

sommaire du n° 180, octobre 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i> Séance du 10 mars 1971	
Christelle Suc, Topos-logis	8
Michel Bousseyroux, Lacan <i>sinéophile</i> . Réponse à un chinoisier	13
■ Le certain du sexe	
Brigitte Hatat, D'un sexe à l'autre ?	24
Marie Selin, Des incertitudes du sexe	32
■ Trouble\$	
Vanessa Brassier, <i>Aphanisis (2/2)</i> . L' <i>aphanisis</i> selon Lacan	40
David Frank Allen, Le trait lunaire	52
■ Journées nationales de l'EPFCL	
<i>Bruit et fureur de la pulsion de mort</i> Toulouse, 23 et 24 novembre 2024	
Colette Soler, Pulsion de mort reconvertie	58
Bernard Nominé, Guerre, paix et pulsion de mort	71
<i>Prélude</i>	
Nicolas Bendrihen, Ce qui ne prend pas soin	83
■ Entre-champs	
Anne Castelbou Branaa, Les corps habillés de Véronique Leroy, créatrice de vêtements	87
■ Brèves	
Zehra Eryörük, Une option éthique À propos de la réédition de <i>La Psychanalyse, pas la pensée unique</i>	90
Laurence Mazza-Poutet, Réflexions à propos de la réédition de <i>La Psychanalyse, pas la pensée unique</i>	92
Dominique Touchon Fingermann, Psychanalyse, temps zéro À propos d' <i>Un silence pour appui, Anacrouse de l'analyste</i> , de Michel Bousseyroux	94
■ Fragments	
Une affirmation désespérée de la vie	97
Un accomplissement de la vie	98

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

Quelques degrés zéros de l'inanimé

Où il s'agit de tenter de retrouver l'impossible : la présence pleine d'origine, boucher le trou... or le désir ne s'engendre que de cette perte originelle.

Elle [la mort], [...] est cette affirmation désespérée de la vie qui est la forme la plus pure où nous reconnaissons l'instinct de mort ¹.

Je vous propose au regard de notre thème des prochaines journées – les 23 et 24 novembre à Toulouse – de faire un tour du côté de la littérature ; Raymond Queneau, *Le Dimanche de la vie*, et Henri de Montherlant, *Les Célibataires* en seront le fil.

S'agit-il de la pulsion de mort ? Ou bien de ce que nous appelons le côté mortel de l'être sexué, comme conséquence de la soustraction de l'objet *a*, donnant accès à la parole ? Ou bien encore... L'homme ne se veut pas du bien, nous dit Freud, il peut être même, à l'occasion, le meurtrier de lui-même.

Le dimanche de la vie nivelle tout et éloigne ce qui est mauvais, nous indique Hegel dans son *Esthétique*, celui de Queneau ne nous dit pas autre chose, sur un ton plus burlesque, voire mélancolique, où Valentin Brû « dort debout », tente de capter les heures qui passent, où, contemplatif et flou, il semble flotter au gré du vent de ses rencontres. Tout se vaut, et donc rien ne vaut ; rien n'a d'importance. Il ne lui reste que « la vacuité du temps ». Il l'incarne, « écrasé par le poids des mots et des images ». Ne plus penser à rien ou bien toujours à la même chose : « Ça élève l'âme. » Valentin veut atteindre un certain degré d'abnégation et pour ce faire s'attache à faire les tâches les plus « emmerdantes », « prétextant de son inutilité complète, afin de ne pas se mettre en valeur ». Mais le hic, c'est qu'il y prend plaisir, à ces corvées, donc pas de mérite, et il pense alors « n'avoir même pas fait un pas vers la sanctification ² ». Désaffectation totale exigée !

Lacan dans *Encore* fait critique de l'absolu qui fait de nous des abrutis : « C'est *dit-manche* – le dimanche de la vie, comme dit Queneau, non sans du même coup en révéler l'être d'abrutissement ³. » Le manche c'est parole. Mieux vaut rien que l'insatisfaction du désir, son éternisation. « Rappelons-nous ici la dérision d'un tel savoir (absolu) qu'a pu forger l'humour d'un Queneau, [...], soit son "dimanche de la vie", ou l'avènement du fainéant et du vaurien, montrant dans une paresse absolue le savoir propre à satisfaire l'animal ⁴ ? » C'est le règne du ne rien faire, du néant. D'un sujet qui se dérobe à son désir, se reparaissant derrière sa médiocrité. Il est plutôt question ici de jouissance absolue.

Partons du côté de Montherlant et son récit *Les Célibataires* ⁵ qui nous emporte en 1934, dans la vie pitoyable de laisser-aller de deux vieux célibataires aristocrates, des cousins, qui à la mort de la mère de l'un deux, qui subvenait à leurs besoins pauvrement, se retrouvent dans un dénuement total, conscients, mais s'abandonnant à leur sort, à leur misère affective et financière inexorablement. Ils ne font strictement rien, se mettent hors jeu du désir, de l'existence, de la vie. Ils attendent que quelque chose se passe sans qu'ils ne fassent rien. Ils jouent sur la pire : ne plus être responsable, ne plus vouloir.

« [...] M. de Coantré aurait pu très bien avoir une vie normale, digne, et satisfaite ; il eût suffi qu'il consentît au petit effort de tenir sa place ; ce qu'il payait aujourd'hui, c'était peu de chose et c'était tout : c'était de s'être négligé, c'était ce que nous appellerons, en un français douteux mais qui se fait comprendre, la *boule de neige de la non contrainte* ; mères, prenez-en de la graine pour vos fils ⁶. » Exil du monde, et de la rencontre sexuée ou non, avec l'autre.

Et l'on ne s'étonnera pas du suicide de Montherlant le 21 septembre 1972 (sa naissance et sa mort), le jour de l'équinoxe de septembre : « Quand le jour est égal à la nuit, que le oui est égal au non, qu'il est indifférent que le oui ou le non l'emporte ⁷. » Un Montherlant qui s'est gardé de l'Autre sexe, un vrai célibataire.

Le désir ici est suspendu, figé, dans une fixité inébranlable pour le sujet ; il n'y est pas, il s'est absenté. Comme une mort attendue. Le sujet, si je peux dire, « dé-suis ». Attend-il un quelqu'un qui le réveille et l'entraîne ? Comme ce que l'on nomme « le café suspendu », offert à l'inconnu(e), qui attend celui ou celle qui viendra le boire et ainsi l'intégrer à la communauté du monde des vivants « apparolés » ?

À découvrir dans ce *Mensuel*, un texte inédit de Colette Soler en date de février 2002, prononcé à Rennes, qui, suivant pas à pas les élaborations

de Lacan, nous fait apercevoir, finement articulé, comment de la pulsion de mort, on passe à l'instance de la mort, à l'instinct de mort – soient les prémices – pour arriver à la vie : déclarer son existence !

Josée Mattei

-
1. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 320.
 2. [↑](#) R. Queneau, *Le Dimanche de la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1952, p. 160, 174, 228 et 233.
 3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 96-97.
 4. [↑](#) J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 331.
 5. [↑](#) H. de Montherlant, *Les Célibataires* (1934), Paris, Gallimard, 1961.
 6. [↑](#) *Ibid.*, p. 193.
 7. [↑](#) H. de Montherlant, « Équinoxe de septembre », dans *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1963, p. 806.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan

D'un discours qui ne serait pas du semblant

Séance du 10 mars 1971

Suis-je, suis-je présent quand je vous parle ? Il faudrait que la chose à propos de quoi je m'adresse à vous fût là. Or, c'est assez de dire que la chose ne puisse s'écrire que *l'achose*, comme je viens de l'écrire au tableau, ce qui veut dire qu'elle est absente là où elle tient sa place. Ou, plus exactement, que, une fois ôté, l'objet petit *a* qui tient cette place n'y laisse, à cette place, que l'acte sexuel tel que je l'accentue, c'est-à-dire la castration.

J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII*,
D'un discours qui ne serait pas du semblant,
Paris, Le Seuil, 2006, leçon du 10 mars 1971, p. 77.

Christelle Suc

Topos-logis *

Lacan ouvre cette séance en écrivant au tableau l'achose avec un « l » apostrophe. Précédemment, sur le même tableau, il avait écrit « D'un discours qui ne serait pas du semblant » pour ouvrir son séminaire. Cette séance a été intitulée « L'écrit et la parole », le sillon suivi est celui-là.

C'est ce chemin qu'il fraye. Promenons-nous sur le littoral lacanien. J'ai essayé de suivre ce chapitre à la lettre, donc à la structure, en filant les petites lettres, car il me semble que c'est ce dont il s'agit, et en prenant comme point celui de *l'achose*.

L'achose ne s'entend pas quand on la dit, il faut l'écrire, c'est l'orthographe qui tranche entre la chose et *l'achose*. Dans le séminaire suivant, *Le Savoir du psychanalyste*, Lacan écrira *l'achose* avec un « h » pour que l'on puisse entendre la *Hachose* et pour faire résonner l'objet petit *a*.

L'achose, apostrophée, fait son apparition pour la première fois dans cette leçon de mars 1971 et contraste avec la chose freudienne, le *das Ding* désignant chez Freud la place laissée par le tout premier objet perdu.

Je cite Lacan introduisant la séance ainsi : « Suis-je, suis-je présent quand je vous parle ? Il faudrait que la chose à propos de quoi je m'adresse à vous fût là. Or, c'est assez de dire que la chose ne puisse s'écrire que *l'achose* [...] ce qui veut dire qu'elle est absente là où elle tient sa place » (p. 77). Dans *a-chose*, le *a* devient privatif, la chose devient aucune chose. Passage du manque freudien à la perte lacanienne, de structure. Dans *a-chose*, résonne l'objet petit *a* ; « une fois ôté – nous dit Lacan –, l'objet petit *a* qui tient cette place n'y laisse, à cette place, que l'acte sexuel tel que je l'accentue, c'est à dire la castration » (p. 77). Ôté, il vient en place d'agent dans la structure du discours de l'analyste auquel il se réfère.

L'achose est donc désignée qu'en tant qu'éclipsée : *a*-bsence, réel qui ne dit pas son nom. Le statut *a*-bsent de la chose ne la fait pas représentée par un signifiant. Le mot ne représente pas la chose, le mot s'articule à un

mot. Donc, pas de mot pour la dire, elle n'est pas à dire, elle est *a-dire*, pas d'image pour la représenter : « Il y a trou au niveau de *l'achose* » (p. 78). C'est « ce qui là concerne la castration » (p. 77). Un trou n'est pas représentable et ne peut pas se nommer. Comment l'approcher ? C'est ce qu'indique Lacan, *l'achose*, le trou, le réel, « ça ne se montre pas, ça se démontre » (p. 79). En faire une démonstration donc, une démonstration logique qui n'en passe pas par du sens et de l'image, par de la représentation, mais au contraire s'en passe. Pour cela, Lacan va avancer sur la question de l'écrit et de la topologie, car, précise-t-il, « pas de topologie sans écriture » (p. 81).

Avant son sens mathématique, la topologie voulait dire la connaissance des lieux. D'où mon titre « Topos-logis », aussi en écho au « Oh là là » (p. 77) de Lacan qui se réfère à la castration. Le *topos* est un lieu mais aussi le thème d'un discours, le logis c'est la demeure, mais logis vient de *logos* : discours. On baigne donc dans la parole et le signifiant, nous voilà dans la troisième *demansion* !

Alors ? Quelle dimension – sans t –, quelle demeure où gît *l'achose* dans la topolo-gît ? La demeure de *l'achose* n'est pas celle de la parole et de la vérité. Lacan revient sur son concept de la parole pleine. Dans sa conception de départ, la parole refoulée était amenée à faire retour dans la parole pleine, dans laquelle l'Autre était alors théorisé comme participant à la production de la vérité. Donc, la vérité pouvait être retrouvée à partir de la conception de l'inconscient freudien, inconscient vérité, qui se déchiffre par la parole. Je cite « Fonction et champ de la parole » : « L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée, le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs ¹. »

« Moi, la vérité je parle ² », c'est par le « je » que je dis la vérité ; mirage de la vérité qui ne peut être que mi-dite et qui est menteuse. Dans cette séance, Lacan renverse alors sa parole pleine : pas d'intersubjectivité. La fonction de la parole pleine, c'est de remplir, dit-il – pléonasme ! Elle remplit la bouche de signifiants, tonneau percé du sens. Remplir implique, de fait, un vide, un creux, un trou. Avec le plein : bouchon du vide. C'est ce qu'indique Lacan : « On ne parle jamais que d'autre chose pour parler de *l'achose* » (p. 78) ; et dans les *Écrits* : « La chose parle d'elle-même ³. »

« La parole dépasse toujours le parleur, poursuit-il, le parleur est un parlé ! » (p. 78). C'est ce qu'il martèle dans son enseignement, par exemple dans *Télévision* avec « l'inconscient, ça parle ⁴ », ce pas-je « qui parle en moi ». Donc la vérité, le signifiant avec le « je », *l'achose* avec le « pas-je ».

Plus tard, il le formulera comme un « savoir sans sujet ». *L'achose* reste étrangère au sujet.

Il le dit, ici, d'une autre manière avec « Votre être-là n'est pas plus probant que le mien » (p. 78), « mange ton *Dasein* » (p. 77) ; ou « la seule façon d'être-là n'a lieu qu'à se mettre entre parenthèses » (p. 78), il n'y a d'être-là que dans le discours. La tache rétinienne fait un trou dans le visible, mais l'œil n'y voit pas son être-là ! « Pas fou cet œil » (p. 78) ! Pas de statut ontologique de l'inconscient. Ce que Lacan indique, c'est que l'être comme la vérité ne sont l'affaire que du signifiant.

Donc, on peut toujours baratiner, jaspiner, tout est jaspisable mais tient au jaspineur, on ne fait d'ailleurs que cela, parler, mais si *l'achose* ne relève pas du symbolique, puisque ce n'est pas au lieu du « je » qu'elle se situe, il faut convoquer un autre registre que celui du signifiant. Or, « l'inconscient est structuré comme un langage », la structure, oblitérée, a des propriétés et des limites. Dans le langage courant, on pourrait dire : c'est comme ça « que c'est foutu », l'équivoque de cette expression dit dans un même temps la structure et le raté. Avec le trou, il y a l'impossible à savoir, mais par le bord quelque chose peut se cerner. Approchons de la carte que Lacan souhaite abattre à cette séance : celle de l'écrit.

