est pas réel. On appelle cela un "sentiment d'étrangeté ^{10"}. »

L'incroyable de la situation tient à la réalisation de son désir de jeunesse, laquelle « irréalise » l'objet perçu. L'effet produit sur le sujet désirant Freud en présence de l'objet se déplace sur l'objet jusqu'à douter de sa réalité et de son existence.

Freud fait ensuite un développement sur les sentiments d'étrangeté, sensations liées à des contenus déterminés et à des décisions concernant ces contenus. Ils sont comme des hallucinations accidentelles chez les gens sains ou comme des actes manqués, constitués d'une façon aussi anormale que les rêves.

Les sentiments d'étrangeté ont tous deux caractères communs :

- le premier est leur rôle de défense. Ils veulent éloigner quelque chose du moi, le nier (*verleugnen*, que Lacan traduira par « démentir »). Outre le refoulement, il existe de nombreux moyens de défense à la disposition du moi. De façon surprenante, au point qu'il demande l'accord du destinataire qu'est ici Romain Rolland, il donne l'exemple du roi Boabdil (dernier roi musulman d'Espagne, avant la Reconquête par les catholiques) qui se défend de la nouvelle de la chute de sa ville, Alhama, qui signifie la fin de son règne, d'une manière radicale. Il ne veut pas savoir, il traite la nouvelle comme « non arrivée ¹¹ ». « Des lettres lui sont apportées / disant qu'Alhama est tombée / Il jeta les lettres au feu / et tua le messager. »

Le roi lutte ainsi contre son sentiment d'impuissance et cherche encore à démontrer l'intégrité de son pouvoir ;

– l'autre caractère des sentiments d'étrangeté est leur dépendance à l'égard du passé, en particulier d'expériences infantiles pénibles. Et Freud de faire le lien entre le doute de voir Athènes de ses propres yeux avec l'étroitesse et la pauvreté des conditions de vie de sa famille dans sa jeunesse.

Finalement, pour Freud, la défense est là pour éviter la culpabilité d'avoir si bien fait son chemin, d'avoir été plus loin que le père, comme s'il était toujours interdit de surpasser, de dépasser le père. Au moment où il est sur l'Acropole, surgit le regard du père, qui vient interférer, parasiter la jouissance prise au spectacle, en dévoilant la castration.

On ne peut croire et se dire : « Ce que je vois là est réel » qu'à la condition du refoulement du sujet du désir et de l'extraction de l'objet *a*. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Freud soulignait avec le principe d'exclusion du système perception-conscience et de la mémoire ?

À la relecture de ce texte de Freud, sa conclusion, selon laquelle ce qui avait empêché les deux frères de jouir du spectacle était un sentiment de piété filiale, nous paraît un peu « courte ». Plusieurs éléments font penser que d'autres « traces de mémoire » (*Erinnerungsspuren*) sont à l'œuvre dans ce souvenir resté « intranquille » pour lui : tout d'abord la date, 1904, avec la notation de Freud dans son texte – « On peut tenter de pénétrer plus profondément dans le processus de cette transposition. Sans fournir en détail les données qui m'y conduisent, je prendrai pour point de départ ce fait qu'à l'origine il dut y avoir la sensation que la situation d'alors présentait quelque chose d'incroyable et d'irréel ¹² » – et surtout les « deux frères » qui tout au long du texte partagent les mêmes symptômes, les mêmes affects, la même piété filiale...

N'y a-t-il pas tout au long de cette lettre à Romain Rolland, au-delà du Père, de multiples allusions à la relation entre Freud et Fliess ? Relation passionnelle pour Freud, puis point d'appui transférentiel à l'invention de la psychanalyse, enfin abîmée dans l'affaire du plagiat, qui met au jour, non seulement la position de certitude du paranoïaque, mais aussi les embrouilles du désir dans la névrose. La rupture, à l'issue de laquelle chacun poursuit son chemin, n'aura pas eu les mêmes effets pour l'un et pour l'autre.

Cette affaire du plagiat, qui va défrayer la chronique entre 1904 et 1906, est remarquablement présentée dans le livre d'Erik Porge, *Vol d'idées* ¹³. Je n'en extrais que quelques points.

Entre 1900 et 1904, deux évènements vont prendre une signification particulière pour Fliess au moment de l'affaire du plagiat.

En octobre 1900, Swoboda entend de Freud, avec qui il est en analyse, une interprétation de ses fantasmes qui se réfère à « la disposition bisexuelle de chaque être humain » ; il en parle le soir même à son ami Weininger. Le point crucial est que cette idée de bisexualité avait été soufflée à Freud par Fliess, associée à celle de bipériorité, dans leur correspondance dont, comme nous le savons, il ne nous reste, et ce grâce à Marie Bonaparte, que la moitié, les lettres de Freud à Fliess. Fliess tenait d'autant plus à la paternité de la « bi-bi » qu'elle était au fondement de sa conviction délirante.

En automne 1901, Weininger fait lire à Freud son manuscrit de *Sexe et caractère* pour être recommandé à un éditeur, mais Freud donne un avis défavorable. Weininger publie son livre en mai 1903 et se suicide le 4 octobre de la même année. Freud reconnaît en 1938 dans une lettre à Abrahamsen : « C'est aussi de moi que Weininger tenait indirectement son idée principale [la bisexualité] par une voie assez peu correcte ¹⁴. »

Fliess lira ce livre au printemps 1904 après avoir reçu l'ouvrage de Swoboda, *Les Périodes de l'organisme*, dans lequel il retrouve les arguments de sa propre théorie, publiée en 1897 dans son livre *Les Relations entre le nez et les organes génitaux féminins présentés selon leurs significations biologiques*. Cette théorie délirante d'une période féminine de 28 jours et d'une masculine de 23 jours (appuyée sur le constat statistique que la limite supérieure du rapport des naissances de garçons et de filles est identique au quotient de 28 : 23) constitue la base de son idée de bisexualité : les deux périodes existent pour les deux sexes et tous les processus internes de la vie, corporels et psychiques, obéissent à l'existence et à l'action permanente du féminin chez l'homme et du masculin chez la femme.

Fliess acquiert ensuite la conviction du plagiat, et la réception de la lettre de Freud du 26 avril 1904, alors qu'ils sont restés sans nouvelles écrites depuis deux ans, constitue, selon Erik Porge, un facteur déclenchant, d'autant que ses explications sont assez embrouillées. Freud lui indique que Swoboda est l'un de ses élèves et demande à Fliess s'il accepte de collaborer à une revue que ses élèves vont créer. Fliess répond le 27 avril 1904 en regrettant que Freud ait pu passer pour l'instigateur intellectuel du livre de Swoboda, dont il souligne les nombreuses erreurs.

Peu après, surgit en lui l'hypothèse que Freud ait été « l'intendant infidèle » de ses idées. Il se rend à Vienne en juillet pour rencontrer Freud, mais ce dernier est parti en vacances deux jours avant, alors que Fliess lui avait annoncé sa visite. Il lui écrit le 20 juillet 1904, se disant persuadé

que Weininger a eu connaissance de ses idées par Freud, et demandant à celui-ci ce qu'il sait à ce sujet. Il y aura ensuite un bref (et dernier) échange épistolaire à la fin de juillet 1904.

En 1906, l'affaire est rendue publique par la publication d'un pamphlet de Pfennig, « Wilhelm Fliess et ses découvreurs imitateurs ». Dans la polémique qui suivit, Pfennig puis Fliess vont rendre public le dernier échange de lettres avec Freud. C'est peu après 1906, semble-t-il, que Freud a détruit les lettres de Fliess, et ce sont seulement les deux dernières, recopiées par la femme de Fliess, qui nous sont parvenues.

Dans ce texte « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », il y a un réel en jeu, présent sous la forme de la mauvaise humeur d'abord, puis du trouble perceptif. C'est le même réel que celui que figure l'objet anamorphique « en position volante ¹⁵ », au premier plan du tableau d'Holbein, *Les Ambassadeurs*. Il y a une photographie célèbre prise, semble-t-il, au début des années 1890, où Freud et Fliess prennent la pose, tels deux frères, le regard tourné vers le même point, hors champ de la représentation, appelons-le « bisexualité ». C'est resté pour Freud un point d'indépassable.

* ↑ Exposé présenté à l'unité ccps de Bordeaux le 9 février 2024.

1. ↑ C. Soler, « Les phénomènes perceptifs du sujet », dans *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008, p. 21-36.

2. ↑ Cf. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 531-583.

3. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 460. Souligné par nous.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 89.

5. ↑ S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, Puf, 1985, p. 221-230.

6. ↑ *Ibid.*, p. 223.

7. ↑ *Ibid.*, p. 224.

8. ↑ *Ibid.*, p. 225.

9. ↑ *Ibid.*

10. ↑ *Ibid.*, p. 226.

11. ↑ *Ibid.*, p. 228.

12. [↑](#) *Ibid.*, p. 226.
13. [↑](#) E. Porge, *Vol d'idées*, Paris, Denoël, 1994.
14. [↑](#) Cité par E. Porge, *op. cit.*, p. 75, note 2.
15. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 83.

Vanessa Brassier

Aphanisis (1/2)

Le mécanisme de l'*aphanisis*
dans la théorie de la sexualité d'Ernest Jones *

Du grec phaino, faire apparaître, et phainomai, apparaître, précédé du « a » privatif, aphanisis signifie littéralement « action de faire disparaître » ou « disparition » ; au sens figuré, « mourir », comme en français.

Ce terme est introduit dans la littérature analytique en 1927 par Ernest Jones dans un article intitulé « Le développement précoce de la sexualité féminine ¹ ». Il en fera usage par la suite dans d'autres articles, issus de conférences prononcées en 1929. À ma connaissance, Freud ne fait pas mention explicite de ce concept dans ses textes, mais peut-être en débat-il avec Jones dans leur correspondance ? Il n'y en a en tout cas aucune trace dans leurs échanges épistolaires des années 1927 et 1929. Et à ce stade de ma recherche, je n'ai pas plus d'informations sur le destin de cette *aphanisis* chez leurs contemporains.

Mais une chose est sûre, trois décennies plus tard, Lacan exhumera ce mot bien étrange dans le lexique psychanalytique et en fera grand cas dans son enseignement, du moins entre 1958 et 1966 d'après mes recherches, de façon très critique envers l'usage qu'en fait Jones, mais y revenant toutefois avec insistance, et qualifiant même d'« heureux ² » le choix de ce terme. Comme on le sait, la question de l'*aphanisis* est principalement déclinée chez Lacan en termes de *fading*, évanouissement, annihilation, abolition... du sujet, plus que du désir. Ce sens de l'*aphanisis* comme « abolition du sujet » prendra même une portée structurale : le sujet est voué à être barré par le signifiant. On peut s'étonner d'ailleurs que Lacan prête à l'*aphanisis* de Jones le sens de « disparition du désir », voire « menace de disparition du désir », pour en critiquer l'emploi. En effet, comme on le verra, cette traduction est elliptique par rapport à la définition qu'en donne Jones, et

pose en outre la question de savoir quel désir serait concerné par cette disparition : le désir sexuel ? le désir inconscient ? le désir au sens commun des désirs ? le désir du sujet ? le désir de l'Autre ? le désir de mort ? Les interprétations et définitions de Lacan varient, s'ajustant chaque fois au point de clinique et de théorie qu'il aborde.

Avant d'y revenir plus en détail, voici, dans les grandes lignes, quelques points de repère.

– *L'aphanisis* est inventée par Jones dans un contexte et un débat théorique précis sur lesquels nous reviendrons ; le concept est alors censé supplanter celui de « complexe de castration », jugé trop phallocentré et trop partiel : ce complexe ne serait en effet qu'une manifestation clinique particulière, partielle, d'une crainte plus fondamentale identifiée par Jones comme étant celle de l'abolition, de l'extinction totale de la sexualité. À ce titre, *l'aphanisis* concerne également l'homme et la femme, même si ses expressions diffèrent dans chacun des cas. Si elle s'exprime comme angoisse de castration chez l'homme, elle prend chez la femme une coloration spécifique, celle de la peur de l'abandon. De plus, si la crainte de *l'aphanisis* est articulée à l'angoisse, elle n'en est pas l'équivalent ; il faudrait distinguer aussi *aphanisis* de crainte de *l'aphanisis*. *L'aphanisis* ou sa crainte surgit à différents stades du développement, archaïque, précœdipien, œdipien, mais se manifeste aussi comme défense du sujet. Nous tenterons de reprendre ces divers aspects.

– Réinterprétée par Lacan au fil de ses séminaires, et d'abord dans *Les Formations de l'inconscient*, *l'aphanisis* va désigner essentiellement un fait de structure, inhérent à la constitution même du sujet. C'est un effet de la castration dite symbolique, soit de l'entrée de l'être parlant dans le monde du langage. Elle correspond en quelque sorte à la barre sur le sujet : avec *l'aphanisis* lacanienne, c'est l'être du sujet qui disparaît, tombe sous le coup du signifiant (cf. *Séminaires V, VI et XI*).

Par ailleurs, dire que *l'aphanisis* relève d'une crainte n'est pas justifié pour Lacan, c'est même un non-sens, une « contradiction » (*Séminaire IX*), dit-il encore. On ne peut pas craindre de ne plus désirer dès lors que le désir nous constitue comme sujet, fait notre étoffe même.

– De ce point de vue structural, *l'aphanisis* est solidaire du jeu du *Fort-Da*, de la perte, du manque, du refoulement, du processus d'aliénation-séparation, du fantasme (fondamental), et aussi de la question du traumatisme, ou encore celle de *l'Hilflosigkeit*, cet état de détresse absolue d'avant l'angoisse sur quoi Freud a médité, et Lacan à sa suite (*Séminaires VI, VII et XI*). Lacan associe aussi quelquefois *l'aphanisis* à l'« ombilic du rêve »

(*Séminaire VI*) – qui a à voir avec le trou dans la structure, un point de réel, où manque le signifiant, « point panique », dit-il encore.

– *L'aphanisis* et la mort : quel lien y a-t-il entre les deux ? Lacan les articule à plusieurs reprises (*Séminaires VI, VII et XI*). Par ailleurs, il a pu définir *l'aphanisis* non comme crainte de la disparition du désir mais tout au contraire comme aspiration, vocation du sujet à la disparition (*Séminaire XI*).

– La clinique de *l'aphanisis* : Lacan décline à plusieurs reprises une modalité clinique de *l'aphanisis* dans la névrose obsessionnelle, spécialement en lien avec les troubles de l'érection (*Séminaires VI et VIII*). Mais au-delà de cette question de l'impuissance – manifestation particulière de *l'aphanisis* au niveau sexuel –, les symptômes phobiques, obsessionnels et hystériques déclinent différents modes de défense contre *l'aphanisis* de structure, l'enjeu étant de préserver, soutenir, faire exister son désir contre la menace d'un engloutissement dans le désir de l'Autre (*Séminaire VI*).

Question clinique annexe : quel rapport établir, si cela est pertinent, entre *l'a-phanisis* et *l'a-boulie* dans la dépression, voire la mélancolie ; entre *l'a-phanisis* et *l'a-norexie* ; ou encore entre *l'aphanisis* et tous les symptômes que la psychiatrie dénomme avec le préfixe *a* privatif, qui dénote l'absence, le manque, la disparition du désir, de la volonté, de l'action, de la vitalité (*a*-pragmatisme, *a*-boulie, *a*-norexie, *a*-pathie, etc.) ? Ne s'agit-il pas là, en somme, de différentes manifestations cliniques de *l'aphanisis* ?

On pourrait ajouter à la liste la question du lien entre *l'aphanisis* et *l'a-sexualité*, tellement à la mode parmi les multiples orientations sexuelles catégorisées de notre époque.

* * *

L'invention du mot est précisément datée : 1^{er} septembre 1927, lors de la conférence prononcée par Ernest Jones au X^e Congrès international de psychanalyse à Innsbruck, sous le titre « Le développement précoce de la sexualité féminine » – entendons « phase précœdipienne » de la sexualité féminine. Cette conférence a été publiée dans le volume VII de *l'International Journal of Psychoanalysis* et on la trouve traduite en français dans le recueil d'articles *Théorie et pratique de la psychanalyse*, publié chez Payot.

Cette conférence s'inscrit dans un contexte précis, celui du débat sur la sexualité féminine ouvert notamment par l'essai d'Hélène Deutsch, *Sur la psychologie des fonctions sexuelles féminines*, en 1925, et d'autres articles auxquels Freud fera allusion dans son texte de 1931 « Sur la sexualité féminine ». On trouve quelques-uns de ces articles dans le recueil *Féminité masquée*³, qui explorent en particulier le développement sexuel de la fille

dans sa différence avec le garçon, les relations précoces à la mère, l'importance méconnue du vagin dans la théorie analytique, etc.

Ainsi, dans son article « Le développement précoce de la sexualité féminine », de même que dans « Le stade phallique », que Lacan a beaucoup commenté, Jones s'inscrit dans la lignée de certains de ses collègues, mais de façon plus radicale peut-être. Il réfute en effet la théorie du primat du phallus développée quelques années plus tôt, en 1923, dans le fameux article intitulé « L'organisation génitale infantile », où Freud accorde une fonction déterminante au stade phallique dans le développement sexuel de la fille comme du garçon. Et Jones déplore que l'orientation phallocentrique qui dominait à l'époque dans la théorie analytique méconnaisse l'importance et le rôle du vagin dans le développement de la sexualité de la femme.