L'écrit est appelé parce qu'il y a le reste insaisissable dans et par la parole. Avec l'écrit, faire ce que la parole ne peut pas faire. De l'écrit, mais dont « il faut user d'une façon très précise », précise Lacan (p. 79). C'est en usant de cette façon très précise de l'écrit que ce dernier a permis de cerner que le parleur est parlé. « D'où s'en aperçoit-on ? [que le parleur est un parlé] » : de l'écrit qui démontre. De ses *Écrits* : « Ce qu'il y a de certain, c'est que parler de *l'achose*, comme elle est là, eh bien, cela devrait déjà, à soi tout seul, vous éclairer sur ceci que j'ai dû prendre pour appareil [...] le support de l'écrit, sous la forme du graphe » (p. 80). Le graphe est, avec les quatre discours, la chose qu'il montrait pour démontrer. L'écrit donc comme support. La formalisation, hors mot, suppose l'écrit. J'ai repris mon petit dictionnaire historique d'Alain Rey, que j'aime beaucoup, et qui a donné précédemment les définitions que j'ai avancées.

L'écrit est une inscription et vient du verbe écrire qui, avec une racine indo-européenne, veut dire entailler, couper. L'écrit comme une incision, voilà de quoi dégonfler le plein de la parole, et couper le sens, les *jaspî-âneries*. L'écrit des graphes se remarque immédiatement à se détacher du texte, c'est-à-dire de l'écriture alphabétique. Le graphe montre, pour reprendre le mot de Lacan, les circuits, les lignes, les croisements... L'écrit de Lacan, ce n'est pas la sémantique, la combinaison de lettres qui

produisent du sens, il est graphique, hors son et hors sens, idéographique, dira Lacan, à partir du chinois.

Pour cerner ce dont il s'agit dans l'écrit, il fait référence à l'histoire de l'écriture et à la science des petites lettres, purs symboles qui n'ont pas de sens. Ces petites lettres, ces symboles ont quand même amené les hommes à décrocher la Lune à partir d'une formule, « pur écrit » (p. 84) ! Pur écrit, c'est-à-dire des lettres, hors sens, vides de sens. Une lettre toute simple, c'est le comble de l'écrit (p. 82), tout comme le triangle dans cette leçon ou le petit carré ailleurs. L'écriture n'est pas à lire et « l'écrit ça n'est pas à comprendre », dira-t-il dans *Encore*.

On retrouve chez Lacan ce petites lettres dans les discours, le graphe : a, A, S barré, etc., « indication de la petite lettre », mais dont les sens, précise-t-il, « ne sont pas libres d'un grand écart » (p. 80-81)... Grand écart du sens car il a pris soin de les « justifier » et le dit avec assez d'humour. Ce graphe pose une petite difficulté. De quoi ? D'interprétation, ajoute-t-il. Pas d'accès d'emblée à ce dont il s'agit, c'est opaque au sens, contrairement à une phrase par exemple, le coup d'œil ne suffit pas, pas de déchiffrage, il faut l'interpréter, car le graphe, justement, ne s'impose pas au discours. Lacan dit interpréter, c'est, peut-être, une référence à l'interprétation, l'acte analytique, et ça n'est justement pas du côté du sens.

Pour appuyer son propos, il fait référence à Aristote (p. 81) et au syllogisme, où les lettres se substituent aux mots. Mettre les lettres A et B permet de vider le signifiant – plus de sens, reste la logique des articulations qui ne garde que les connexions logiques. A et B indiquent dès lors des places vides de signifiant. S'abstraire du sens, s'écarter de la dimension de la parole, car le propre des lettres permet d'éliider le registre de la sémantique en y faisant un trou, le symbole est disjoint de la vérité. Par l'écrit, pointer la différence entre savoir et vérité aussi bien que leur confluence ?

L'achose, désert de la chose, béance. Lacan parle dans cette séance de la castration. Donc « ôté l'objet petit a reste la castration », le rapport sexuel est impossible à écrire. Alors, ironise Lacan, on peut toujours l'imaginer, c'est-à-dire faire de la science-fiction, soit une invention futuriste, mais la science-fiction est aussi la *fixion* de la science, c'est-à-dire son fantasme. Avec la science, pas de trou dans le savoir.

En se référant à la castration, Lacan indique à nouveau l'irréductible de la division. L'inconscient est un effet du langage. Il n'y a pas de deux du rapport sexuel, le rapport sexuel ne s'écrit pas. « Il n'y a pas de rapport sexuel, sous-entendu : formulable dans la structure ⁵. » « Il faut l'écrire. » Si vous ne pouvez pas l'écrire, il n'y a pas de rapport : « Si vous êtes pas

foutus de l'écrire, il n'y a pas de rapport ⁶. » Pas de rapport si ce n'est dans la parole elle-même : « Le rapport sexuel c'est la parole elle-même » (p. 83). Le discours fait rapport en faisant entrer le signifiant phallus, phallus pur semblant.

Mais, dans cette séance, il revient sur le signifiant phallus : petit phi et grand phi. Le signifiant même de cette béance est le phallus, le Φ qu'il reprendra dans ce même séminaire : « Ce qui caractérise le phallus ce n'est pas d'être signifiant du manque comme certains ont cru pouvoir entendre certaines de mes paroles mais d'être assurément ce dont ne sort aucune parole » (p. 170). Le phallus n'est plus considéré comme le signifiant du désir, c'est-à-dire de l'être et de l'avoir, ce qui s'écrit $-\phi$, mais introduit la dimension de la jouissance.

La parole et l'écrit ne sont pas du même registre, la parole relève du signifiant, l'écrit de la lettre, concept que Lacan dépliera dans « Lituraterre » en mai 1971. Du fait de la castration, il y a un impossible à écrire, la lettre littérale se fera littorale entre S et R, entre le savoir et la jouissance.

Cette séance inaugure déjà le passage du *Dasein* au *das Ein* : y a d'Un.

* ↑ Commentaire de la première moitié de la leçon V du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 77-89, à Paris, le 16 mai 2024.

1. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 259.

2. ↑ J. Lacan, « La chose freudienne », dans *Écrits, op. cit.*, p. 409.

3. ↑ *Ibid.*, p. 408.

4. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 511.

5. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 413.

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

Michel Bousseyroux

Lacan *sinéophile*. Réponse à un chinoiseur *

Je remercie Christelle Suc, notre AE en fonction, que je salue pour ce qu'à ce titre elle se risque à dire ici et ailleurs dans notre école, de nous avoir si bien amenés à porter notre attention sur l'*achose* lacanienne.

Pour ma part, je vais mettre le focus sur l'écriture chinoise, dont les caractères que Lacan dessinait au tableau parsèment les pages de ce *Séminaire XVIII* que nous étudions. Il est même arrivé une fois qu'il écrive en sinogrammes une phrase entière de Mencius. Ce n'était pas pour faire joli – Lacan n'était pas calligraphe. Ni pour faire le malin qui s'y connaît en langues. Alors pourquoi ? Pourquoi écrire du chinois de-ci de-là dans ce séminaire ? Pourquoi Lacan a-t-il passé tant de temps, quatre ans à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco) et quatre avec François Cheng, à étudier et apprendre le chinois ? Je vais essayer de problématiser la question. Il y a deux problèmes. Un : quel rapport y a-t-il, dans l'analyse et pour l'analyste, entre la parole et l'écrit, entre le signifiant et la lettre ? Deux : qu'est-ce que Lacan cherche, pour y répondre, dans l'écriture chinoise ?

Je dirai d'abord que le Lacan du *Séminaire XVIII* est un Lacan *sinéophile*, que j'écris avec un *s*, un Lacan qui aime le chinois, un Lacan qui aime le *sinus*, la courbure du signifiant et le pli de la lettre que font ses caractères. Pour la suivre, cette courbure, je vais sortir des clous du commentaire ligne à ligne et me focaliser sur une question : *pourquoi Lacan récusait-il Derrida ? Pourquoi contre ce qui « s'affiche d'un slogan de promotion de l'écrit¹ »* (ainsi épingle-t-il Derrida dans « Lituraterre ») *Lacan pose-t-il que l'écriture n'est pas première et qu'il n'y a pas de primauté de la lettre au regard du signifiant ?* Car il est clair pour moi que tout ce que Lacan articule de la lettre dans son rapport au signifiant et de l'écrit dans son rapport à la parole, dans ce séminaire et en particulier dans cette leçon V, trouve son point de capiton dans la leçon VII du 12 mai 1971 sur « Lituraterre », où il affirme que rien ne permet d'affecter la lettre « d'une primarité au regard

du signifiant ² ». L'étonnant est que pour le dire Lacan soit passé par le chinois, par son écriture, puisqu'il en écrit des caractères au tableau.

Primauté de la lettre ?

Position de Lacan, de 1961 à 1971

Pourtant, Lacan n'a pas toujours soutenu cette position sur la non-primauté de la lettre au regard du signifiant, puisque, dans un premier temps, quand il définit le trait unaire dans la leçon du 20 décembre 1961 du séminaire *L'Identification*, il soutient que l'écriture est première et que bien avant la naissance de l'écriture chez les Sumériens et les Égyptiens, il y a 5 300 ans, on trouve des traits peints sur les galets colorés découverts en 1889 par Édouard Piette au Mas d'Azil, datant de 12 000 ans (la collection est exposée au Musée d'archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye). Rien ne permet de parler d'écriture archi-archaïque, ce ne sont que des marques distinctives : bandes parallèles rouges, disques alignés rouges.

Lacan se réfère aux travaux de sir William M. Flinders Petrie, « The formation of the alphabet ³ », publiés en 1912 par la British School of Archeology in Egypt, qui montrent que, bien avant la naissance des caractères hiéroglyphiques vers 3000 ans avant notre ère, on trouve, sur des poteries de l'époque de l'industrie prédynastique de la culture de Nagada III, des marques qui seront utilisées par la suite dans les écritures des Phéniciens puis des Grecs, des Étrusques et des Latins. Lacan voit dans ces premières marques, pour lesquelles est isolé quelque chose du trait signifiant, comme un matériau d'écriture qui « attendait là comme bagage » avant d'être vocalisé, phonétisé pour fonctionner comme écriture.

Lacan revient sur cette question de la trace dans *D'un Autre à l'autre* ⁴ le 14 mai 1969 : il définit le sujet comme « celui qui efface ses traces et qui remplace ses traces par sa signature ». Ayant lu *De la grammatologie* ⁵ de Derrida, il dit : « Ce n'est pas par hasard si l'écriture s'affirme à la pointe de notre actualité. Ce qui peut seul donner son statut correct à une grammatologie, c'est le rapport de l'écriture au regard comme objet », le regard « comme coupure dans le vu, la chose qui ouvre au-delà du vu ». Lacan voit dans l'écriture chinoise confirmation de ce que soutient Derrida : « Que l'écriture doive être considérée comme première au regard de la parole peut après tout être considéré comme, non seulement licite, mais rendu évident par la seule existence d'une écriture comme la chinoise. » Mais il ajoute que « loin d'être transcription de la parole, l'écriture chinoise est un autre système, auquel s'accroche éventuellement ce qui est découpé dans un autre support, celui de la voix. » Ce qui vient remplacer la trace, c'est l'effaçon

de la voix et du regard dont s'inscrit le sujet. Il n'y a donc pour Lacan de primauté que du *a*. La trace n'a plus d'autre support que l'*a*-cause : thèse du séminaire *D'un Autre à l'autre*.

Deux ans après, dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, changement de ton. Lacan contre, radicalement, Derrida : la lettre n'est pas « archi-trace », trace raturée à l'origine de l'origine, elle est, dit-il dans « Lituraterre », *litura*, « rature d'aucune trace qui soit d'avant » (à quoi Derrida réplique en 1987 « sériature ⁶ », série de ratures qui ne laissent qu'une archi-trace). De nouveau, Lacan se tourne vers l'écriture chinoise, mais c'est pour dire le contraire de ce qu'il avait dit en 1962 et en 1969. Il l'annonce le 17 février 1971, dans la leçon IV ⁷ : « L'écrit n'est pas premier mais second par rapport à toute fonction du langage », bien 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 », à savoir « la demansion de la vérité dans sa demeure ⁸ », qui est quelque chose qui ne se fait que par l'écrit en tant que c'est par l'écrit que se constitue la logique et que le mathématisable s'inscrit en vérité.

Derrida pour ne pas le nommer

Soutenant cela, que l'écrit n'est pas premier, Lacan vise, je le cite, « certains énoncés qui ont été faits et qui tendent à établir de très regrettables confusions ». Celles précisément que fait Derrida dans sa théorie de l'archi-écriture et de l'impression première de la trace. Car dès 1967, Derrida chinoise Lacan, il chicane Lacan dans trois livres écrits coup sur coup en 1967, *La Voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'Écriture et la différence*. Derrida est un chineux, il cherche querelle à Lacan sur l'instance de la lettre et la fonction de la parole. Il lui reproche son supposé logocentrisme, contre lequel il soutient la thèse d'une *archi-écriture* affranchie de toute dépendance métaphysique à l'égard de la *phôné*. Il développe toute une critique réglée de Lacan, qu'il situe dans la tradition métaphysique de la présence, de la parole pleine de vérité, dont il récuse le phonocentrisme et le phallogocentrisme. Derrida ira même jusqu'à qualifier la conception lacanienne de la lettre d'« atomistique ⁹ », dénonçant l'indivisibilité de la lettre et du phallus dans « Le facteur de la vérité », où en 1980 il dresse un réquisitoire contre le séminaire sur *La Lettre volée*. En 2001 enfin, dans *De quoi demain...*, il donne son congé à la psychanalyse et récuse l'inconscient. Il faut dire que Lacan, qui avait rencontré Derrida en 1966 à un symposium à Baltimore où il avait déclaré : « L'inconscient c'est Baltimore au petit matin », avait mis le feu aux poudres. De cette rencontre, il rapporte dans la revue *Scilicet* ¹⁰, parue en 1968, une confidence que lui avait

faite Derrida. Il y parle en effet d'une scène entre un père et son fils âgé de 4 ans, que Lacan interprète, fustige en disant que le père y « joue du mort » et que le père en question – Derrida – ne peut que s'y reconnaître. Lacan d'ajouter : « C'est au père qui me l'a dit, d'ici m'entendre ou non. » Lacan ne nommera jamais Derrida dans son séminaire, à part dans *Le Sinthome*¹¹, où il dit que ce qui donne une autonomie à l'écriture est le nœud borroméen, bien différente de celle dont parle Derrida, qui est une précipitation du signifiant. Entre Lacan et Derrida donc, la messe était dite.