Après cette introduction, entrons maintenant dans le texte. Jones commence son article en soulignant, ici en accord avec Freud, « le caractère obscur des premiers stades de l'évolution féminine ⁴ ». Toutefois, il dénonce le fait que « les analystes du sexe masculin aient été conduits à adopter à l'égard de ce problème des vues exagérément centrées sur le phallus », et que leurs consœurs trop réservées vis-à-vis de leurs propres organes aient contribué elles-mêmes à la « mystification générale ». Après cette entrée en matière très critique, Jones annonce la problématique de son article, élaborée à partir de sa clinique : les analyses simultanées de cinq femmes homosexuelles, terminées ou en cours, dont Jones s'est intéressé à la sexualité précoce.

La question centrale de l'article est la suivante : « Quel est, chez les femmes, l'élément qui correspond à la peur de la castration chez les hommes ? », avec une deuxième question qui lui est corollaire : « Quel est le facteur qui différencie le développement d'une femme homosexuelle d'une femme hétérosexuelle ? »

Fort du constat que les femmes souffriraient de la peur au moins autant que les hommes, et se demandant quel « évènement futur imaginaire » susciterait chez elles une crainte équivalente à l'angoisse de castration, il en conclut que le concept de castration a « dans une certaine mesure, mis un obstacle à notre compréhension des conflits fondamentaux ⁵ ».

J'insiste ici sur le contexte, celui du débat des années 1920 sur la sexualité féminine et de la critique du phallocentrisme freudien, car c'est alors qu'est inventé le concept d'*aphanisis*, pour relativiser l'importance du complexe de castration et pour mettre au jour une crainte dite « plus fondamentale », commune aux deux sexes et même « à la base de toutes les névroses ⁶ ». Au regard de cette crainte, la peur de perdre le pénis ne

serait donc que « partielle » et, de plus, ne concernerait pas les femmes. Et même chez les hommes, ajoute Jones, l'idée de la castration, de la perte du pénis, n'équivaut pas à l'abolition de la sexualité : beaucoup d'hommes en effet, « pour des raisons érotiques entre autres, souhaitent être châtrés. » L'angoisse de castration n'est donc qu'un « cas particulier », spécifiquement masculin, d'une peur plus essentielle dont elle est sa manifestation clinique la plus courante, la façon dont elle s'élabore côté homme, au même titre que les pensées de mort (peur consciente de la mort et désirs de mort inconscients) qui en sont une autre forme clinique. Autrement dit, le concept d'*aphanisis* serait plus large que celui de castration et si les deux notions tendent à se confondre, c'est parce que la figure de la castration est emblématique de cette disparition, en donnant forme, représentation concrète à l'absence du désir sexuel.

Voici précisément comment Jones définit l'*aphanisis*, la première fois que le mot apparaît sous sa plume : « En d'autres termes, la prédominance des peurs de la castration chez les hommes nous fait quelquefois oublier que chez les deux sexes la menace de la castration, aussi importante soit-elle, n'est qu'une menace partielle contre la capacité et le plaisir sexuels considérés comme un tout. Pour l'atteinte principale que représenterait une abolition totale, nous ferions mieux d'utiliser un autre terme comme le mot grec "*aphanisis*". »

Jones, qui ne disposait pas des trois registres lacaniens I, S et R, interprète l'angoisse de castration comme crainte imaginaire de perdre réellement l'organe, ce qui limite considérablement la portée du concept : déjà chez Freud, l'angoisse de castration n'est pas si restreinte mais se manifeste cliniquement de façon très variée, de la peur de l'abandon à l'angoisse de mort, en passant par l'angoisse de perdre l'organe, l'angoisse devant le surmoi et devant les forces du Destin. Autre remarque ici, si l'on traduit l'*aphanisis* par disparition ou menace de disparition *du désir*, comme le fait Lacan, il faut impérativement ajouter l'adjectif « sexuel ». Le danger, la menace et la crainte concernent en effet chez Jones le champ sexuel, du désir au plaisir, voire à la jouissance. Il dit : « Abolition totale et donc permanente de la capacité (et de l'occasion) de jouir », selon la traduction d'Annette Stronck – dans le texte anglais original : « *The fundamental fear of total and of course permanent extinction of the capacity (including opportunity) for sexual enjoyment* ». À ma connaissance, une fois seulement Lacan citera la définition textuelle et traduira ce « *sexual enjoyment* » menacé de disparaître par « jouissance », « à combiner avec *Lust* qui semble meilleur⁸ », précise-t-il alors. Nous reviendrons plus tard aux interprétations de Lacan.

Reprenons Jones. Dans la façon dont cette peur se formule pour chacun des deux sexes ⁹, on ne voit pas bien la différence entre crainte de l'*aphanisis* et angoisse de castration freudienne, la première étant enracinée tout autant que la seconde dans les « désirs coupables », entendons incestueux, de l'enfant dont elle serait l'effet. Jones en situe d'ailleurs l'origine dans la peur éprouvée par les enfants face à l'attitude « intransigeante » des adultes : « Aucune satisfaction sexuelle ne doit être permise aux enfants ¹⁰. » Il s'agit bien là de l'interdit de la masturbation, même si celle-ci n'est pas nommée explicitement. Jones ajoute : « Et nous savons que pour l'enfant l'idée d'un ajournement indéfini équivaut à peu près à celle d'un refus permanent. » Le « plus tard » équivaut à un « jamais ». En somme, garçons et filles en proie aux désirs œdipiens incestueux, à la masturbation qui les accompagne et à la culpabilité qui en découle, s'imagineraient leur punition comme « abolition permanente du plaisir sexuel », ce que Jones nomme « crainte de l'*aphanisis* ». Ici, fille et garçon sont égaux face à la culpabilité suscitée par les désirs sexuels et le châtement qui en découlerait, châtement d'*aphanisis*.

C'est alors qu'il introduit la différence des sexes. Si « les deux sexes craignent exactement la même chose, l'*aphanisis* », celle-ci se décline différemment pour l'un et l'autre. L'angoisse de castration a en effet chez la femme une contrepartie précise.

De même que Freud s'était penché sur les conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes, Jones souligne d'abord une différence d'ordre physiologique, effet de l'anatomie : pour sa satisfaction sexuelle, la femme dépendrait beaucoup plus de son partenaire que l'homme de la sienne, dit-il. Il ajoute même, conséquence psychologique découlant de cette donnée biologique, qu'elle aurait besoin du consentement de son partenaire et de son approbation morale ! Le consentement, tellement à la mode aujourd'hui, est sous la plume de Jones l'apanage de l'homme, qui veut bien consentir à la satisfaction sexuelle de sa partenaire. Amusant de lire ce texte presque centenaire au regard de l'actualité où les normes en matière de sexualité ont tellement changé...

Quelle est alors la spécificité du « mécanisme de l'*aphanisis* » côté femme ? « Alors que chez l'homme, il [ce mécanisme] est typiquement conçu sous la forme active de la castration, chez la femme, la peur primitive semblerait être celle de la séparation. » Cette séparation émanerait soit de la mère, la rivale qui interviendrait entre la fille et le père, allant jusqu'à bannir la fille pour toujours, soit du père, qui refuserait d'accorder la

satisfaction désirée. Ainsi, conclut Jones, « la peur profonde d'être abandonnée qui habite la plupart des femmes dérive de là ¹¹ ».

Pour les femmes, l'*aphanisis* se déclinerait donc de façon privilégiée en termes de peur de l'abandon. Il est étonnant que Jones ne fasse pas ici mention de la thèse freudienne énoncée un an plus tôt dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, qu'il connaissait pourtant parfaitement et qu'il reprend ici presque mot pour mot mais sans y faire allusion. Dans ce texte en effet, Freud avait déjà isolé une angoisse spécifiquement féminine, en deçà de l'angoisse de castration, la crainte de perdre l'amour de la part de l'objet – crainte de sa disparition donc. Ne pourrait-on dire que l'*aphanisis* de Jones, côté fille, équivaut chez Freud à la crainte féminine de perdre l'amour de l'autre ?

Après avoir introduit cette différence, Jones reprend ensuite, dans les grandes lignes, la question freudienne de la disparition du complexe d'Édipe et de la genèse du surmoi. Il ajoute à la théorie freudienne la « terreur de l'*aphanisis* », comme effet de l'insatisfaction de la libido à la phase œdipienne, donc de l'impossibilité pour l'enfant de satisfaire ses désirs incestueux, comme on l'a vu. Jones postule alors que la culpabilité et le surmoi, héritier du complexe d'Édipe, s'établissent « artificiellement » pour protéger l'enfant de « la tension de la privation (c'est-à-dire de la libido non satisfaite) ». Autrement dit, surmoi et sentiment de culpabilité s'érigerait comme mécanismes de défense face à l'*aphanisis* issue de l'insatisfaction des désirs incestueux, en étouffant ces désirs : une forme d'autorégulation psychique interne destinée à tenir à l'écart la terreur de l'*aphanisis*.