Je reviens au 10 mars 1971. Là, Lacan n'évoque Derrida que par prétérition quand il parle, dans les pages 77 et 78, du « baratin philosophique » qui dénonce « comme *logocentriste* ladite présence » de la parole dite pleine. Lacan ironise, page 78, sur « la sottise où s'est égaré un certain discours » qui nous emmène vers une « mythique *archi-écriture* ». À la page 89, il reparle des « astucieux de l'*archi-écriture*, l'écriture qui est là depuis toujours », qui ne font que « brouiller les cartes comme ça ». Il est clair que pour Lacan il n'y a rien qui nous permette de parler d'écriture *archi-archaïque* qui serait d'avant l'écriture phonétisée. Dans sa leçon VII sur « Lituraterre », il qualifie de confusionnel le discours qui ferait de la lettre un signifiant, sur lequel elle aurait, qui plus est, une primauté : au contraire, du langage la lettre n'est que « la conséquence¹² », sur la parole l'écriture « se répercute¹³ ». Rien ne permet de confondre la lettre et le signifiant. Et pour bien se faire entendre, Lacan tranche, page 122, en disant que « l'écriture, la lettre, c'est dans le réel, et le signifiant, dans le symbolique¹⁴. » Il y faut le pinceau du calligraphe pour que son geste les noue borroméennement à trois.

Pourquoi le chinois ?

Mais alors, qu'est-ce qui avec l'écriture chinoise se répercute ? Qu'est-ce qui en fait la spécificité par rapport à notre écriture alphabétique latine qui n'a besoin que de 26 lettres, alors que pour écrire le chinois il faut connaître environ 7 000 caractères standards, dont 2 500 très usuels (un millier suffisant pour devenir un lecteur autonome) ? Qu'est-ce que Lacan y trouve qui corrobore la conception qu'il s'est faite du rapport de l'écrit et de la lettre au langage et au signifiant ?

Le chinois est un système d'écriture *logographique*. Au contraire du système alphabétique où chaque lettre est un phonème dans la langue parlée, chaque caractère est un logogramme qui à lui seul correspond à un mot complet de la langue parlée. Alors qu'est-ce que le chinois nous apprend de la lettre et du signifiant ?

Pour m’y repérer, je me suis appuyé sur le livre remarquable de madame Zhitang Yang-Drocourt ¹⁵, professeur émérite de chinois à l’Inalco. Commençons par le plus simple. Aucune langue n’est strictement phonétique, parce que la vocation première d’une écriture est d’être lue et donc de faire voir le sens du mot, ce qui nécessite qu’elle soit plus claire que l’oral et qu’au principe phonographique de l’écrit s’ajoute un principe sémiographique qui rende, par l’orthographe, l’écriture plus ou moins transparente ou opaque. À cet égard, le chinois est au même niveau d’opacité sémiographique que l’anglais. Mais écrire le chinois est une autre paire de manches que le lire, à laquelle Lacan s’est exercé. L’avantage est que les caractères, certes nombreux, sont acquis et invariables, sans accord en nombre ni en genre, sans désinence selon le temps, le mode ou la personne, et sans signes muets.

On s’est longtemps fiés à Saussure qui distingue deux systèmes d’écriture, le système phonétique qui reproduit les sons se succédant dans un mot, et l’idéographique, qui représente le mot par un signe se rapportant indirectement à l’idée qu’il exprime, pour affirmer que le chinois est une écriture idéographique qu’on peut déchiffrer sans passer par la parole – *ce qui est parfaitement faux*. Cette méprise sur la nature prétendue idéographique du chinois et son prétendu monosyllabisme, qui a fait croire à une transcendance de l’écrit sur l’oral, a été combattue dès 1813 par le sinologue Jean-Pierre Abel-Rémusat ¹⁶. Celui-ci soutient que de nombreux mots chinois sont polysyllabiques, s’écrivent avec deux caractères, et que le chinois comporte de nombreuses particules insignifiantes qui ont une fonction grammaticale, voire de conjugaison, contrairement à l’idée reçue selon laquelle le chinois ignore la grammaire.

Certes, il y a toute une théorie de l’écriture chinoise établie au II^e siècle par Xu Shen qui distingue six façons d’écrire les caractères. Il a été le premier à distinguer *trois types de graphies*, celles qui s’appuient sur les sons, les phonogrammes (*xingshengzi*), celles qui se réfèrent au sens, les sémantogrammes (*biaoyizi*), et celles qui recourent au principe du rébus (*jiajiezi*). Mais d’emblée, les créateurs antiques des caractères inscrits sur des carapaces de tortue ont privilégié le son, de nombreux caractères étant fondés sur le principe du rébus. Ainsi, dès l’invention de l’écriture chinoise, qui remonte au XIV^e siècle avant notre ère, c’est la phonétisation, le lien entre la graphie et le son, qui, même s’il n’est ni régulier ni systématique, prime. Autrement dit, le signifiant prime sur la lettre, ce qui est la thèse de « Lituraterre ». C’est exactement ce que disait au XVIII^e siècle un écrivain de la dynastie des Qing, Duan Yucai : « Dans toute l’histoire, la parole précède l’écriture. » Mais si les scripteurs du chinois ancien ont tendu vers un syllabaire qui décompose les mots en syllabes, celui-ci est toujours resté,

contrairement au syllabaire japonais, très approximatif, imprécis et variable selon les régions et du fait de l'évolution de la langue. De sorte que les sémantogrammes ont primé sur l'écriture phonographique.

Qu'en est-il avec l'écriture simplifiée du chinois actuel ? Le caractère, le *zi*, c'est de l'Un qui *noie à trois un son* (une prononciation parmi 1 100 syllabes), *un sens* (parmi 11 000 unités de sens) *et une graphie* (parmi 7 000 caractères modernes dont 2 500 sont très usuels). Chaque caractère s'écrit dans un carré virtuel séparé de ses voisins, comme les grains d'un chapelet. Dans le parler partout usité en Chine, le mandarin standard appelé *putonghua*, il y a 28 phonèmes, chaque syllabe s'écrivant avec un caractère ou parfois deux, un caractère correspondant plus rarement à deux syllabes. Le caractère, c'est donc de l'Un qui s'égrène dans la chaîne orale du parler et qui ne s'écrit rien qu'avec des traits (il y a 8 sortes de traits, qu'on trace dans un certain ordre pour chaque caractère). Et toute la question est de savoir comment ça se lit et ça se prononce, et donc : *comment cela se rattachent-ils à la parole ?* En chinois, il y a une quasi-concordance unitaire pour 93 % des cas entre une syllabe à l'oral et un caractère à l'écrit. Mais il faut compter avec tous les homographes qui se distinguent par le ton.

Il y a de l'écrit dans la parole pour un Chinois

J'en arrive à ce qui fait la spécificité du chinois dans son rapport à l'écrit et à la parole. En comptant les quatre possibilités de ton et les syllabes légères, la langue parlée compte 1 300 syllabes, soit 1 300 Uns de signifiants que se partagent un nombre d'Uns de sens estimé à plus de 10 000 ! À la différence du japonais où il y a trois systèmes d'écriture dont celui, syllabique, des *kanas*, le chinois, comme les *kanjis* japonais, est un système d'écriture où chaque syllabe, chaque Un de signifiant est associé à un ou plusieurs Uns de sens monosyllabiques. En moyenne, une syllabe sert de signifiant à 8 Uns de sens. D'où une homophonie très étendue, si étendue qu'elle est en chinois la règle générale. Ce qui fait qu'il n'y a pas trop de confusions de sens, ce sont les circonstances de l'énonciation et les ressources prosodiques (le ton, l'accent d'intensité et d'insistance, le rythme, les courtes pauses), c'est-à-dire des moyens sonores qui lèvent à l'oral les ambiguïtés de la phrase écrite dues au fait que les caractères s'enchaînent à égale distance et qu'il y a des non-mots. Pour l'énonciation d'un nom propre, un Français épellera son nom, alors qu'un Chinois, ne pouvant épeler son nom, Wen par exemple, devra indiquer l'un des deux caractères correspondant au son de son nom.

On aperçoit ici l'importance de l'écrit, de la graphie du caractère dans l'usage chinois de la parole. Il y a de l'écrit dans la parole pour un Chinois. Un Français se tire des confusions homophoniques du français, qui compte 1 200 groupes d'homophones. Comment un Chinois se tire-t-il de ses équivoques qui sont bien plus nombreuses ? Par l'écriture de sa langue, dont seuls les caractères permettent de différencier ses homophones extrêmement nombreux : 97 % de ses mots monosyllabiques ont au moins un homophone ! C'est grâce à son écriture que le chinois n'est pas babélien. Le chinois est une langue entre autres qui n'est « rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées persister ¹⁷. » Une intégrale est le nombre réel mesurant l'aire du plan limité par une courbe. C'est dans la courbure du réel de la graphie cursive, courante ou folle, des Han, des Sui et des Tang que s'inscrit l'intégrale des équivoques du chinois, dont l'aire de jouissance est considérablement plus étendue que l'aire de jouissance de nos écritures alphabétiques.

L'écriture chinoise prouve par le ton la primauté de la parole

La jouissance de la lettre dans le réel, qui n'est pas la jouissance du signifiant dans le symbolique, n'est pas pour un Chinois la même que pour un alphabétisé. La lettre, pour un Chinois, et c'est ce qui intéresse Lacan, n'est pas la lettre de l'alphabet qui rend un occidenté alpha-*bête*. La lettre, en Chine, c'est le caractère, *qui n'est fait que de traits* (il peut y en avoir jusqu'à une trentaine dans un seul caractère) reliés par le pinceau qui les trace dans un certain ordre et selon un geste dans la cursive de laquelle, écrit Lacan, « le singulier de la main écrase l'universel ¹⁸ » ! Le logogramme est donc *nœud de traits*. La jouissance de la lettre, pour un Chinois, est jouissance du caractère, *jouissance d'un pari sur le trait* « qui se gagne avec de l'encre et du pinceau ¹⁹ ».

Mais – car il y a un *mais* – *la lettre n'est pas pour autant, pour un Chinois, première. Il y a de l'écrit dans la parole pour un Chinois, mais l'écrit y reste second, le signifiant y a la primauté sur la lettre.* Car, en plus de sa graphie et de son sens, un caractère doit avoir une prononciation correspondant au code de la langue. Si on n'a pas la connaissance préalable de la prononciation d'un caractère, il restera désespérément muet. Voilà ce que prouve l'écriture chinoise : sans la parole elle est muette ; elle prouve, *par le ton*, « la primauté de la parole ²⁰ ». Une même syllabe aura, selon le ton avec lequel on la prononce (sa hauteur de prononciation), une signification différente : la syllabe *ma* signifie prononcée au ton 1 « maman », prononcée au ton 2 « chanvre », prononcée au ton 3 « cheval » et prononcée au

ton 4 « insulte », ces quatre significations s'écrivant avec quatre caractères différents. Et si on ne prononce pas le mot qu'on veut dire avec le ton qu'il faut, on verra dans l'expression de l'interlocuteur qu'on a dit une incongruité, voire une injure. Les caractères ne donnant aucun indice sur la façon de les prononcer, c'est très difficile d'y arriver pour une oreille qui n'a pas entendu parler chinois depuis l'enfance (même si en *pinyin*, en chinois romanisé, on met un accent particulier sur les voyelles pour indiquer le ton). C'est pourquoi l'Unesco fait du chinois la langue la plus difficile à apprendre au monde (le français vient en dixième place).

La primauté, pour un Chinois, est donc au ton, dont la modulation indexe les guises *a*-vocales de l'objet dans la parole. Le graphème n'y a aucune primauté sur le parler. La parole devance l'écrit, lui donne le ton. Elle le fait *vireparler*. Un proverbe chinois le dit bien : « Une langue court beaucoup plus vite que deux pieds. » Elle a, avec ses quatre tons, quatre pieds pour bondir d'un caractère à l'autre, comme le Dragon jaune, Huanglong, qui dans la mythologie chinoise présenta au mythique empereur Fuxi les huit trigrammes fondamentaux fondateurs de l'écriture chinoise. Si bien que l'écriture chinoise court sur huit pieds ! Comme le Dragon jaune, elle nous fait courir plus vite que nos deux pieds, comme le faisait Zhang Xu, un calligraphe qui excellait dans la cursive folle.

Se placer dans la courbure

Apprendre le chinois, c'est apprendre à se placer dans sa courbure. Lacan l'a appris. Mais il n'y a pas, dans le chinois, que la courbure écrite du caractère calligraphié. Il y a aussi sa courbure sonore et tonale. Apprendre le chinois, c'est se placer dans la courbure de sa prononciation, de sa modulation tonale, avec ses tons (un ton plat aigu, un ton montant, un ton grave descendant-montant, un ton sec descendant) qui font faire aux sinogrammes des virelangues permanents. La courbure de la lettre, que suit le calligraphe chinois, n'est pas primaire, elle est secondaire à la courbure du chinois parlé, dont elle est la « conséquence ²¹ ». Chaque caractère chinois courbe le signifiant pour qu'à la parole *il passe le mot*, là où dans notre système alphabétique c'est à la parole que chaque lettre *passse le phonème*.

Voilà ce que Lacan, me semble-t-il, a appris du chinois. Il en a appris à se placer dans la courbure, celle-là même du signifiant, mais en tant que, il le dit dans *Encore*, « le signifiant ne se peut d'aucune façon limiter à ce support phonématique ²² » de la phonologie. C'est sur ce point qu'il « chinoise » son ami Jakobson. Car telle est, à mon avis, la thèse de Lacan : le support du signifiant n'est pas que phonématique, il est *motériel*. C'est sa

motérialité qui fonde le signifiant. Et c'est la *motérialité* tonale du chinois qui prouve la primauté du signifiant sur la lettre.

Au commencement en Chine il y a le ton, rayure d'aucune lettre qui soit d'avant, qui fait littoral de la parole. Le ton invalide la discrimination du sens par le son dans la charpente phonique du langage.