Si Jones réfute le phallocentrisme freudien et le concept de castration, il y revient tout de même, et avec les termes de culpabilité et de surmoi qui lui sont associés, ne pouvant s'en passer en dépit du nouveau concept qu'il introduit. À ce stade, on ne voit pas tellement ce qu'apporte l'*aphanisis* par rapport à l'angoisse de castration de Freud...

Poursuivons le texte. Jones s'intéresse ensuite à l'analyse du développement sexuel de la petite fille et à son issue : hétérosexuelle, autrement dit « normale », ou homosexuelle. Je ne vais pas reprendre son cheminement dans le détail, mais j'extrait du texte ce qui concerne notre sujet. Jones est ici plus précis concernant la crainte de l'*aphanisis* chez la fille : il la situe d'abord à la phase précœdipienne, en lien avec la mère. À ce stade, la « situation insupportable » pour la fillette, qui équivaut à « la peur fondamentale de l'*aphanisis* », c'est, nous dit Jones, « la privation qui résulte de la déception permanente de ne jamais pouvoir, dans le coït, partager le pénis avec la mère, et d'obtenir ainsi un bébé ¹² », ce que Freud énoncera de

façon plus radicale en parlant des amours « sans issue » de la fillette avec sa mère, au stade précœdipien, et des conséquences « catastrophiques » de cette impasse érotique sur sa sexualité adulte. Plus tard, Lacan traduira cette « catastrophe libidinale » en termes de « ravage ¹³ ».

Autrement dit, pour résumer la thèse de Jones, l'insatisfaction sexuelle de la fillette dans le lien précœdipien à sa mère lui ferait craindre une disparition totale de sa capacité de désirer et de jouir. Chez Freud, cette impasse du désir au temps précœdipien marque une étape structurale, nécessaire, où la fillette, déçue par la mère, « tourne en femme ¹⁴ » en s'intéressant érotiquement au père, jusqu'alors négligé.

Que se passe-t-il ensuite à la phase œdipienne, dans le texte de Jones ? Garçon et fille doivent choisir entre le renoncement à l'objet d'amour ou le renoncement à leur sexe. De nouveau, on peut « généraliser » l'*aphanisis*, jusqu'alors exclusivement côté fille. « Nous arrivons ainsi à une généralisation qui s'applique d'une façon unitaire au garçon et à la fille : en face de l'*aphanisis*, résultat d'une privation inévitable, ils doivent renoncer soit à leur sexe, soit à l'inceste ¹⁵. »

En somme, dit Jones, la fille doit renoncer soit au père, ce qui est la voie normale, soit au vagin, issue névrotique. Être femme se définit pour Jones par une « attitude vaginale positive vis-à-vis du coït », qui atteint son plus haut point dans la grossesse et l'accouchement, dans la maternité donc, ce qui équivaut à ce que Freud considérerait comme étant l'issue normale de l'Œdipe féminin. Quant au garçon, il doit renoncer soit à la mère, soit à la masculinité. Jones défend l'idée qu'en tout cas, « la difficulté principale de la situation est celle, simple mais fondamentale, de l'union du pénis et du vagin » – union qui n'est possible que par le dépassement de l'Œdipe, donc des désirs incestueux, ajoute-t-il. Si ce n'est pas le cas, demeure la crainte névrotique de l'*aphanisis*.

Autrement dit, pour résumer ici la pensée de Jones, la crainte de l'*aphanisis*, qui surgit comme effet de la privation sexuelle liée à l'impossible satisfaction des désirs incestueux, effet inévitable, de structure pourrait-on dire, peut être tenue à l'écart grâce au refoulement et à l'instauration du surmoi. Cette crainte de l'*aphanisis* est toutefois susceptible de resurgir de façon névrotique si le complexe d'Œdipe n'a pas été dépassé et que demeurent vivaces les désirs incestueux. Cette conception est tout de même assez proche de l'angoisse de castration freudienne, mais avec l'*aphanisis*, Jones lui donne un impact plus fort, avec une dimension d'absolu, d'irréversibilité, comme si l'idée de castration n'était pas assez terrifiante.

Passons maintenant rapidement aux homosexuelles, sur lesquelles Jones s'attarde longuement, en lien avec l'*aphanisis*. L'issue homosexuelle – inversion, dit-il, comme c'était encore l'usage à l'époque – serait une solution défensive « pour éviter cette union pénis-vagin liée à la crainte de l'*aphanisis* ». Ce qui peut sembler ici confus dans le développement de Jones, c'est qu'il définit l'homosexualité non pas tant par le choix d'objet que par l'identification sexuelle, la position sexuelle. Ce qui caractérise l'inverti, homme ou femme, c'est, dit-il, son refus de s'identifier à son propre sexe : « Posséder un organe correspondant à leur propre sexe est hors de question. » Les invertis s'identifient au sexe opposé, dont « ils deviennent pathologiquement dépendants ¹⁶ », afin d'éviter l'*aphanisis*. Si cette condition n'est pas remplie, ils approchent de l'état d'*aphanisis*. Ainsi, résume Jones, « ils alternent entre une capacité sexuelle se fondant sur une satisfaction invertie et l'*aphanisis* ¹⁷ ».

Les femmes homosexuelles sont divisées en deux sous-groupes : celles qui conservent un intérêt pour l'homme en s'efforçant d'être acceptées par eux comme étant des leurs et celles dont la libido se porte sur les femmes et tirent du plaisir de la féminité de manière substitutive, par procuration ¹⁸. « L'analyse montre que cet intérêt pour les femmes est une manière substitutive de tirer du plaisir de la féminité : elles ne font qu'utiliser d'autres femmes qui la manifestent pour elles ¹⁹. » Dans ce deuxième sous-groupe, nous pourrions reconnaître la position hystérique, non que les hystériques soient forcément homosexuelles, mais parce que la dimension homosexuelle est caractéristique d'une position fondée sur l'identification imaginaire à l'homme, homme de paille dit Lacan, pour interroger l'énigme de la féminité, et en jouir par procuration : Dora identifiée à M. K pour atteindre La femme, incarnée par M^{me} K.

Revenons au texte. Le point commun de ces deux types d'homosexuelles est, selon Jones, la forte identification au père, dont la fonction serait de garder refoulés les désirs féminins coupables. Cette identification affirme : « Il n'est pas possible que ma satisfaction dépende d'un pénis masculin, car j'en possède déjà un à moi et, en tout cas, je ne veux rien d'autre que le mien ²⁰. » Autrement dit, l'identification au père, qui vient se substituer à la relation d'objet abandonnée, « assure la défense la plus complète contre le danger d'*aphanisis* par privation provenant de la non-satisfaction de désirs incestueux ²¹ ». Cette identification au père est, me semble-t-il, ce que Freud nomme « complexe de masculinité » chez la fille à l'issue de l'Œdipe.

Selon Jones, cette défense par identification au père se retrouve peu ou prou dans le développement sexuel de toutes les filles, l'homosexualité

la poussant à l'extrême. On trouve en outre une particularité chez les petites filles futures homosexuelles : l'intensification du stade sadique oral, considéré par Jones comme « la caractéristique centrale du développement homosexuel de la femme ²². »

Ainsi, la conclusion sur les homosexuelles va dans le sens de l'introduction de l'article, celui d'une révision de la théorie freudienne du primat du phallus : « Il me semble vraisemblable que chez les filles normales, le stade phallique ne soit qu'une forme atténuée de l'identification au père-pénis des femmes homosexuelles et, comme elles, d'une nature essentiellement secondaire et défensive ²³ », plus qu'un véritable stade du développement comme Freud l'affirme.

Et Jones de conclure : « Le concept de la "castration" devrait s'appliquer, comme Freud l'a indiqué, au pénis seul et ne devrait pas être confondu avec celui de l'"extinction de la sexualité" pour lequel je propose le terme d'*aphanisis*. La privation qui s'applique aux désirs sexuels fait naître chez l'enfant la peur de l'*aphanisis*, équivalente à la crainte de la frustration ²⁴. »

Cette conclusion est édifiante, on y retrouve les trois formes de manque – privation, frustration, castration – distinguées par Lacan, en particulier dans le séminaire *La Relation d'objet*. Mais faute de disposer des catégories de l'imaginaire, du symbolique et du réel, la distinction opérée par Jones reste confuse.

J'ai relevé d'autres occurrences du terme *aphanisis* qui donnent un peu plus d'épaisseur au concept. Celles-ci se trouvent dans deux textes de 1929 : « Psychopathologie de l'angoisse ²⁵ », issu d'une conférence datée du 9 avril 1929, et « La peur, la culpabilité et la haine ²⁶ », issu d'une communication prononcée à Oxford le 27 juillet 1929. Lacan se réfère d'ailleurs à cette dernière dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* quand il aborde le surmoi, recommandant même d'étudier l'article crayon à la main.