Au retour de son vol Tokyo-Paris, Lacan a écrit « Lituraterre ». Il nous manque, si je puis dire, le *Liturazur* de son vol retour de Pékin où en 1974 il faillit aller avec Roland Barthes et Philippe Sollers.

Trois notes d'après la discussion et mes réponses aux questions

1. Pour préciser ma réponse à Radu Turcanu. Le ton n'est pas du tout une affaire de musicalité. La tonalité dans le chinois n'est pas petite musique préverbale de *lalangue*, même si la poésie chinoise en use, comme l'a montré François Cheng. La modulation de la tonalité est une nécessité logique inhérente à la structure langagière propre au chinois. Le ton, dans le chinois, fait la différence exquise : quatre tons pour un même son font quatre mots différents. Mais le ton a surtout pour fonction fondamentale de *déterminer* le sens. Quadripartite, le ton est le reste *a-tonal* de l'opération langagière. Serge Leclair en intuïte le modulatoire tonal avec son *Pôord'jeli*.

2. Je remercie Jean-Jacques Gorog pour ce qu'il a rappelé à propos du *Verbier de l'Homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok, dont Derrida a écrit une préface où il salue leur théorie de la crypte et de son effet de fantôme. Lacan en parle le 11 janvier 1977 : il se dit « terrorisé », « effrayé » d'avoir ouvert les écluses de ce genre de délire sur les effets de signifiants. Dans sa préface, Derrida se lâche sur sa théorie du mort, un mot mort enterré vif.

3. *Quid* de la primauté avec le nœud borroméen ? me demande Marc Strauss. En effet, le borroméen suspend toute primauté de l'un de ses trois ronds. Mais le nœud de lettres R.S.I. est ratage d'aucune trace qui soit d'avant.

* ↑ Commentaire de la première moitié de la leçon V du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 77-89, à Paris, le 16 mai 2024.

1. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 12.
2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 118.
3. [↑](#) W. M. Flinders Petrie, « The formation of the alphabet », *British School of Archeology in Egypt, Studies Series*, vol. III, London, Macmillan and Company, 1912.
4. [↑](#) J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 314-316.
5. [↑](#) J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
6. [↑](#) J. Derrida, *Psyché 1, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 192-193.
7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 64.
8. [↑](#) *Ibid.*
9. [↑](#) J. Derrida, « Le facteur de la vérité », dans *La Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 517.
10. [↑](#) J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 333.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 144.
12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 119.
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 83.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 122.
15. [↑](#) Z. Yang-Drocourt, *L'Écriture chinoise. Au-delà du mythe idéographique*, Paris, Armand Colin, 2022.
16. [↑](#) J.-P. Abel-Rémusat, « Sur la nature monosyllabique attribuée communément à la langue chinoise » (1813) ; « Sur les caractères figuratifs qui ont servi de base à l'écriture chinoise » (1821), dans Zhitang Drocourt, « Abel-Rémusat et sa pensée linguistique sur le chinois », Actes en ligne du V^e Congrès de la Société des études romantiques et dix-neuviémistes.
17. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits, op. cit.*, p. 490.
18. [↑](#) *Ibid.*, p. 16.
19. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 120.
20. [↑](#) *Ibid.*, p. 88.
21. [↑](#) *Ibid.*, p. 119.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 22.

LE CERTAIN DU SEXE

Brigitte Hatat

D'un sexe à l'autre * ?

Les gens « normaux », s'il y en a, comme le rappelait Didier Grais ¹, « sont ceux qui ne se posent pas de questions, car ils trouvent dans les normes des réponses satisfaisantes. » Disons qu'ils se satisfont des semblants que leur offrent les discours.

Bien sûr, comme le souligne Lacan dans le séminaire *Les Psychoses*, il ne s'agit pas de n'importe quelles questions, mais de celles que le sujet se pose sur son être, comme être vivant et comme être sexué. Lacan distingue alors « les gens normaux », qui ne se posent pas de questions, du moins tant qu'ils n'y sont pas forcés par une rencontre, structurelle ou contingente, qui fait vaciller les semblants. C'est d'ailleurs ce qu'on peut repérer dans l'analyse lors des entretiens préliminaires. Et puis il y a ceux que Lacan appelle « les malheureux », c'est-à-dire les névrosés, qui eux, c'est sûr, se sont posé des questions. Enfin, il y a les sujets psychotiques, dont il n'est pas sûr qu'ils se soient posé une question, la réponse leur est peut-être venue avant la question, ou bien la question s'est posée toute seule, sans eux.

Comment situer alors ceux que j'appellerai, avec Jan Morris, les sujets transsexuels ? – bien que ce terme, je ne l'ignore pas, ait été banni en 2018 par l'OMS. Comment entendre cette certitude, non pas de vouloir changer de sexe – ce n'est pas cela qu'ils disent –, mais d'être d'un autre sexe que celui auquel ils sont assignés, et qui attendent de l'Autre, celui de la science et de la loi, qu'il corrige ce qu'ils considèrent comme une erreur sur le sexe ? S'agit-il toujours de psychose et de certitude délirante, comme Lacan a pu en poser l'hypothèse en 1971 ² ? Évoquant le livre de Robert Stoller, *Sex and Gender* ³, Lacan rend hommage à la finesse de l'observation clinique de l'auteur, mais critique l'appareil dialectique avec lequel celui-ci traite ces questions : « [...] la face psychotique de ces cas, est complètement éludée par l'auteur, faute de repères, la forclusion lacanienne ne lui étant jamais

parvenue aux oreilles, qui explique tout de suite et très aisément la forme de ces cas ⁴ ».

Une expérience énigmatique

Le livre de Jan Morris, intitulé *L'Énigme, D'un sexe à l'autre* ⁵, témoigne de façon très précise de cette question. Dans ce texte – écrit en 1974, avant donc les réseaux sociaux –, pas de slogans, pas d'affirmations, simplement une énigme, énigme dont ce témoignage, qui ni ne prescrit ni ne condamne, nous livre la solution sans toutefois la résoudre. Une part non élucidée demeure jusqu'à la fin ⁶, mais à laquelle le sujet a désormais consenti.

Dès la première page, Jan Morris relate ce que j'appellerais une *expérience énigmatique*, dont il convient d'interroger le statut. Il s'agit d'une expérience décrite dans le vocabulaire de l'ineffable, de l'éprouvé, disons une expérience de jouissance, qui fait énigme et engendre une perplexité avant qu'une solution permette de sortir de l'indétermination et de la confusion. Cette solution, qui désormais orientera toute sa vie, noue un événement de jouissance et un événement que je qualifierais de dire. Si le premier fait énigme, le second fait certitude, aussi énigmatique et absurde qu'il puisse lui paraître. Jan Morris écrit : « J'avais trois, peut-être quatre ans, lorsque je me rendis compte que j'étais né avec un corps qui ne me convenait pas et que j'aurais dû, en réalité, être une fille. [...] Ce qui fit surgir en moi une idée aussi bizarre, je l'ai depuis longtemps oublié, mais ma conviction fut dès le début inébranlable. En apparence, c'était une pure absurdité » [12-11].

La scène inaugurale se passe alors que l'enfant est blotti sous le piano et, tandis que sa mère joue, la musique tombe autour de lui en cataractes. Il y a là comme un enveloppement. Mais, enveloppement ou déchirement ? Pourquoi ne pas y lire la déchirure, l'abîme, tel celui qui s'ouvre dans la jouissance primaire de l'enfant Gide, à la faveur d'événements singuliers – comme la figure de Gribouille à la dérive sur le fleuve – qui le mènent à l'orgasme ? « Ce n'est pas l'angoisse qui l'accueille », dit Lacan, « mais un tremblement du fond de l'être ⁷ [...] ». Ce *Schaudern*, qu'accompagne ce cri : « Je ne suis pas pareil aux autres », Jean Delay nous invite à le distinguer de la tension anxieuse, de par son contexte, à savoir sa relation à la « seconde réalité » et le sentiment d'exclusion de la relation au semblable. « Finesse clinique », dit Lacan.

Singularité du rapport au sexe

Précisons que Jan Morris, comme la plupart des sujets transsexuels, ne nie pas la différence des sexes. Elle ne nie pas non plus son anatomie, ni l'assignation *a priori* à un genre en fonction de celle-ci. Il n'y a aucun procès fait à l'Autre, comme c'est le cas aujourd'hui dans bien des revendications sur le genre. Elle dit : « [...] selon tous les critères de la logique, j'étais évidemment un garçon. J'étais James Humphry Morris, de sexe masculin. J'avais un corps de garçon. [...] je n'étais généralement pas considéré comme efféminé » [12-13].

Jan Morris témoigne donc, comme le dit Nicole Bousseyroux, de « la singularité avec laquelle chacun construit son rapport au sexe à partir de l'énigme qu'il représente pour lui-même ⁸ ». Or, le transsexualisme concerne moins le sexe, au sens où on l'entend habituellement, que l'identité. C'est une problématique identitaire, qui ne va pas sans mettre en jeu le corps et la jouissance.

Opposant le transsexualisme et le travestissement, Jan Morris écrit : « Le transsexualisme est d'une nature différente. Ce n'est pas une façon d'agir ou une préférence sexuelle. Ce n'est pas du tout une activité sexuelle. C'est une conviction passionnée, à vie, indéracinable, dont aucun transsexuel n'a jamais été débarrassé » [19]. Elle dit encore : « Que mon dilemme eût, en fait, quelque rapport avec mes organes sexuels ne m'effleurait pas l'esprit en ce temps-là et me paraît improbable aujourd'hui encore. [...] Que mes premières émotions imprécises, nées du vent et du soleil, de la musique et de l'imagination – que mon dilemme puisse être simplement une question de pénis ou de vagin, de testicules ou d'utérus, me semble encore une contradiction dans les termes car ce n'était pas mon appareil génital qui était en cause, c'était mon moi » [40]. Si, pour elle, ce dilemme dépasse de loin la sexualité, pourtant, dit-elle, « pendant quarante années après ce rendez-vous avec Sibelius, un but d'ordre sexuel a dominé, bouleversé et tourmenté ma vie : l'ambition tragique et irrationnelle, instinctivement formulée mais délibérément réalisée de fuir la masculinité et d'atteindre à la féminité » [21].

Un dire qui nomme

D'un côté, nous avons tout le vocabulaire de l'ineffable qui rend compte d'expériences dans le domaine de l'éprouvé, quasi extatiques, voire mystiques, d'« influences », comme Jan Morris les nomme, qui tissent leur enchantement autour de ses perplexités. Ces « influences » relèvent pour la plupart du domaine de l'esthétique : musique, odeurs, paysages, peinture,

monuments, voire une simple pâtisserie, et sont évoquées comme pouvant être, pour son épouse, les véritables « rivaux ».

Voilà donc ce qui procure à Jan Morris, non pas une satisfaction sexuelle, elle a peu de goût pour cela, dira-t-elle, mais une jouissance. C'est ici que le terme de jouissance introduit par Lacan pour compléter la dyade amour et désir, apparaît le bienvenu. Il s'agit donc de jouissance, mais une jouissance ineffable, non localisée, non limitée, non arrimée au phallique, « une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté ⁹ », qui s'éprouve sans pouvoir se dire et peut devenir anomalique.

De l'autre côté, nous avons la quête du sujet, qui n'est pas une quête de l'objet complément du manque-à-être ou du manque-à-jouir, mais, comme elle le dit, une quête de l'unité. Quête du Un qui pourrait faire tenir ensemble ce qui a tendance à se disperser, se volatiliser, se dissoudre, s'anéantir même. Une forme d'indistinction à laquelle un dire, venu d'on ne sait où, donne la solution, aussi absurde et énigmatique soit-elle.

Ce dire « femme » vient nommer ce qu'elle éprouve et qui la rend étrangère au monde, aux autres et à elle-même. C'est un dire irréductible, qui donne en quelque sorte l'unité des options du sujet, de ses dits, de ses actes, et qui oriente toute sa vie : « [...] tous les aspects de ma vie prennent une signification à partir de cette quête – pas seulement les pulsions sexuelles, mais toutes les images, tous les sons et toutes les odeurs contenus dans ma mémoire, les influences des édifices, des paysages, des camaraderies, la puissance de l'amour et de la douleur, les satisfactions des sens qui sont la part du corps » [21].

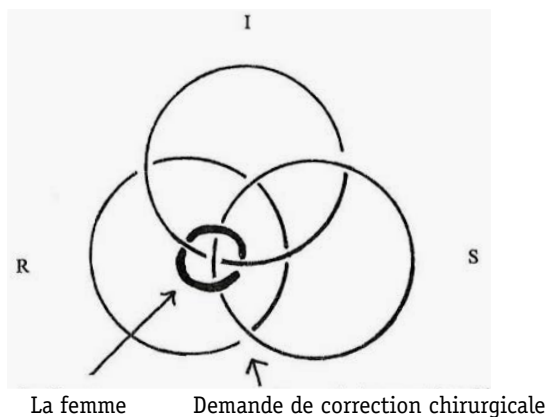
Mais ce dire qui nomme un mode du jouir ne suffit pas à faire tenir la structure. Il y aurait – comme le propose Catherine Millot – la nécessité d'une correction en deux points du nœud. Jan Morris écrit : « [...] j'étais né avec un corps qui ne me convenait pas, et je ne pourrais atteindre à la plénitude de mon être qu'en ajustant l'un à l'autre. J'y ai réfléchi pendant environ quarante ans depuis que je l'ai découvert et, bien que je sache maintenant que l'unité complète ne peut être réalisée – car aucun homme n'est jamais devenu mère, même par miracle –, je n'ai pu quand même aboutir à une autre conclusion » [47].

Malgré une vie professionnelle, conjugale et familiale plutôt réussie en tant qu'homme, malgré les satisfactions qu'elle en tire, sa volonté d'être femme devient de plus en plus pressante. Alors qu'elle a environ 35 ans, et qu'elle est de plus en plus obsédée par son « dilemme », des phénomènes de corps apparaissent – distorsions visuelles et verbales précédées de moments d'exultation insensée... angoisses, traces de paranoïa... –, elle s'isole et

tombe dans une mélancolie de plus en plus profonde. Plutôt que de devenir fou ou de se suicider, Jan Morris accepte le dernier recours proposé par le docteur Benjamin ¹⁰ : faire modifier son corps.

Opérer dans le réel

Catherine Millot, dans son essai sur le transsexualisme, intitulé *Horsexe* ¹¹, fait de l'opération chirurgicale elle-même une correction au lapsus du nœud. Son hypothèse est qu'à défaut du Nom-du-Père qui noue ensemble les trois dimensions du parlêtre – imaginaire, réel et symbolique –, il y a chez le sujet transsexuel une identification à *La femme*, qui ferait tenir ensemble l'imaginaire et le symbolique. En revanche, le réel n'est pas noué, il est libre, et la demande d'opération chirurgicale serait, selon elle, une demande de correction qui permettrait de renouer le réel au symbolique et à l'imaginaire. Par une coupure dans le réel, celui-ci vient à surmonter le symbolique. Ce serait aussi une façon de faire passer la castration dans le réel à défaut de l'avoir symbolisée.



Mais quelle que soit la solution, qui ne peut s'appréhender que cas par cas, il semble que ce soit à « un désordre provoqué au joint le plus intime du sentiment de la vie ¹² » que cette solution tente de parer. Et d'y parer, soulignons-le, sans la psychanalyse, dont il est difficile de savoir si elle aurait pu infléchir cette solution radicale.

Jan Morris dit : « Ma conviction d'une erreur de sexe n'était encore en moi qu'une brume repoussée au fond de mon esprit ; mais si je n'étais pas malheureux, j'étais habituellement perplexe. Même en ce temps-là, cette

enfance silencieuse et pure au-dessus de la mer me semblait étrangement incomplète. Je ressentais un vague désir de je ne savais quoi, comme si quelque élément en moi qui aurait dû être dur et permanent avait été instable et diffus. Il me semblait que tout était mieux défini pour les gens qui vivaient en bas de la colline. Leurs vies paraissaient prédéterminées comme si [...] ils s'en étaient tenus, opiniâtres et satisfaits, à leur chemin de chaque jour [...]. Ma vie ressemblait davantage au mouvement d'un planeur, aérien et plein de charme, sans doute, mais manquant de direction » [17].

Bien que Jan Morris dise avoir atteint, dans la mesure du possible humainement, l'identité dont elle rêvait¹³, et bien que son sentiment de solitude ait disparu, son sens de la différence demeure, car, dit-elle, c'est inévitable. « Aussi habile que soit le D^r B., je ne pourrai jamais être comme les autres, même si je ne me soucie pas de mon ambiguïté persistante. Et si je reste une figure équivoque ? Il n'y a personne au monde que je préfère être que moi » [271]. Cela témoigne – notons-le – de l'efficacité de cette solution, qui noue son mode de jouir dans un lien social¹⁴. Toutefois, si elle se regarde avec recul, sans passion, alors elle se voit « non comme un homme ou une femme, comme moi-même ou un autre, comme un fragment ou un tout, mais simplement comme l'enfant étonné blotti avec un chat sous le piano [...] » [273].

Perspectives nodales

Dans nos sociétés contemporaines où le Nom-du-Père ne fournit plus les solutions universalisantes qui fondaient jusqu'alors le « pour tous » – même pour ceux qui s'en retranchaient –, il semble que les dernières élaborations de Lacan sur le nœud et sur les suppléances offrent à la clinique analytique de nouvelles perspectives. Ainsi, le désir qui soutient le dire, « ce désir pris par le nœud », paraît infiniment plus propice, dit Colette Soler en 2015, « que toutes les élaborations sur le désir comme désir de l'Autre pour penser la réalité de notre monde, avec la palette de ces jouissances multiples et si souvent hors lien social¹⁵ ».

Il me semble qu'il permet aussi de sortir du binarisme propre au signifiant, et d'une clinique où le symbolique serait subordonnant par rapport au réel et à l'imaginaire. Mais il ouvre sans doute aussi sur un autre abord des psychoses qui ne soit ni pathologique, ni déficitaire *a priori*. En posant les trois dimensions non nouées pour tous les parlêtres, Lacan pose un universel, un « pour tous ». Le nœud, il faut le faire, ce qui ne va pas sans ratages, lapsus, dont le nombre est toutefois limité. En revanche, quelles que soient

les erreurs du nouage, celles-ci peuvent être corrigées, compensées, voire suppléées. Il semble que le nombre des corrections possibles soit alors aussi multiple que singulier, dès lors qu'elles mettent en jeu la nomination. Car, de nom, « le Père en a tant et tant qu'il n'y en a pas Un qui lui convienne, sinon le Nom de Nom de Nom. Pas de Nom qui soit son Nom-Propre, sinon le Nom comme ex-sistence. Soit le semblant par excellence ¹⁶ ».

À condition, encore, de ne pas faire du nouage borroméen une autre « normalité », car il y a d'autres modalités de nouage, non borroméennes, qui permettent au sujet de tenir dans la vie. C'est à débattre.

* [↑](#) Exposé présenté lors des Journées nationales de l'EPFCL-France sur le thème « Le sexe et ses semblants », à Paris, le 26 novembre 2023.

1. [↑](#) D. Grais, « Homme/Femme au XXI^e siècle, une identité dé-genrée », conférence à Reims le 20 janvier 2018.

2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007.

3. [↑](#) R. Stoller, *Sex and Gender*, Londres, The Hogarth Press Ltd, 1968 ; L'Institut de Psychanalyse.

4. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 31.

5. [↑](#) J. Morris, *L'Énigme, D'un sexe à l'autre*, (1973), Paris, Folio, 1989. Le numéro des pages citées sera précisé entre crochets dans la suite du texte. Née en 1926 et décédée en 2020, Jan Morris s'est mariée en 1949 et a eu cinq enfants. Elle entame sa transition en 1964 et procède à une chirurgie de réassignation sexuelle en 1972. Jan Morris est historienne, reporter et écrivaine.

6. [↑](#) *Ibid.*, p. 18 : « Je décris mon incertitude en termes énigmatiques et elle m'apparaît encore comme un mystère. »

7. [↑](#) J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 751.

8. [↑](#) N. Bousseyrroux, « La ségrégation des sexes : metoomanie », *Mensuel*, n° 129, Paris, EPFCL, janvier 2019, p. 22.

9. [↑](#) J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, op. cit., p. 735.

10. [↑](#) Dr Harry Benjamin (1885-1986), endocrinologue et sexologue américain d'origine allemande qui est connu pour ses travaux sur le transsexualisme.

11. [↑](#) C. Millot, *Horsexe, Essai sur le transsexualisme*, Paris, Point Hors ligne, 1983. Et M. Bousseyrroux, *La Réson depuis Lacan*, Paris, Éditions Stilus, 2018.

12. [↑](#) J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 558.
13. [↑](#) J. Morris, *L'Énigme, D'un sexe à l'autre, op. cit.*, p. 271 : « J'ai vécu trente-cinq ans en tant qu'homme, ai-je pensé, dix entre les deux, et le reste de ma vie en tant que moi. »
14. [↑](#) Mais il s'agit ici de la solution singulière à Jan Morris, qui n'en fait pas un plaidoyer pour l'opération : « [...] pour un transsexuel recevant cette récompense qui consiste à conquérir son identité, dix, cent peut-être, découvrent que toute l'expérience n'est finalement qu'un mirage et que leur second marasme est à peine moins terrible que le premier. » *Ibid.*, p. 269.
15. [↑](#) C. Soler, « Le désir attrapé par... », *Champ lacanien*, revue de l'EPFL-France, n° 16, 2015, p. 21-22.
16. [↑](#) J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 564.

Marie Selin

Des incertitudes du sexe *

À l'heure où les repérages sexuels organisés autour de la différence binaire homme-femme font grand bruit dans nos sociétés, et où la catégorie de genre a pris le pas sur le sexe, cette tentative d'effacement de la différence des sexes agite l'époque, mais aussi l'appareil conceptuel et théorique de la psychanalyse, tout autant que les psychanalystes qui, eux, n'ont peut-être rien vu venir.

J'ai voulu faire retour sur le témoignage d'Herculine Barbin, dont les accents poignants interrogent sur les liens qui peuvent exister entre l'anatomie, la dimension langagière par laquelle chaque être sexué est assigné à un genre à sa naissance, et les modes de jouir propres à chaque parlêtre.

Le 8 novembre 1838, déclaration est faite de la naissance d'Adélaïde Herculine Barbin, par son père à la mairie de Saint-Jean-d'Angély, comme un enfant de sexe féminin. La déclaration de naissance et de sexe a lieu en présence du grand-père maternel. Le baptême confirme le sexe féminin de l'enfant.

Le 14 mars 1868, est constaté le décès d'Abel Barbin, alors âgé de 29 ans, dans une pauvre demeure rue de l'École de médecine. Adélaïde Herculine Alexina Abel s'est donné la mort par asphyxie carbonique dans la nuit du 12 au 13 mars 1868.

Quels événements ont poussé Adélaïde devenue Abel à se donner la mort ?

L'histoire a été connue grâce à son témoignage, *Mes souvenirs, Histoire d'Alexina/Abel B.*, mémoires écrits avant l'acte suicidaire au moment où son existence vacille, et qui se présentent comme un manuscrit inachevé. Ce témoignage fut rendu public par le docteur Tardieu sous le titre « Question d'identité », en 1874, dans sa *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*¹.

Seul manuscrit connu d'une hermaphrodite au XIX^e siècle, les souvenirs d'Adélaïde, dite Alexina, ont été exhumés en 1978 par Michel Foucault lors de ses travaux de recherche sur la sexualité. Ces mémoires, Foucault les appréhende comme une parole qui laisse entendre et résonner la voix d'un sujet destitué de son identité.

Voici l'incipit du livre de Camille, nom d'auteur qu'elle s'est choisi :

J'ai 25 ans et quoi que jeune encore, j'approche à n'en pas douter du terme fatal de mon existence. J'ai beaucoup souffert, et j'ai souffert seul ! seul ! abandonné de tous ! Ma place n'était pas marquée dans ce monde qui me fuyait, qui m'avait maudit. Pas un être vivant ne devait s'associer à cette immense douleur qui me prit au sortir de l'enfance, à cet âge où tout est beau parce que tout est jeune et brillant d'avenir. Cet âge n'a pas existé pour moi.

J'avais dès cet âge un éloignement instinctif du monde, comme si j'avais pu comprendre déjà que je devais y vivre étranger².

Alexina devenue Abel se désigne dans son propre texte sous le prénom androgyne de Camille. Son énonciation se fait tantôt au féminin, tantôt au masculin, dans l'entre deux sexes, puisque cette décision d'écrire succède à sa nouvelle identité d'homme, établie par les autorités religieuses, médicales et juridiques à l'âge de 22 ans. Il y a un effort pour cerner un réel qui résiste, et une réalité féroce contre laquelle elle/il se cogne.

Si Lacan a pu affirmer que « l'être sexué ne s'autorise que de lui-même et de quelques autres³ », cette part qui incombe aux quelques autres n'est pas négligeable quant à la validation et à l'authentification de ces semblants qui font signe.

Brutalement, elle n'existe plus dans le regard des autres qu'à l'état de déchet, d'un être rebut, d'un déviant sexuel, monstre au ban de la société.

Mais revenons à son histoire. Dès l'âge de 7 ans, après « la mort foudroyante » de son père, sa mère, qui se trouve dans une grande précarité matérielle, la confie à des religieuses. Elle y est accueillie avec une bienveillance tendre et, dans la pudeur religieuse qui voile son corps, elle s'adonne aux études avec sérieux.

À la puberté, à l'âge où « se développent toutes les grâces des femmes⁴ », les traits masculins s'accroissent, son corps se révèle différent de celui des autres jeunes femmes. À 17 ans, la rencontre avec un désir trouble et la jouissance sexuelle jusque-là ignorée viennent effracter son monde et l'écrasent de honte.

Au moment de son admission à l'École normale, lorsqu'elle rencontre ses jeunes élèves, elle est gagnée par un sentiment de « douleur », de « honte », mais aussi d'« une bizarre perplexité » qui gagne tout son être.

Dans ces communautés monosexuelles, comme le dit Foucault, consciente de la dissonance physique qui la sépare de ses compagnes, elle cherche à les fuir, car ses traits durs ne s'accordent pas à leurs charmants visages, et le duvet qui vient à couvrir sa lèvre et ses joues font aveu de sa différence inavouée et inavouable.

La honte est son héritage, honte de sa différence indicible, honte « de sensations inouïes ⁵ », qui constituent pour elle « un tourment de plus ⁶ ». Ses premiers élans amoureux et érotiques envers les femmes seront vécus comme un « mal inconnu » qui la dévore.

Recrutée comme institutrice dans un pensionnat de filles, sa vie amoureuse avec la fille de la directrice, Sara, commence. En effet, qu'elle se range sous le signifiant femme ne détermine pas son choix d'objet selon une modalité qui l'amènerait à faire signe à un homme qu'elle est femme ; Alexina jouit du corps d'une autre femme. De son désir lancinant et son amour fougueux pour Sara a lieu la rencontre des corps. Dès cette rencontre intime, Alexina se rêve parfois homme pour se joindre à Sara par les liens du mariage, mais ce désir ne va pas sans une certaine culpabilité.

Mon Dieu ! Ai-je été coupable ? Et dois-je donc ici m'accuser d'un crime ?

Non, non cette faute n'est pas la mienne mais celle d'une fatalité sans exemple à laquelle je ne pouvais résister ⁷ !

Évoquant Freud, Lacan nous dit : « Les pulsions nous nécessitent dans l'ordre sexuel – ça, ça vient du cœur. À notre grande surprise, Freud nous apprend que l'amour, de l'autre côté, ça vient du ventre, c'est ce qui est miam-miam ⁸. »

Alexina est dévorée par son désir et son amour pour Sara, et cela la renvoie à une question sur son identité sexuelle qui pourrait s'énoncer ainsi : « J'aime une femme. Suis-je donc un homme ? » Si l'inconscient ne connaît pas la différence des sexes, lorsque l'objet du désir se présente, alors la différence sexuelle s'incarne et se présente pour elle dans l'opposition signifiante homme/femme.

Le signifiant support de ses identifications qui l'assignait à se ranger du côté femme vacille quand le désir et la jouissance s'emmêlent. C'est comme si le choix d'objet de désir la renvoyait à la question de son être sexué indéfini, et s'impose la différence ineffaçable des sexes. Les contours d'une existence qui jusqu'ici avait tenu sur des semblants et des identifications deviennent flous.