Je ne reprendrai pas ici l'ensemble des textes mais seulement les passages où Jones revient sur l'*aphanisis*. Dans ce deuxième texte, il justifie d'abord le choix du terme. Quelques-uns de ses confrères se seraient étonnés, dit-il, de l'introduction de ce terme grec abstrait pour décrire une partie de l'inconscient alors qu'il a toujours insisté sur sa nature concrète (il en réfère à sa théorie du symbolisme). Pourquoi ce terme alors ? Pour insister, répond Jones, sur « la nature absolue de ce qui est redouté ²⁷ ». Il précise, ce que nous savons déjà, qu'il s'agit « de quelque chose de plus vaste et de plus complet que la castration, si nous utilisons ce mot dans son sens propre. » C'est bien là le problème, il utilise le terme au sens propre de « couper les parties génitales » et en méconnaît la fonction symbolique, de même que la

portée que lui donne Freud. Il rappelle ensuite la définition de l'*aphanisis* : c'est la « disparition totale de la capacité de satisfaction sexuelle, directe ou indirecte ». Par indirecte, il faut entendre la sublimation.

Par ailleurs, et c'est une précision par rapport à l'article commenté précédemment, il ajoute que « ce terme est employé dans l'intention de décrire intellectuellement un état qui, à l'origine, n'a aucune contrepartie idéationnelle dans l'esprit de l'enfant, consciemment ou inconsciemment ²⁸. » Autrement dit, l'*aphanisis* est un concept destiné à nommer, cerner, un phénomène qui, à l'origine, n'a pas de représentation, consciente ou inconsciente, donc pas d'inscription psychique signifiante. Pour illustrer ce genre de phénomène, il donne l'exemple de la névrose d'angoisse décrite par Freud quand surgit de façon automatique un état émotionnel d'angoisse et non un état de crainte associé à l'idée, consciente ou pas, d'un danger spécifique.

Jones émet alors l'hypothèse qu'il doit en être de même dans les tout premiers mois de la vie, période qui précède toute idéation, toute capacité représentative. Durant cette période, nous observons un état qu'on pourrait appeler « l'angoisse primitive pré-idéationnelle ». Il ajoute : « C'est seulement plus tard que l'angoisse est créée par le moi comme signal, avertissement d'un danger projeté dans une situation extérieure que nous pouvons parler de peur ²⁹ », c'est-à-dire associée à une représentation. C'est d'ailleurs le propre même de la peur d'être rattachée à un objet spécifique, identifiable, nommable.

Il y aurait donc ici une nuance par rapport au texte précédent où la peur de l'*aphanisis* était bien d'emblée subjectivée, liée à une représentation spécifique, émergeant en particulier au stade œdipien (mais déjà aussi au stade préœdipien pour la fillette) comme j'ai pu le déplier.

Mais ici, dans ce texte, Jones définit une *aphanisis* plus archaïque, pré-idéationnelle, en rapport avec la « situation traumatique » primitive du nourrisson sans recours, jeté dans un monde où il ne maîtrise rien – situation d'*Hilflosigkeit*, disait Freud. Jones se réfère en effet largement à *Inhibition, symptôme et angoisse*, reprenant textuellement certaines des définitions de Freud, notamment celle de la situation traumatique originale comme impuissance du nourrisson en face d'une tension libidinale insupportable qui ne peut ni se décharger, ni être soulagée, ni être satisfaite, le noyau du danger étant « l'accroissement des quantités d'excitation qui exigent d'être liquidées ».

C'est alors que, pour Jones, intervient l'*aphanisis*, à mi-chemin entre réaction physiologique spontanée du corps en détresse, car débordé par l'excitation libidinale, et défense inconsciente du sujet. L'*aphanisis* équivaut ici

à une forme d'inhibition spontanée des pulsions, à son anesthésie même, dit Jones. Pour en illustrer le mécanisme physiologique, il donne alors l'exemple du jeûne, imposé ou choisi, quand après un état prolongé de privation disparaît la sensation de faim jusqu'à l'anesthésie gastrique. Il précise : « Avec la libido cependant, ceci serait équivalent à sa disparition totale : toute possibilité de fonctionnement érotique serait anéantie subjectivement et pour toujours. » L'impossible satisfaction des pulsions est vécue subjectivement comme absolue, définitive.

Jones poursuit : « Il se peut que l'angoisse primitive soit une défense contre cet état final d'*aphanisis*³⁰. » Pour le dire autrement, la « situation traumatique » primitive laisse le nourrisson sans recours, c'est-à-dire dans l'impossibilité de maîtriser l'excitation libidinale qui fait effraction et le déborde, dans l'incapacité de soulager cette excitation et de jouir de ce soulagement. Si cet état insupportable se prolonge, il ne peut que « se terminer dans l'épuisement d'une *aphanisis* temporaire, mais qui sera perçue comme permanente par le nourrisson ». Je reformule : si l'excitation ne peut être déchargée, elle se tarit, s'épuise de façon naturelle, dans une « *aphanisis* temporaire », mais cette disparition sera éprouvée subjectivement comme définitive. Et l'angoisse primitive comme l'angoisse « signal » ultérieure n'interviennent que secondairement, comme mécanismes de défense contre cette disparition ; de même que le refoulement, conséquence de l'angoisse, est une défense contre l'*aphanisis*.

C'est finalement l'inverse de la thèse freudienne, où l'angoisse vient signaler un danger pulsionnel, et non pas le danger de l'extinction des pulsions. Chez Freud en effet, c'est l'excitation qui, débordant le sujet, le menace, et non pas le défaut d'excitation, d'où la notion de « parexcitation » développée dans *Au-delà du principe de plaisir*. Freud définissait la pulsion par sa « force constante », inextinguible, ce qui justement ne cesse de venir troubler le sujet. On voit ici l'écart entre les deux théories. Lacan dira par la suite, commentant l'*aphanisis*, que ce que le sujet redoute, ce n'est pas de ne pas jouir mais c'est de jouir (*Séminaire XIII*).

Pour résumer l'apport de ce texte par rapport au précédent, nous pouvons dire que Jones situe ici le danger de l'*aphanisis* à une époque plus archaïque : il parle d'« *aphanisis* primitive », et aussi d'« *aphanisis* temporaire », ou encore d'« *aphanisis* spontanée de dépérissement » provenant de l'état d'*Hilflosigkeit*. Il la distingue de l'angoisse qui apparaît déjà comme une défense, signal d'une menace de disparition de la libido. Cette *aphanisis* est d'origine physiologique avant d'être élaborée psychiquement.

Jones enrichit aussi le concept avec la notion d'une *aphanisis* défensive qu'il nomme « *aphanisis* artificielle d'inhibition ³¹ », soit la disparition de la libido grâce à l'inhibition des désirs perturbateurs – une notion qu'il avait déjà introduite quelques mois plus tôt dans « Psychopathologie de l'angoisse ». Il y était question alors du développement de l'enfant, et pas seulement de l'état de détresse du nourrisson. Mais le mécanisme reste le même : « Pour l'enfant, une forte excitation qui n'est pas soulagée est équivalente à la destruction de la capacité même d'obtenir satisfaction. J'ai suggéré l'emploi du terme "*aphanisis*" pour décrire cette étape ultime. La manifestation clinique la plus connue en est le complexe de castration ³². »

De façon plus générale, face à l'impossibilité de satisfaire ses pulsions, la dernière ressource de l'enfant comme du névrosé est le mécanisme dit d'« *aphanisis* artificielle », un mécanisme de défense donc consistant en « une inhibition générale de l'activité vitale freinant les pulsions, facteur de trouble ³³ ».

Postérité du « concept » : après cette occurrence en 1929, le terme d'*aphanisis* n'est plus repris par son inventeur. Freud, quant à lui, semble ne s'y être jamais intéressé, même au plus fort du débat autour du stade phallique et de la position de la femme vis-à-vis de la castration. Dans son article « Sur la sexualité féminine ³⁴ », il expédie d'ailleurs en quelques mots le texte de son confrère sur le développement précoce de la sexualité féminine et ne mentionne pas sa trouvaille de l'*aphanisis* : ici, Freud s'inscrit en faux contre la conception de Jones pour qui le stade phallique chez la fille doit être une réaction de protection secondaire plutôt qu'un véritable stade de développement. « Cela ne correspond ni aux conditions dynamiques, ni aux conditions temporelles », commente Freud de façon lapidaire.

En 1963, John Bowlby, psychanalyste d'enfants et précurseur de la « théorie de l'attachement », reprendra ce concept d'*aphanisis* à propos de l'« angoisse de séparation », pour les garçons comme pour les filles, dans un en-deçà de la castration : la disparition de l'objet confronterait l'enfant à la crainte de ne plus pouvoir focaliser ses motions pulsionnelles et donc au risque de perdre la possibilité même de désirer.

La notion d'*aphanisis* peut évoquer aussi les angoisses archaïques, primordiales, qui touchent à l'intégrité de l'être, à son existence même, que Winnicott a décrites notamment dans son article posthume de 1974 intitulé « La crainte de l'effondrement ³⁵ », dont, sauf erreur, Lacan n'a jamais parlé.

Reste à suivre le destin de ce mot dans l'œuvre de Lacan qui, tout en critiquant l'usage qu'en fait Jones, s'y est beaucoup référé pendant de nombreuses années en lui donnant des connotations variables, certaines

structurales, d'autres dans leurs expressions cliniques. En tout cas, grâce au poids dont Lacan l'a lesté, le mot d'*aphanisis*, bien qu'assez peu employé dans la théorie, est désormais à compter au nombre de ceux qui fleurissent notre vocabulaire psychanalytique.

Mais quel est, chez Lacan, son intérêt théorique et clinique ? Dans quels contextes en use-t-il et pourquoi ? Comment expliquer qu'il disparaisse d'un coup de son enseignement après avoir été revisité pendant presque dix ans ? Voilà quelques questions pour la suite...

* ↑ Exposé présenté au Collège de clinique psychanalytique de Paris le 11 janvier 2023 dans le cours de Marc Strauss.

1. ↑ E. Jones, « Le développement précoce de la sexualité féminine », dans *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, p. 399-411.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2022, p. 501.
3. ↑ *Féminité mascarade*, Études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon, Paris, Le Seuil, coll. « Champ Freudien », 1994.
4. ↑ E. Jones, « Le développement précoce de la sexualité féminine », art. cit., p. 399.
5. ↑ *Ibid.*, p. 400.
6. ↑ *Ibid.*, p. 401.
7. ↑ *Ibid.*
8. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 27 avril 1966.
9. ↑ E. Jones, « Le développement précoce de la sexualité féminine », art. cit., p. 401-402.
10. ↑ *Ibid.*, p. 401.
11. ↑ *Ibid.*, p. 402.
12. ↑ *Ibid.*, p. 405.
13. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 465.
14. ↑ S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », dans *La Vie sexuelle*, Paris, Puf, 1969, p. 130.
15. ↑ E. Jones, « Le développement précoce de la sexualité féminine », art. cit., p. 405.
16. ↑ *Ibid.*, p. 406.
17. ↑ *Ibid.*

18. ↑ Joan Rivière cite abondamment cet article de Jones dans son fameux texte « La féminité comme mascarade », et le cas qu'elle expose fait partie du premier sous-groupe, comme elle le dit : un type particulier de femme intellectuelle. Sa thèse : « Les femmes qui aspirent à une certaine masculinité peuvent revêtir le masque de la féminité pour éloigner l'angoisse et éviter la vengeance qu'elles redoutent de la part de l'homme. »
19. ↑ E. Jones, « Le développement précoce de la sexualité féminine », art. cit., p. 406.
20. ↑ *Ibid.*, p. 407.
21. ↑ *Ibid.*
22. ↑ *Ibid.*, p. 408.
23. ↑ *Ibid.*, p. 407.
24. ↑ *Ibid.*, p. 410.
25. ↑ E. Jones, « Psychopathologie de l'angoisse », dans *Théorie et pratique de la psychanalyse*, op. cit., p. 269-277.
26. ↑ « La peur, la culpabilité et la haine », dans *Théorie et pratique de la psychanalyse*, op. cit., p. 278-291.
27. ↑ *Ibid.*, p. 286.
28. ↑ *Ibid.*
29. ↑ *Ibid.*
30. ↑ *Ibid.*, p. 287.
31. ↑ *Ibid.*, p. 291.
32. ↑ E. Jones, « Psychopathologie de l'angoisse », art. cit., p. 277.
33. ↑ *Ibid.*, p. 276.
34. ↑ S. Freud, « Sur la sexualité féminine », dans *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 225.
35. ↑ D. W. Winnicott, *La Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, 2000, p. 205-216. La thèse principale de Winnicott est la suivante : « La crainte clinique de l'effondrement est la crainte d'un effondrement qui a été déjà éprouvé », c'est la crainte d'une « angoisse disséquente ». Ce qui se signifie est une appréhension d'un retour à un « effondrement originnaire » dont le sujet a perdu la mémoire – mais qui perdure parce que cette crainte est diffuse.

LECTURE

Marie-José Latour

La poésie ça creuse, la psychanalyse aussi

Chers lecteurs,

Je souhaiterais contribuer à vous donner envie de lire, sans attendre, le dernier ouvrage de Pascal Quignard, *Compléments à la théorie sexuelle et sur l'amour*¹, paru au début de cette année 2024.

Ce tout dernier livre porte donc ce titre surprenant, très freudien et un peu docte, si on le rapporte par exemple au titre de celui qu'il publiait quelques semaines auparavant, *Les Heures heureuses*².

Lire un livre de Pascal Quignard, c'est, au minimum, la promesse de croiser ici ou là son rapport vivant à la psychanalyse, que ce soit par le biais de son expérience analytique ou celle de ses lectures, celle de Freud, Ferenczi, Lacan et bien d'autres.

Je n'évoquerai ici que quelques-uns de ces petits rochers comme ceux que l'on trouve dans les jardins de pierres au Japon. Le *karesansui* y est ce jardin sec où le ratissage soigné en formes droites ou ondulées de l'étendue de kaolin vient faire valoir l'insistance tant muette qu'obstinée des rochers présents. C'est là une des nombreuses références que Pascal Quignard partage avec Jacques Lacan.

Pour l'un comme pour l'autre, lire tient de ce ratissage autour des choses muettes permettant de réouvrir les questions et, une fois encore, s'atteler à l'énigme.

*

L'écrivain donne vie et chair à la lecture qu'il fait du psychanalyste, et le cite par exemple dans une des leçons du séminaire *La Logique du fantasme*. « De quoi parle le langage ? », interroge Lacan, pour aussitôt répondre : « Il parle du sexe dont l'acte sexuel représente le silence » (229).

Le psychanalyste, lui, n'aurait-il pas reconnu dans cette question-réponse de l'écrivain : « Une espèce sexuée peut-elle dire nous ? Non.

Jamais » (224), une déclinaison de sa célèbre formule « il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire » ?

Le sexe, le langage et le silence ne sont-ils pas la « motière » que l'écrivain, le psychanalyste et l'analysant partagent ?

Que l'écrivain convoque tout au long de ce livre magnifique

Tirésias shootant dans les deux qui s'accouplent,

l'homme sexuellement érigé qui tombe dans le puits de Lascaux,

Herô et Léandre qui jouissent ensemble dans l'instant ultime de la perte,

la curiosité de Psychè à l'endroit d'Érôs,

la « Bête à deux dos qui sans cesse détellent »

et les « deux sectionnés qui ne se recousent pas » (229),

Quignard sait dire, malgré l'inappropriation de la langue à la différence sexuelle, à quel point la sexuation, qui fait notre destin incomplet et énigmatique, est coriace et jusqu'où la sexualité nous dé-contenance.

« Là où est né Freud, il y avait aussi un forgeron » (218). Il fallait certainement cet augure-là pour que Freud rompe les solidarités anatomiques en 1905. À partir de ce moment-là, rappelle Quignard, « la coupure, la section, le *secare* de la sexualité s'enfonça plus profondément que jamais dans l'espèce » (240).

*

Quiconque a fait l'expérience de cette pratique de parole qu'est une psychanalyse a probablement une idée de ceci que « plus on emploie une langue avec passion, plus elle se fait insaisissable au fond du corps » (270).

Ainsi, l'étude des langues grecques et latines a conduit Pascal Quignard à privilégier les mots dont l'étymologie est restée introuvable dans l'histoire des langues. Quelque chose ne s' imagine pas et reste à l'état de fragment de murmure.

« *Sex*, en sanskrit *sastram*, signifie le couteau » (235), mais l'origine du mot *Érôs* reste inconnue. Ainsi, celui pour qui « toute étude est une joie » (8) sait également généreusement les partager, et l'étude et la joie !

Ainsi redonne-t-il au dernier mot de Freud dans *L'Interprétation des rêves* sur l'indestructibilité du désir, une ampleur renouvelée avec ces deux très courtes phrases : « Le désir est immarcescible. La pulsion est inéducable » (35). Ce qui ne fane pas est immarcescible.