C'est à l'occasion de douleurs violentes répétées dans le bas-ventre qu'Alexina se voit contrainte de consulter un médecin, malgré ses résistances. Ce qui traverse le corps d'Alexina est une jouissance innommable,

plaisir et douleur obscurs se confondent. Le coinçage des testicules dans le bas-ventre la fait atrocement souffrir. Le premier médecin qui l'ausculte l'enjoindra de quitter le pensionnat et d'ensevelir son secret.

Mais, dans son désarroi existentiel et sa question sur son être sexué, elle cherche un point de vérité, et se tourne vers l'évêque à qui elle se confesse et qui la confie à son médecin. Ce second médecin religieux l'examine avec attention et sans hésiter déclare Alexina homme. C'est alors que va s'ensuivre tout un processus de reconnaissance de son être d'homme, visant à réparer « une erreur commise en dehors de toutes les règles ordinaires ⁹ » par une procédure de rectification de son état civil pour la déclarer de sexe masculin ; elle devient alors Abel.

Mais que cherchait Alexina auprès de ce second médecin ? Que demandait-elle face aux embarras causés par son corps ? Quelle était sa question ?

Un analyste aurait peut-être pu permettre à Alexina de faire avec sa différence et de construire une solution singulière pour faire avec ce corps symptôme, corps entre deux.

Pourquoi sont-ce les signes de virilité de son corps, pourtant situé dans l'entre-deux, qui l'emportent, comme si dans la précipitation d'une réponse, il y avait un forçage pour l'unification d'un corps pourtant double ?

Les ambiguïtés de l'anatomie feront son destin, et si l'anatomie ne fait pas tout le destin, elle n'est pas sans incidences pour le sujet lui-même dans son rapport à son propre corps, mais aussi aux petits autres qui marchent aux semblants. Elle est exclue de l'univers des femmes dans lequel elle vivait, propulsée dans un monde d'hommes, étranger, et l'identité qui la soutenait se défait progressivement.

Dès sa naissance, on lui a donné le signifiant femme avec lequel elle a construit un monde et, brutalement, on lui barre ce signifiant et on lui en impose un autre : homme, alors qu'Alexina contrairement aux jeunes transgenres n'a rien demandé. La voici contrainte par les autorités religieuses, médicales et juridiques à quitter ses longues robes pour s'habiller en homme. Elle est en quelque sorte dépeçée de sa peau de fille.

Mais qu'est-ce qu'être homme ? Qu'est-ce qu'être femme ? C'est une question qui se pose avec acuité aujourd'hui, même si dès « L'instance de la lettre » Lacan nous enseigne qu'homme et femme sont des signifiants, et que tout signifiant « ne peut opérer qu'à être présent dans le sujet ¹⁰ ». Le signifiant oblige le sujet qui s'y aliène.

Ce point de faillite obligé du signifiant qui la représentait et des semblants qui s'y articulaient ramène Alexina à l'*Hilflosigkeit*, à une détresse

originaires qui l'abîme au point de ne plus être. Alexina devenue Abel se trouve bousculée dans ses repères identificatoires, ceux qui lui permettaient de se soutenir d'une fiction, qui lui tenaient lieu d'être et lui permettaient de se donner à voir comme femme.

Les semblants, véhiculés par les discours, règlent les conduites sur la scène du monde et viennent recouvrir le réel. Cette mutation des semblants et ce vacillement identificatoire conduisent Alexina à disparaître. Dans une chute progressive, elle passera de la honte de son corps à la honte de son être de jouissance, jusqu'à la honte de vivre.

Avec cette bascule des semblants, elle a à « se signaler comme homme » puisque éprouvant du désir pour une femme, mais désirer et jouir d'une femme la rend-elle homme pour autant ? Pas non plus homosexuelle, mais hétérosexuelle, nous dit Lacan, « comme ce qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre ¹¹ ».

Ce désir inavouable et cette jouissance inédite font-ils d'Alexina un Abel ? Que pouvons-nous savoir de sa jouissance à elle propre, que pouvons-nous savoir de la jouissance de corps d'un sujet ? L'Un de la jouissance ne peut s'attraper, toute ou pas-toute. Ici lui est imposée la logique du tout, dans le doux leurre d'une unification possible qui creuse la douleur d'exister. Être où, vivre où, habiter où ? Telles sont les questions qui se posent à chaque sujet et que souligne Michel Bousseyroux lors de son dernier séminaire. Ces questions se posent à Alexina dans un cri de désespoir qui l'asphyxie.

Destituée de ce qui faisait fiction pour elle, elle choit au statut de déchet. Sujet désarrimé, Alexina s'abîme dans la honte de son corps et dans une disparition progressive, se fait cadavre d'être à la place de *celle* qui ne peut plus se dire. Des ambiguïtés de son anatomie et de ses modalités de jouissance découle un destin tragique qui la transforme dans l'imaginaire collectif en une chose monstrueuse. De son être homme-femme, femme-homme elle devient fantôme errant, autre « juif errant », écrit-elle, attendant la mort comme seule délivrance.

Ainsi, elle bascule de la rencontre avec l'Hétéros, la femme comme Autre, à la mort. De l'Éros à Thanatos, Alexina s'exile. Le destin d'Alexina témoigne du nœud obscur entre le sexe et la mort, mais aussi de ce nouage du réel du sexe à la dimension symbolique et à la dimension imaginaire dont relèvent les semblants.

Alors, nous dirons que l'avoir poussée à assumer « un vrai sexe » en fonction d'une anatomie, fut un véritable pousser-à-la-mort, puisqu'elle s'est trouvée exilée de tout ce qui pour elle faisait ancrage identitaire. Alexina

s'éclipse par son suicide, car pas de vérité sur le sexe qui tienne la barre pour le sujet. Mais avons-nous besoin d'« un vrai sexe » ? Telle est la question de Foucault lorsqu'il exhume le témoignage d'Alexina.

Qu'aurions-nous à répondre à cela ? Le « vrai sexe » renverrait-il à une question de réalité anatomique ou de genre ? Ou le rapport au sexe serait-il pour chaque sujet un nœud singulier entre identifications et *dit-mansions* de la jouissance ?

C'est dans la trame signifiante que le sujet aura à puiser pour se représenter comme sujet et s'éprouver comme objet. C'est là qu'il a à se faire être pour entrevoir sa vérité, mais la jouissance est autre, elle précède l'expérience langagière, elle est de corps. La *fixion* de jouissance peut s'originer de *lalangue*, mais aussi d'un son, d'une image, d'une odeur.

Si j'ai tenu à reprendre le témoignage d'Alexina, c'est parce qu'il me semble être d'une valeur heuristique propre à nous enseigner sur ce qu'il en est de l'entre-deux du sexe, et peut-être même de l'entre-deux de la jouissance toujours hétérogène, extime au langage. Certes, il ne s'agit pas d'une histoire banale puisque cet entre-deux s'inscrit sur le réel du corps.

Mais qu'en est-il de cet entre-deux dont nous parlent les patients qui se réclament non binaires ou transgenres ? Que peut répondre un psychanalyste à ces dits qui nous parviennent : « Je suis non binaire », ou quand une jeune femme nous dit : « Je suis un homme parce que j'aime une femme » ? Peut-être faut-il nous garder de comprendre trop vite.

Il gît, dans le rapport au sexe, une question qui touche à l'identité même du sujet, « être ou ne pas être », « mort ou vif », « femme ou homme », question où ont à se nouer, pour chaque Un, le réel de la jouissance, l'imaginaire du corps et les identifications que déterminent les semblants dont chaque Un se pare.

Ce nouage s'avère souvent un passage escarpé pour certains sujets, et une impasse pour d'autres. Freud (cité par Jones) ne disait-il pas que « quiconque promet à l'humanité de la libérer des épreuves du sexe sera accueilli en héros, même s'il débite des âneries » ? Il nous reste donc à entendre le sujet en impasse face au réel du sexe qui fait trou, sans débiter trop d'âneries.

Pendant, dans son « Discours de clôture des journées sur les psychoses de l'enfant », Lacan s'interrogeait :

Sommes-nous pourtant à la hauteur de ce qu'il semble que nous soyons, par la subversion freudienne, appelés à porter, à savoir l'être pour le sexe ?

Nous ne sommes pas bien vaillants à en tenir la position. Non plus bien gais. Ce qui, je pense, prouve que nous n'y sommes pas tout à fait ¹².

Je conclurai avec cette phrase d'Adélaïde, Herculine, Abel Barbin : « Le vrai, interroge-t-elle, ne dépasse-t-il pas quelques fois toutes les conceptions de l'idéal, quelque exagéré qu'il puisse être ¹³ ? »

Ainsi, pas de norme ni d'idéal du sexe, entre la naissance et l'être pour la mort, s'incarne l'être pour le sexe qui échappe à toute norme et se décline selon toutes les couleurs de l'arc-en-ciel...

* ↑ 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. ↑ A. Tardieu, *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, Paris, Baillière, 1874.
2. ↑ H. Barbin, *Mes souvenirs, Histoire d'Alexina/Abel B.*, Paris, La Cause des livres, 2008, p. 9.
3. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.
4. ↑ H. Barbin, *Mes souvenirs, Histoire d'Alexina/Abel B.*, op. cit., p. 27.
5. ↑ *Ibid.*, p. 32.
6. ↑ *Ibid.*, p. 33.
7. ↑ *Ibid.*, p. 48.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 173.
9. ↑ H. Barbin, *Mes souvenirs, Histoire d'Alexina/Abel B.*, op. cit., p. 70.
10. ↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 504.
11. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 467.
12. ↑ J. Lacan, « Discours de clôture des journées sur les psychoses », *Recherches*, n° 8, *Enfance aliénée II*, décembre 1968, p. 14.
13. ↑ H. Barbin, *Mes souvenirs, Histoire d'Alexina/Abel B.*, op. cit., p. 77.

TROUBLE\$

Vanessa Brassier

Aphanisis (2/2)

L'aphanisis selon Lacan *

Ce texte prolonge celui paru dans le *Mensuel* de juin où j'ai abordé la notion d'*aphanisis* dans les textes de Jones, spécialement dans son article « Le développement précoce de la sexualité féminine » qui lui est entièrement consacré.

Je m'intéresserai à présent à sa reprise par Lacan. Quel intérêt théorique et clinique va-t-il trouver à cette notion ? S'il en critique vivement la définition de Jones, il ne manque pas d'affirmer tout autant que ce terme est « bien trouvé » et de s'en servir largement. Dans quels contextes en use-t-il alors ? Et comment expliquer que la notion disparaisse d'un coup de son enseignement après avoir été largement revisitée pendant presque dix ans ? Notons que si Lacan laisse tomber *l'aphanisis* après 1966, il en sera tout de même question dans son tout dernier séminaire, *La Topologie et le temps*, dans un exposé de Nasio, preuve que Lacan a su donner un certain poids à ce mot. Lequel ?

Après avoir parcouru les passages des séminaires où Lacan fait référence à *l'aphanisis*, j'ai pu constater d'abord qu'il l'emploie d'une façon qu'il qualifie lui-même d'« impressionniste » : dans un usage par petites touches, pour préciser les concepts qu'il est en train d'élaborer, rebaptiser les anciens, ou encore articuler ses exemples cliniques avec la théorie. Mais avance-t-il quelque chose de nouveau avec ce terme, dont il fait souvent le synonyme de notions déjà en cours dans son enseignement (*fading*, évanouissement, disparition) ? À l'occasion, *l'aphanisis* vient se substituer à ces termes, comme pour les lester d'un poids supplémentaire, accentuer peut-être leur portée structurale. La consonance étrangère de ce mot grec, doté du *a* privatif si cher à Lacan, a sans doute contribué à capter son intérêt. En tout cas, il attire l'attention, la nôtre après la sienne.

Une méthode consisterait à reprendre par ordre chronologique les occurrences de *l'aphanisis* dans les séminaires et d'en dégager les thèmes principaux. Je propose plutôt de partir d'une question : quelle différence y a-t-il entre « disparition du désir », voire « menace de disparition du désir », et « disparition du sujet », expressions que choisit Lacan pour traduire *l'aphanisis* de Jones, en prenant d'ailleurs beaucoup de liberté par rapport à la définition initiale que celui-ci en donne dans son texte de 1927 ?

La disparition du sujet – *l'aphanisis* de structure

J'ai l'idée que, pour Lacan, *l'aphanisis* définie comme « disparition du sujet » équivaut à ce qu'on pourrait nommer *l'aphanisis* de structure, celle du sujet barré par le signifiant qui figure dans l'algorithme du fantasme. C'est dans *Le Désir et son interprétation* (1968-1969) qu'il en est le plus largement question, d'un bout à l'autre du séminaire. *L'aphanisis* y est étroitement articulée à la question du fantasme, dont Lacan nous expose sa théorie à partir du graphe, et bien sûr à celle du désir, que le fantasme a vocation de soutenir.

Dans les termes de ce séminaire, la thèse principale sur *l'aphanisis* pourrait se résumer très simplement de la façon suivante : face à l'énigme du désir de l'Autre, le sujet s'évanouit, disparaît, « s'aphanise » pourrait-on dire. Lacan articule cette *aphanisis* à « l'expérience du désir », au « drame du désir », dans son aspect paradoxal : le sujet à venir, en passe de se constituer comme sujet dans sa rencontre avec le désir de l'Autre, disparaît, s'abolit, s'évanouit « en un éclair » dans l'instant de la rencontre. Autrement dit, l'opacité du désir de l'Autre confronte le sujet à l'absence d'un signifiant qui pourrait le définir ; cette impossibilité à se saisir comme sujet, à s'identifier dans son être le fait manquer à être. *L'aphanisis* marque ainsi le premier temps logique, structural, de la constitution du sujet ; il apparaît en disparaissant, dira même Lacan dans le *Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Quelques expressions prélevées dans le *Séminaire VI, Le Désir et son interprétation*, précisent bien cette *aphanisis* : « il défaille dans sa désignation de sujet » ; « dans l'Autre, dans ce discours de l'Autre qu'est l'inconscient quelque chose fait défaut au sujet [...] ce qui y fait défaut c'est précisément ce qui permettrait au sujet de s'y identifier comme le sujet du discours qu'il tient. Au contraire en tant que ce discours est le discours de l'inconscient, le sujet y disparaît ¹. »

De l'opacité du désir surgit l'angoissante question *Che vuoi ?* que Lacan inscrit sur le graphe, là où l'Autre ne répond pas, en $S(A)$. Lacan

évoque à ce titre le « point panique » du sujet. La scène primitive, dans sa dimension traumatique, est par excellence un moment « aphanisique » : « Le sujet voit quelque chose s'ouvrir, aperçoit soudain une béance dont la valeur traumatique a rapport au désir – entrevu, perçu comme tel – de l'Autre ². » Et plus loin : « Dans son moment de disparition, le sujet voit s'ouvrir quoi ? Rien d'autre qu'une béance. » Il y a concomitance entre la rencontre avec l'énigme du désir de l'Autre et la béance qu'elle révèle où choit le sujet : *aphanisis*.

Au fond, dès qu'il est question du sujet dans son rapport au désir et au fantasme, le terme *aphanisis* surgit comme réponse quasi conceptuelle dans les propos de Lacan, à l'époque du séminaire *Le Désir et son interprétation*. Ce terme est « heureux », dit-il, en tout cas il nous sert, ajoute-t-il : « [...] si le mot *aphanisis* – disparition ou *fading*, ai-je dit encore – nous est utilisable dans le fantasme, ce n'est pas en tant qu'*aphanisis* du désir, c'est en tant que, à la pointe du désir, il y a *aphanisis* du sujet. Là où ça parle dans la chaîne inconsciente, le sujet ne peut se situer à sa place, s'articuler comme *Je*. Il ne peut s'indiquer qu'en tant que disparaissant de sa position de sujet ³. »

Travaillé par cette question de la disparition du sujet, Lacan en cherche bien sûr la trace chez Freud : il la trouve en particulier dans « l'ombilic du rêve », point d'*Unerkannt*, où toutes les associations convergent pour disparaître. Dans ce moment de disparition, le sujet voit devant lui s'ouvrir une béance – le rêve de l'injection faite à Irma est à ce titre exemplaire. Lacan commentera ce point, beaucoup plus tard, en 1975, dans sa réponse à Marcel Ritter, publiée dans un texte intitulé « L'ombilic du rêve est un trou ⁴ ». Il y définira l'ombilic du rêve comme le point où le sujet est exclu de sa propre origine, le point où il ne peut plus rien dire, point d'indicible, point de réel, point de disparition où il échoue à se nommer mais d'où pourtant il tire son origine.

Par ailleurs, j'ai été surprise de lire que Lacan anticipe déjà, dès l'année 1958-1959, sa topologie des années 1970 en définissant le sujet comme « structure de coupure », toujours en lien avec l'*aphanisis*, qui semble lui servir ici à avancer dans l'élaboration de ses concepts, comme si ce mot venait à la fois donner consistance structurale à des notions déjà connues (tel le *fading*) et servir de transition vers de nouveaux concepts. En l'occurrence ici, dans *Le Désir et son interprétation*, on constate un glissement certain au fil du séminaire de la disparition à la coupure, dont on sait qu'il fera grand cas par la suite : « L'être du sujet est à articuler, à nommer dans l'inconscient, mais, au dernier terme, il ne peut l'être. Il est seulement

indiqué au niveau du fantasme par ce qui se révèle être fente, *structure de coupure*⁵. »

Aphanisis et fantasme

Comment articuler la fonction du fantasme à ce rapport aphanisique du sujet au désir ? Dans les termes du séminaire qui nous sert ici de référence, le fantasme se constitue comme défense face à l'opacité du désir de l'Autre : il est une construction du sujet pour parer à l'état d'*Hilflosigkeit*, de détresse, où le plonge la confrontation à l'Autre. Le S barré, sujet de la disparition ou de la coupure, va ainsi s'arrimer à un objet pour remédier au défaut d'un signifiant qui viendrait le définir. Autrement dit, le fantasme tente de répondre à l'*aphanisis* : il permet au sujet divisé de se saisir, de se représenter dans sa disparition avec l'objet de son désir préposé à le compléter. Le sujet effacé, aboli, évanoui, réduit au silence, confronté à l'absence de son nom de sujet, va se poinçonner à un objet, l'objet de son désir (petit *a* dans l'algorithme du fantasme) où va désormais résider la vérité de son être.

Notons que dans une grande partie du *Séminaire VI*, l'objet *a* du fantasme relève du registre imaginaire du stade du miroir, où le sujet va emprunter un certain nombre de postures, du triomphe à la soumission, qui lui donneront consistance : face à la disparition, « le sujet se défend avec son moi », dit Lacan dans les premières leçons.

Mais un glissement s'opère peu à peu et dans la dernière partie du séminaire, l'objet va prendre un statut réel. Au sujet défini comme coupure à la fin du *Séminaire VI* répond l'objet, de structure identique. Ainsi, Lacan en vient à donner une autre définition de l'objet *a* du fantasme, qui perd son statut purement imaginaire pour préfigurer celle des objets cessibles, réels du séminaire *L'Angoisse*.

Quoi qu'il en soit, l'objet *a* du fantasme, imaginaire ou réel, revêt ici une fonction de suppléance pour pallier le défaut du symbolique : « C'est dans cet objet que le sujet trouve son support au moment où il s'évanouit devant la carence du signifiant à répondre de sa place de sujet au niveau de l'Autre⁶. »

Le fantasme en sa structure vient masquer le vide rencontré dans l'Autre, en même temps qu'il commémore cette rencontre ; il est une solution au point panique du sujet, en même temps qu'il en est le stigmate : « Le sujet barré marque ce moment de *fading* du sujet où celui-ci ne trouve rien dans l'Autre qui le garantisse, lui, d'une façon sûre et certaine, qui l'authentifie, qui lui permette de se situer et de se nommer au niveau du

discours de l'Autre, c'est-à-dire en tant que sujet de l'inconscient. C'est en réponse à ce moment que surgit, comme suppléant du signifiant manquant, l'élément imaginaire, terme corrélatif de la structure du fantasme ⁷. »

Dans le séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cinq années plus tard, Lacan va radicaliser cette définition structurale de l'*aphanisis*, récusant celle qu'il avait donnée plus tôt de l'*aphanisis* comme « crainte de disparition du désir », que nous détaillerons un peu plus loin. Il homologue ici l'*aphanisis* au *fading* du sujet. « Jones l'a prise [l'*aphanisis*] pour quelque chose d'assez absurde, la crainte de voir disparaître le désir. Or, l'*aphanisis* est à situer d'une façon plus radicale au niveau où le sujet se manifeste dans ce mouvement de disparition que j'ai qualifié de létal. D'une autre façon encore, j'ai appelé ce mouvement le *fading* du sujet ⁸. » En somme, Lacan requalifie ici en termes d'*aphanisis* la fonction négativante du langage, l'effet mortifiant du symbolique – largement développé dans ses tout premiers séminaires (cf. le mot comme meurtre de la chose).

Notons que dans le séminaire *L'Identification* (1961-1962) Lacan avait déjà contesté l'expression « crainte de la disparition du désir » : l'*aphanisis* est liée, disait-il alors, à l'effet de l'Œdipe donc au renoncement au désir interdit. Ici, la « disparition du désir » équivaut donc au refoulement. Or, en toute logique, le sujet ne peut craindre un processus qui l'inclut, le constitue, n'est en aucun cas séparé de lui : « [...] il est impensable qu'un analyste articule que, dans la conscience, puisse se former quelque chose qui serait la crainte de la disparition du désir. Là où le désir disparaît, c'est-à-dire dans le refoulement, le sujet est complètement inclus, non détaché de cette disparition ⁹. »

La crainte de la disparition du désir – l'*aphanisis* dans la clinique de la névrose

La définition principale de l'*aphanisis* qui se dégage du *Séminaire VI* et se maintiendra jusqu'au *Séminaire XI* l'homologue donc à cet instant de *fading*, structural, où la rencontre primordiale avec le désir de l'Autre abolit le sujet en un éclair. Temps logique, aussi fulgurant que l'instant de voir, qui préside à la constitution du sujet et dont le corollaire est le fantasme, mémorial de cette fulgurante disparition et solution pour y parer. Défense, dit Lacan à l'époque.

Autre chose est la crainte de l'*aphanisis*, crainte de la disparition du désir – dans le désir de l'Autre, pourrait-on ajouter avec Lacan – et que j'entends comme la manifestation clinique de la structure « aphanisique » du sujet. C'est en effet parce qu'il se constitue dans la perte, le manque,

la disparition, la béance, la fente, la coupure que le sujet peut nourrir une telle crainte. Ainsi l'*aphanisis* de structure et l'*aphanisis* qu'on pourrait dire névrotique sont-elles ici indissociables : la crainte névrotique de la disparition du désir, autre nom de l'angoisse de castration, n'est autre que l'effet clinique de la structure qui comporte en soi la disparition.

D'ailleurs, la notion d'*aphanisis* est intrinsèque, dans le séminaire *Le Désir et son interprétation*, à ce que Lacan appelle le « drame du désir » : « La relation du désir du sujet au désir de l'Autre est dramatique, pour autant que le désir du sujet a à se situer devant le désir de l'Autre, lequel pourtant l'aspire littéralement, et le laisse sans recours. C'est dans ce drame que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie ¹⁰. » Je n'évoquerai ici que la névrose : pour jouer sa partie dans le drame initial du désir, l'enjeu du névrosé est de soutenir ce désir comme insatisfait, impossible ou prévenu, selon le choix de la structure hystérique, obsessionnelle ou phobique.

Le séminaire *Le Désir et son interprétation* est spécialement intéressant pour aborder l'*aphanisis*, car les deux aspects que j'ai distingués y sont présents et le mouvement d'oscillation de l'un à l'autre constant. Concernant la clinique, une place de choix est accordée à la névrose obsessionnelle. Peut-être parce que chez l'obsessionnel, la crainte de la disparition du désir et sa disparition proprement dite coïncident dans le symptôme d'impuissance sexuelle. C'est un fait en tout cas que Lacan illustre souvent l'*aphanisis* par la névrose obsessionnelle et la question de l'impuissance.

Dans le *Séminaire VI*, il introduit d'ailleurs l'*aphanisis* par un exemple clinique. Comme pour le cas de l'homme au tour de bonneteau de « La direction de la cure », il s'agit d'un névrosé obsessionnel affligé du symptôme d'impuissance sexuelle, un cas tiré aussi de sa propre clinique, ce qui est rare. Lacan reste d'ailleurs assez allusif, car il s'agit d'une analyse en cours, celle d'un jeune homme impuissant avec sa femme, qu'il aime. L'impuissance, c'est le symptôme dont se plaint le patient, mais Lacan nuance tout de suite : il n'est pas du tout impuissant, car il a fait l'amour tout au long de sa vie, a même eu quelques liaisons. C'est avec sa femme, aimée, que ça ne marche pas : un grand classique de la sexualité masculine, du clivage entre amour et désir bien décrit par Freud dans son article « Le plus commun des rabaissements de la vie amoureuse ¹¹ ».

Mais la particularité chez cet homme, c'est que son impuissance avec sa femme est moins un symptôme actuel que l'objet d'une crainte dans le futur : « Ce n'était pas absolument que tout élan lui manquât, mais s'il

s'y laissait conduire un soir, et quelque autre soir, pourrait-il, cet élan, le soutenir ¹² ? »

Afin de préserver l'anonymat de son patient, Lacan poursuit son commentaire en se référant à d'autres analyses, auxquelles il emprunte un terme tout à fait décisif, dit-il, une question qui, dans certains cas, surgit consciemment dans l'analyse sous cette formule : « Ai-je un assez grand phallus ? »

Le phallus symbolise ici ce que Lacan appelle « l'arme absolue » qui pour un sujet masculin vient « sanctionner », « légitimer » son désir. C'est le signe du désir. Ainsi, pour notre obsessionnel, la question se formule comme suit : « Ai-je ou non l'arme absolue ? » Question anxieuse qui de toute évidence traduit cette fameuse « crainte de la disparition du désir », effet de ce que Lacan nommera plus loin « forclusion de la castration ». Ainsi, c'est en tant qu'il n'a pas surmonté le complexe d'Œdipe, pour le dire dans les termes de l'époque, que le sujet obsessionnel pourra craindre de voir son désir disparaître : s'il ne renonce pas à l'être, il sera impuissant à l'avoir ou craindra de le perdre.

Cet exemple de « crainte de disparition du désir » est spécifique : il cible la sexualité masculine dans la névrose obsessionnelle. Crainte pour l'homme de voir son organe faire défaut au moment de l'acte sexuel ou crainte de ne plus pouvoir le réitérer, cet acte, une fois celui-ci accompli. Plus tard, dans le séminaire *L'Angoisse*, Lacan fera grand cas de la détumescence de l'organe mâle après l'acte sexuel : exemple paradigmatique de la castration réelle, du rapport spécifique de l'homme à l'angoisse de castration, dont les femmes seraient exemptes.

À l'autre terme, à l'opposé de l'impuissance, une autre crainte peut surgir : la crainte de satisfaire son désir, dont Lacan nous dit que phénoménologiquement le fait est quotidien. Le fantasme de la dépendance à l'Autre est ce que redoute le sujet et qui le fait « s'écarter de la satisfaction de son désir ¹³ ».

Les leçons suivantes nous proposent des variations cliniques sur l'*aphanisis*, dont Lacan va faire usage notamment pour réinterpréter le rêve d'un patient d'Ella Sharpe et plus loin pour commenter la tragédie de Hamlet et son « to be or not to be ».

Juste quelques remarques ici. Dans ces leçons, Lacan reconnaît à Jones le mérite d'avoir introduit le terme d'*aphanisis* de façon intéressante dans le vocabulaire analytique, ajoutant qu'il en est fait grand état dans le milieu anglais. Autre remarque : l'*aphanisis* lui sert de nouveau à articuler un cas, celui du patient d'Ella Sharpe. Ici, l'*aphanisis* caractérise la position

fantasmatique du sujet, de son rapport au monde, en tant qu'il « se fait disparaître » : « Ce qui s'impose à tout instant, qui revient dans les propos du sujet comme un thème, un leitmotiv, fait venir à l'esprit le terme *aphanisis* – et plus dans le sens de “faire disparaître” que de “disparaître”¹⁴. » Il s'agit d'un sujet qui n'est jamais là où on l'attend, qui glisse d'un point à un autre, dans un jeu d'escamoteur ; sur le plan sexuel, il ne fait pas usage de son phallus, il ne le met pas en jeu par crainte de le perdre.