Bien sûr, le langage est impuissant à rappeler ce qu'il n'a pu nommer. Aussi, pour évoquer ces expériences archéophiles, peut-on trouver à s'appuyer

sur ces signifiants que Lacan disait « passibêtes³ », les verbes. Naître, éjaculer, mourir, désirer, crier, parler, jouir, expirer, embrasser, séparer, pleurer, distinguer portent les houzures (encore un mot appris qui dit les croûtes que les sangliers laissent sur les arbres) de ce cri indomesticable, les résurgences de ce cri sans langue, les traces ténues de cette obstination inadressée, que Pascal Quignard ne cesse d'évoquer depuis qu'il écrit.

« Quelque chose ne parle pas chez l'humain : c'est d'origine » (296). Et c'est un commencement qui ne cesse pas.

*

Vous l'aurez compris, je pourrais ainsi aller à recopier nombre de phrases, de paragraphes et encore de pages entières, pour renouveler l'invitation à lire celui qui refuse d'aller au rapport, gardant ses forces pour prêter attention à ce qui se désassocie entre les pensées, pour distinguer l'animation du pur qui-vive de l'élan qui n'est pas une métaphore.

« Écrire, à la différence de parler, s'arrête sur la langue » (58). N'en va-t-il pas quelque peu de cette écriture-là dans une psychanalyse ? Si dans l'écriture littéraire, la grammaire produit ce décollement de la langue d'avec elle-même, dans la psychanalyse, pourrait-on compter plutôt sur le psychanalyste pour faire surgir ce qui du réel a été « silhouetté » par le langage ?

La poésie n'accompagne pas la psychanalyse. L'inverse, pas davantage. Elles sont plutôt de l'ordre de cette disparate qui, de s'atteler à l'énigme, creuse. Je tenais à saluer en Pascal Quignard celui qui met à ce geste autant d'élégance que d'ardeur.

Tarbes, le 20 avril 2024

1. ↑ P. Quignard, *Compléments à la théorie sexuelle et sur l'amour*, Paris, Le Seuil, 2024. Les numéros de page des citations extraites de cet ouvrage sont ici notés entre parenthèses.

2. ↑ P. Quignard, *Les Heures heureuses*, Paris, Albin Michel, 2023.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 27.

JOURNÉES NATIONALES DE L'EPFCL

Bruit et fureur de la pulsion de mort

Toulouse, 23 et 24 novembre 2024

**BRUIT
ET
FUREUR
DE LA PULSION
DE MORT**

23.24 NOV. 2024

Journées Nationales
de l'École de
Psychanalyse
des Forums du
Champ lacanien
France



Nicole Bousseyrroux et François Terral

Argument

Un au-delà

En inventant en 1920 la pulsion de mort ¹, Freud apporte au réel de la Grande Guerre une réponse, qu'il confie à Einstein, qui change radicalement sa conception de la psychanalyse – pas décisif pour inférer l'impossible, soit le réel, *trou* au cœur des choses humaines. Qu'est-ce qui pousse Freud à postuler un au-delà au principe de plaisir ? Une question clinique : d'où vient ce qui se répète dans les névroses traumatiques, la réaction thérapeutique négative, les névroses de guerre ? Et puis l'observation du jeu de son petit-fils qui, âgé d'un an et demi, n'a de cesse de jeter au loin, *fort*, un petit objet. Par sa relecture de ce jeu qui, à partir de l'efficace de l'opposition des phonèmes *fort* et *da*, amène le sujet à réitérer l'expérience de la perte, Lacan montre que, dans la contrainte de répétition, il y va des effets de l'ordre symbolique et d'une mise en jeu de l'objet *a*, cause du désir. De là s'éclaire le fin mot du propos freudien s'agissant de pulsion de mort, soit pour l'être parlant « ce qui, *dans la vie*, peut préférer la mort ² ». S'orientant de la rigueur de Freud face à ce qui s'imposait dans sa clinique, Lacan le suit, non sans s'en écarter quand Freud glisse à conjoindre dans le masochisme la jouissance sexuelle et la mort ³.

Pulsion de mort - principe de jouissance

Nous répétons le même détour pour toujours revenir à l'inanimé : « absurde extrapolation métaphysique ⁴ », qui pour d'aucuns fit scandale. Dans *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan ose mettre Freud sur le même plan que Sade, métaphysicien du meurtre qui fait dire au pape Pie VI : la nature veut l'anéantissement, elle en jouit ⁵. « Toujours la nouveauté sera la condition de la jouissance ⁶ », écrit Freud. La pulsion de mort est une « sublimation créationniste ⁷ », interprète Lacan. Ainsi, ce que Freud nomme « principe de Nirvâna », Lacan l'appelle « principe de jouissance ⁸ ». Ce principe lui permet de dépasser le dualisme pulsionnel freudien et de

rendre compte de la complexité des rapports du sujet à cette part d'absolue obscurité qui, dans son désir, le hante. De la jouissance, Lacan marquera d'abord l'hétérogénéité d'avec le langage pour ensuite, à partir du séminaire *Encore*, les homogénéiser. Que le langage soit appareil de jouissance donne à la pulsion de mort une tout autre portée.

Bruit et fureur dans la clinique

Qu'entendons-nous du bruit de la pulsion de mort dans notre clinique des névroses, des psychoses et des addictions en tout genre ? Qu'en réverbère le malaise contemporain ? Qu'avons-nous à apprendre de la peur de la mort et de la demande de mort dans notre société en instance de légiférer sur *l'aide à mourir* ? La pulsion de mort labouree, cultive le champ lacanien de la jouissance. Soulevant des enjeux éminemment politiques, elle explose entre les hommes, qui n'ont pas attendu l'apparition de la science moderne ni celle du capitalisme comme discours pour *s'exploiter, se martyriser, se tuer*⁹, jusqu'à finir par ruiner la planète... par-dessus le marché ! « La science [disait Lacan] est liée à ce qu'on appelle spécialement pulsion de mort¹⁰ », et flagrant est le constat de ses effets de réification et de décrédibilisation de toute forme de prise de parole singulière, dans le social, le soin, l'éducation, les médias, l'art. L'effort de l'Éros éternel que Freud appelait de ses vœux face à la pulsion de mort reste-t-il à produire ? Sommes-nous à cet égard dans un temps dépassé ? Il est urgent ici de reposer la question des responsabilités de l'analyste.

Les raisons du vacarme

La pulsion de mort n'est pas que silence de mort, elle fait le bruit et la fureur du langage et de *lalangue* que nous habitons et qui nous affectent. William Faulkner, par son art d'écrire le malheur qui peut nous pousser à retourner à l'inhumain de la horde, nous l'a fait entendre dans son roman *The Sound and the Fury*¹¹, qui prend au piège de la lettre cette phrase de Macbeth : « La vie est [...] une histoire contée par un idiot, pleine de fureur et de bruit et qui ne veut rien dire¹². » Et si ce *plein de bruit et de fureur*, c'était la vie même !? Nous interrogerons lors de nos Journées nationales les raisons de ce vacarme.

-
1. [↑](#) S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, dans *Œuvres complètes, XV*, Paris, Puf, 2006.
 2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 124.
 3. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 19 février 1974.
 4. [↑](#) J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 28 février 1962.
 5. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 251.
 6. [↑](#) S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir, op. cit.*, p. 307.
 7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 251.
 8. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 12 mars 1974.
 9. [↑](#) S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929, Paris, Puf, 1989, p. 65.
 10. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.
 11. [↑](#) W. Faulkner, *Le Bruit et la Fureur*, Paris, Gallimard, 1972.
 12. [↑](#) W. Shakespeare, *Macbeth*, dans *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 1005.

Préludes

Rosa Guitart-Pont

Antonymies et antinomies de la pulsion de mort

La guerre en Ukraine et la guerre à Gaza témoignent du bruit et de la fureur destructrice propres à la pulsion de mort. Mais il y a aussi des manifestations plus silencieuses de cette pulsion. Freud l'associait au principe de nirvana, qui évoque plutôt la recherche de la paix. Associée donc tantôt à la guerre, tantôt à la paix, bruyante ou silencieuse, se manifestant par diverses formes de sadisme ou de masochisme, assimilée tantôt à la répétition de situations douloureuses, tantôt à une tendance de retour à l'inanimé, la pulsion de mort ne cesse de poser question, depuis son introduction en 1920. Rejetée par les uns, problématisée par les autres, cette pulsion se décline en effet sous des aspects antonymiques fort déroutants.

On essaye d'en rendre compte en disant, entre autres, que le sadisme est un retournement de ce masochisme primordial qui consiste à se faire l'objet du désir de l'Autre dans le fantasme fondamental, ce qui équivaut à une sorte d'anéantissement. On avance également que le principe de Nirvana – censé permettre une vie pacifiée – n'est au fond que la mort du désir, le désir étant ici entendu comme l'antonyme de la paix. Mais au-delà des diverses antonymies, il y a une antinomie radicale à laquelle Freud fait allusion en disant : « Nous savons tous par expérience que le plaisir le plus intense auquel nous puissions atteindre, celui que nous procure l'acte sexuel, coïncide avec l'extinction momentanée d'une excitation à haute tension ¹. » Curieusement, même si elle a été pointée par Freud, cette coïncidence antinomique entre le comble du plaisir et son extinction semble justifier davantage la conception moniste de la pulsion avancée par Lacan que la conception binaire de Freud. Pour Lacan, en effet, « toute pulsion est virtuellement pulsion de mort ² ». Est-ce d'ailleurs un hasard si on désigne l'orgasme comme la petite mort ? Freud, en revanche, tient à marquer une différence entre les pulsions sexuelles – assimilées aux pulsions de vie – et la pulsion de mort. Constatant néanmoins l'intrication des deux sortes de

pulsions, il précise : « [...] il semble [...] que le principe du plaisir soit au service des instincts de mort ³. »

Malgré leur opposition binaire/moniste, Freud et Lacan assimilent, tous les deux, la pulsion de mort à un au-delà du principe de plaisir. Mais ils n'en rendent pas compte de la même façon. Ayant probablement en tête l'évolutionnisme darwinien, Freud émet l'hypothèse que la pulsion de mort serait la réminiscence d'une tendance primitive de l'organisme à retourner à son état premier : l'inanimé. Cette tendance serait biologiquement antérieure au principe de plaisir. De son côté, Lacan définit la pulsion de mort comme l'effet de l'aliénation du sujet au langage, avec la perte symbolique que cela implique. Cela ne l'empêche pas pour autant d'évoquer également le manque réel, qui est, selon lui, ce que l'humain perd de sa part de vivant à se reproduire par la voie sexuée ⁴. Ces pertes, toujours difficiles à assumer, font rêver d'une jouissance absolue qui serait au-delà du principe de plaisir. Et pourquoi au-delà, sinon parce que la coïncidence antinomique entre le comble du plaisir et son extinction marque les limites inhérentes au plaisir. La jouissance dont parle Lacan n'est donc, en fin de compte, que le refus des limites, qu'elles soient imposées par l'organisme ou par le langage. Autant dire que cette jouissance de rêve, aussi infinie que contraire à la vie, ne peut être qu'assimilée à la pulsion de mort. Cela nous confronte à une autre antinomie. Basiquement, la pulsion de mort est inhérente à toute pulsion, en tant qu'elle en marque les limites par son extinction. Mais, assimilée à la jouissance, la pulsion de mort devient un refus des incontournables limites.

1. ↑ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, version numérique mise en ligne par G. Paquet, p. 56.

2. ↑ J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 848.

3. ↑ *Ibid.*, p. 57.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 186.

Préludes

Nicole Bousseyrroux

« La mort est du domaine de la foi », tonitrua Lacan à Louvain en 1972 ¹. « Si vous n’y croyiez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez ? Si on n’était pas solidement appuyé sur cette certitude que ça finira, est-ce que vous pourriez supporter cette histoire ? Néanmoins, ce n’est qu’un acte de foi ! » L’horreur, ce serait que l’existence rejaillisse toujours d’elle-même, comme en témoigne le rêve, rapporté par Lacan d’une de ses analysantes, d’une infinité de vies se succédant à elles-mêmes sans fin possible. Cette condition ressentie d’une renaissance intarissable est au fond de la douleur d’exister qu’entretient, nous dit Sade, « l’affreuse routine de la nature ² » et que le crime a la fonction de rompre.

C’est là que Lacan, pour réévaluer l’invention par Freud de la pulsion de mort, met ce dernier à la question avec Sade. Il se réfère à la *Dissertation du pape Pie VI sur le meurtre* dans laquelle Sade fait dire au pape que pour mieux satisfaire la nature il faudrait s’attaquer à la régénération du cadavre que nous enterrons : « Le meurtre n’ôte que la première vie à l’individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde pour être encore plus utile à la nature, car c’est l’anéantissement qu’elle veut ³. » Lacan met ici sur le même plan la dissertation du pape Pie VI et la découverte par Freud de la pulsion de mort. Les deux conceptions lui paraissent tout aussi suspectes l’une que l’autre, mais il prend cependant très au sérieux l’élucubration de Sade sur la seconde mort qui, après la mort physique, est censée interrompre la régénération automatique par la nature des particules élémentaires de notre corps se décomposant. Car la pulsion de mort, loin d’être le retour à l’inanimé où Freud la situe, est fondamentalement une pulsion d’anéantissement, « une volonté de destruction directe ⁴ » qu’accomplit le vœu sadien que les éléments décomposés de notre corps soient anéantis, pour ne pas s’assembler de nouveau.

Le noir désir sadien est ce quelque chose qui veut l’anéantissement. Anéantissement que Sade attribue à la nature en tant que sujet supposé

jouir de la destruction, au-delà de la putréfaction. La nature ne crée pas. Ce sont les vices et les crimes qui créent. D'où la nécessité du vice et du crime. C'est là qu'on atteint le point d'abîme de la Chose. Si pour Sade c'est le lieu du mal, pour Freud c'est ce qui de l'humain échappe et pour Lacan c'est la jouissance. Plus encore, ce point d'abîme nous ramène à « la nécessité d'un point de création *ex-nihilo* dont naît ce qui est historique dans la pulsion ⁵ » et qui est « à l'origine de la chaîne signifiante ⁶ ». D'où l'affirmation de Lacan : la pulsion de mort est une « sublimation créationniste ⁷ ». Celui-ci considère en effet que la pulsion de mort est inhérente à ce qui fonde le signifiant et l'ordre symbolique, à savoir que le symbolique se crée à partir d'un trou : le trou de *das Ding* d'où le signifiant, la jouissance du signifiant, sort.

C'est dans son texte « Kant avec Sade » que Lacan explique en quoi le fantasme sadien est en prise directe avec la volonté de jouissance, qui est l'opérateur fantasmatique de la pulsion de mort.

Si la mort est un acte de foi, la pulsion de mort va contre la vie et peut-être même contre la mort : elle vise son au-delà et peut générer le passage à l'acte, jusqu'à celui qui réussit : le suicide. Lacan, parlant de la douleur d'exister ⁸ pour ceux qui ont foi au Bouddha, rappelle qu'il y a pire que les tourments de l'enfer : ce serait de penser notre vie quotidienne comme devant être éternelle, comme une douleur qui ne connaîtrait pas de fin. La pulsion de mort veut la disparition sans fin indéfiniment reculée du sujet que, chez le mélancolique, l'objet *a* éternise.

-
1. ↑ J. Lacan, « Conférence de Louvain », *La Cause du désir*, n° 96, Paris, Navarin, 2017, p. 11.
 2. ↑ J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 776.
 3. ↑ D. A. F. de Sade, *Dissertation du pape Pie VI sur le meurtre*, présentation et notes d'É. Marty, Paris, Éditions Manucius, 2011, p. 30.
 4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 251.
 5. ↑ *Ibid.*, p. 252.
 6. ↑ *Ibid.*, p. 253.
 7. ↑ *Ibid.*, p. 252.
 8. ↑ J. Lacan, « Kant avec Sade », art. cit., p. 777.

FRAGMENT

Un peu de gymnastique

Mon dernier séminaire – ou appelez-le comme vous voudrez, mais ce n'est pas le dernier puisque le dernier est celui que je suis en train de finir – mon dernier séminaire donc, celui d'avant, s'appelait : *D'un discours qui ne serait pas du semblant*.

J'ai passé mon année à démontrer que c'est un discours tout à fait exclu. Il n'y a aucun discours possible qui ne serait pas du semblant.

Ça c'est du semblant, hein ?

Bon, alors c'est tout à fait admissible à un certain niveau que le psychanalyste fasse semblant, comme s'il était là pour que les choses marchent sur le plan du sexuel. L'ennuyeux c'est qu'il finit par le croire, et alors ça le fige lui-même, complètement.

C'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, il en devient imbécile.

Je crois qu'il était, à une certaine date, nécessaire – pour lui permettre de faire un peu de gymnastique, pour, dans une expérience telle qu'elle est instituée, qu'il puisse y faire quelque pas de plus – qu'il fallait au moins lui rappeler ce qu'il fait : à savoir, malgré tout, que c'est de faire parler quelqu'un en lui expliquant comment il faut faire, c'est-à-dire pas n'importe quoi. Lui expliquer la règle : dire à une personne comment il faut qu'elle parle... Et que ça arrive à donner quelque chose, qu'il s'agit de comprendre pourquoi quelque chose qui se fait avec cet appareil que j'appelle le signifiant, ça peut avoir des effets.

J. Lacan, « Du discours psychanalytique », 1972,
dans *En Italie Lacan*,
Milan, La Salamandra, 1978, p. 41

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 : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 3,95 € – 2 ou 3 exemplaires : 5,36 € – 4 ou 5 exemplaires : 6,91 €

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