On reconnaît là un trait du fantasme de l'obsessionnel. Souvenons-nous de l'homme au tour de bonneteau, de son impuissance, et du commentaire de Lacan qui disait de lui que « son être est toujours ailleurs », ajoutant qu'« il l'a mis à gauche », comme on dit passer l'arme à gauche. Il n'y est pas, il fait le mort, il se met hors de jeu, sur les plans sexuel et existentiel. Ne pourrait-on dire en somme que le névrosé obsessionnel « réalise » l'*aphanisis* dans sa vie ?

Troisième remarque : si Lacan salue l'inventivité de la notion jonesienne d'*aphanisis*, il critique ici ce qu'il appelle « l'inversion de perspective ». Au contraire de Jones pour qui l'*aphanisis* est une peur plus fondamentale et antérieure à la castration, pour Lacan c'est la castration qui est première dès lors que « la prise de position du sujet dans les signifiants, implique la perte, le sacrifice¹⁵ ». Ainsi la crainte de l'*aphanisis*, crainte de la disparition du désir, ne peut-elle être que seconde, conséquence d'une castration insuffisamment élaborée, symbolisée : « Contrairement à ce que croit Jones, la crainte de l'*aphanisis* chez les sujets névrosés doit être comprise dans la perspective d'une articulation insuffisante, d'une partielle forclusion du complexe de castration. [...] C'est parce qu'il peut y avoir castration, c'est parce que le jeu des signifiants est impliqué dans la castration, que s'élabore dans le sujet cette dimension où il peut prendre crainte, alarme, de la disparition possible et future de son désir¹⁶. »

Deux années plus tard, dans le séminaire *Le Transfert*, Lacan a de nouveau recours au terme d'*aphanisis* du désir pour aborder la clinique de l'obsessionnel : « Quand l'obsessionnel s'avance sur le chemin de ce qui s'appelle *réaliser son fantasme*, c'est bien là qu'il convient d'employer le terme d'*aphanisis*¹⁷. » Il s'agit en premier lieu de ce que Lacan appelle une « *aphanisis* naturelle et ordinaire », soit l'impossibilité physiologique de maintenir l'érection, que le sujet obsessionnel va ériger comme obstacle, l'anticipation de la chute empêchant l'érection de se produire. C'est même, plus largement, un écueil « foncier » dans le rapport du sujet obsessionnel à son fantasme : « S'il y a donc chez l'obsessionnel cette crainte de l'*aphanisis* que souligne Jones, c'est pour autant, uniquement pour autant, qu'elle

est la mise à l'épreuve, qui tourne toujours en défaite, de la fonction *Phi* du phallus. » La crainte de se dégonfler, dit Lacan, au regard de l'inflation phallique du fantasme, une crainte qui concerne aussi bien l'acte sexuel que les actes en général : l'obsessionnel ne redoute rien tant que ce à quoi il aspire, la liberté de ses actes et de ses gestes, à cause de la limitation qu'elle ne manquera pas de rencontrer dans son effectuation.

Si la névrose obsessionnelle semble être privilégiée par Lacan pour illustrer cliniquement la crainte de la disparition du désir, il la décline aussi du côté de la phobie et de l'hystérie – comme effet clinique de l'*aphanisis* constitutive du sujet.

Reprenons brièvement son argumentation. Dans la leçon du 10 juin 1959 du séminaire *Le Désir et son interprétation*, Lacan reformule le point d'*aphanisis* du sujet en termes d'aliénation et de dépendance au désir de l'Autre : « Le sujet se trouve dépendant du désir de l'Autre, à sa merci ¹⁸. » Il enchaîne avec la phobie, forme la plus simple de la névrose, dit-il, et qui illustre de façon exemplaire ce drame de la relation du désir du sujet au désir de l'Autre, celui d'être « sans recours ¹⁹ », « aspiré littéralement » par le désir de l'Autre. C'est le drame de Hans qui, au moment de la naissance de sa petite sœur d'une part et du surgissement de ses érections d'autre part, se trouve confronté au désir de sa mère, et sans recours face à ce désir. D'où la solution trouvée de mettre en jeu l'objet phobique cheval qui, placé entre son désir et le désir de la mère, vient jouer une fonction de défense : la peur de l'objet phobique fonctionne pour protéger le sujet de l'approche angoissante de son désir « en tant que Hans est sans armes par rapport à ce qui, dans l'Autre, la mère en l'occasion, s'ouvre pour lui comme le signe de sa dépendance absolue ²⁰. » Notons que dans la « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », le même terme d'« arme » contre la disparition du désir y était employé pour définir l'objet phobique. Le symptôme du petit Hans, comme de tout sujet phobique, le protège ainsi du surgissement de l'angoisse bien plus redoutable que la peur fixée par la phobie.

Plus généralement, la position névrotique manifeste ce que Lacan nomme ici un « appel au secours du sujet ²¹ » pour soutenir son désir face au désir de l'Autre, pour se constituer comme désirant et se protéger de la disparition.

Après la phobie, Lacan aborde dans cette même leçon l'hystérie et de nouveau la névrose obsessionnelle. Nous connaissons le thème : devant le désir de l'Autre et la menace qu'il représente, l'hystérique soutient son désir comme insatisfait, l'obsessionnel comme impossible. Nous avons déjà largement abordé la question du névrosé obsessionnel, il reste hors du jeu là où

son désir est appelé, là où s'annonce le risque : « Du S barré, de la disparition du sujet au point d'approche du désir, l'obsessionnel fait, si l'on peut dire, son arme et sa cachette. Il a appris à s'en servir pour être ailleurs ²². » Quant à l'hystérique, elle fait en sorte que son désir reste insatisfait en se donnant la fonction d'être elle-même l'obstacle à la satisfaction du désir : c'est elle qui ne veut pas que son désir soit satisfait. Ainsi vient-elle occuper la position tierce qui était dévolue, dans la phobie, au signifiant phobique : « C'est une des fonctions fondamentales du sujet hystérique dans les situations qu'elle trame – empêcher le désir de venir à terme pour en rester elle-même l'enjeu ²³. »

Concluons ici. Le sujet névrosé se met en travers du désir de l'Autre pour exister, lutter contre sa disparition : l'objet phobique joue cette fonction d'arme défensive, l'hystérique se fait l'enjeu du désir, et l'obsessionnel reste hors du jeu, autant de solutions défensives face à la crainte de l'*aphanisis*.

La distinction que j'ai proposée initialement entre *aphanisis* de structure – disparition du sujet à l'origine de sa constitution – et *aphanisis* névrotique – crainte de la disparition du désir – ne sera plus opérante dans les séminaires suivants : Lacan finira par récuser la formule « crainte de la disparition du désir » qu'il avait lui-même proposée.

Aphanisis et jouissance

La dernière occurrence du terme d'*aphanisis* chez Lacan se trouve, à ma connaissance, dans le séminaire de l'année 1966-1967, *L'Objet de la psychanalyse*, en lien avec la jouissance et la topologie, vers quoi son enseignement va alors s'orienter.

Après un exposé de Muriel Drazien sur le texte de Jones, Lacan introduit la question de la jouissance quand, jusqu'à présent, c'est dans son lien au désir que l'*aphanisis* était définie.

Citant textuellement une partie de la définition jonesienne de l'*aphanisis*, Lacan discute la traduction française de « capacity of sexual enjoyment » par « capacité de jouir ». Le sujet craindrait de perdre sa « capacité de jouir ». Lacan commente : « Je sais qu'il est très difficile de donner un support qui soit équivalent à notre mot français "jouissance", à ce qu'il désigne en anglais. *Enjoyment* n'a pas les mêmes résonances que *jouissance* et il faudrait en quelque sorte le combiner avec le terme de *Lust* qui serait peut-être un peu meilleur ²⁴. »

Quoi qu'il en soit, poursuit-il, la jouissance est celle du corps, elle ne s'appréhende, ne se conçoit que de ce qui est corps. « Et d'où jamais

pourrait-il surgir d'un corps quelque chose qui serait la crainte de ne plus jouir ? S'il y a quelque chose que nous indique le principe du plaisir, c'est que s'il y a une crainte, c'est une crainte de jouir. La jouissance étant à proprement parler une ouverture dont ne se voit pas la limite, et dont ne se voit pas non plus, la définition ²⁵. » En somme, ce qui fait peur, ce n'est pas de ne plus jouir, n'en déplaise à Jones, mais c'est de jouir, à cause du sans limite que la jouissance implique, face à quoi le principe de plaisir vient faire barrage.

Le questionnement sur les rapports du sujet à la jouissance amène alors Lacan à des considérations sur l'orgasme dans son lien à l'*aphanisis*. Il aborde ici l'orgasme de façon topologique, à partir du tore, le situant comme « point d'émergence où la jouissance fait surface, à la surface du sujet ». En ce point d'émergence qu'est l'orgasme, la jouissance prend une « valeur punctiforme », où la demande est réduite à zéro : « Pour quiconque essaie de la définir [la fonction de l'orgasme] à partir de données introspectives, c'est dans ce court moment d'anéantissement, moment d'ailleurs punctiforme, fugitif, qui représente la dimension de tout ce qui peut être le sujet, dans son déchirement, dans sa division, que ce moment de l'orgasme – j'ai dit de l'orgasme – se situe ²⁶. »

Aphanisis du sujet dans la jouissance de l'orgasme, voilà qui est nouveau par rapport aux précédentes définitions. On retrouve néanmoins cette idée de fulgurance, d'évanescence, d'éclipse, toujours associée à l'*aphanisis*, dont la structure temporelle est identique à celle de l'instant de voir, premier temps logique de la constitution du sujet.

Pour conclure, une ouverture sur une question, celle de l'*aphanisis* dans la cure. Lacan disait dans le séminaire *Le Désir et son interprétation* que l'*aphanisis* doit apparaître « en un éclair » au moment d'une analyse ²⁷. Cette formule vient-elle annoncer la traversée du fantasme et, plus tard, la destitution subjective ?

* ↑ Texte issu d'une intervention faite au CCPP dans le cours de Marc Strauss en mai 2023 et qui fait suite à une première intervention sur le même thème, publiée dans le numéro 179 du *Mensuel* en juin 2024.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 435.
2. [↑](#) *Ibid.*, p. 500.
3. [↑](#) *Ibid.*, p. 501.
4. [↑](#) J. Lacan, « L'ombilic du rêve est un trou », *La Cause du désir*, n° 102, Paris, Navarin, 2019, p. 35-43.
5. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 501.
6. [↑](#) *Ibid.*, p. 446.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 447.
8. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, édition de poche, 1973, p. 232.
9. [↑](#) J. Lacan, Séminaire *L'Identification*, leçon du 28 mars 1962, Éditions de l'Association lacanienne internationale, p. 213.
10. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 502.
11. [↑](#) S. Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1995.
12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 125.
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 129.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 236.
15. [↑](#) *Ibid.*, p. 237.
16. [↑](#) *Ibid.*
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 300.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 502.
19. [↑](#) Cette position d'être sans recours devant le désir de l'Autre, position d'*Hilflosigkeit*, est plus primitive que l'angoisse (cf. E. Jones, *l'aphanisis* archaïque).
20. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 503.
21. [↑](#) *Ibid.*, p. 506.
22. [↑](#) *Ibid.*
23. [↑](#) *Ibid.*, p. 505.
24. [↑](#) J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire inédit, séance du 27 avril 1966.
25. [↑](#) *Ibid.*
26. [↑](#) *Ibid.* Je souligne.
27. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 130.

David Frank Allen

Le trait lunaire *

À l'asile de la Salpêtrière, eut lieu, vers 1827, le dialogue suivant entre l'aliéniste François Leuret et une patiente, Catherine X :

Leuret : « Comment vous portez-vous, madame ?

Catherine : – La personne de moi-même n'est pas une dame, appelez-moi mademoiselle, s'il vous plaît.

– Je ne sais pas votre nom, veuillez me le dire.

– La personne de moi-même n'a pas de nom : elle souhaite que vous n'écrivez pas.

– Je voudrais pourtant bien savoir comment on vous appelle, ou plutôt comment on vous appelait autrefois.

– Je comprends ce que vous voulez dire. C'était Catherine X, il ne faut plus parler de ce qui avait lieu. La personne de moi-même a perdu son nom, elle l'a donné en entrant à la Salpêtrière ¹. »

En parallèle à ce qu'explique Catherine, il nous faut entendre ce que le poète anglais John Clare cherche à nous faire comprendre ; voici donc un poème de la période « asilaire » de l'étrange passage sur terre de John Clare, à savoir le dernier tiers de sa vie (1837-1864) :

INVITE À L'ÉTERNITÉ

T'en viendras-tu ma douce enfant
 Dis-moi me viendras-tu rejoindre
 Dans la vallée d'ombre profonde
 Qui n'est que nuit et que ténèbres
 Où le sentier bientôt se perd
 Où le soleil oublie le jour

Où lumière et vie sont absentes
 Douce enfant dis t'en viendras-tu
 Là où les rocs se font torrents
 Les plaines mers tumultueuses
 Les monts caverneuses noirceurs

Où la vie pâlit comme un rêve
Enfant viendras-tu partager

La triste non-identité ² [...].

La « triste non-identité » est peut-être le non-lieu psychique qui permet une perception lumineuse du monde, perception qui se passe aussi bien de ponctuation que de logique différentielle. C'est en quelque sorte l'affirmation du non-être qui permet à Clare d'être l'amiral Nelson, le poète Byron, ainsi que d'autres tout au long du chemin de ses identifications.

À partir des témoignages réunis plus haut, une hypothèse fragile s'impose : dans certaines formes d'expériences humaines, on constate ou bien l'affirmation de non-être, ou bien le verbe *être* présenté sous forme d'absolu. Logiquement, on admettra la possibilité d'une coexistence des deux positions vis-à-vis de la notion d'être et du verbe qui le représente, une sorte d'*état mixte* du verbe *être*.

Les écrits du poète, musicien et journaliste Rodrigo Antonio de Souza Leão (1965-2009) confirment cette hypothèse fragile. Par exemple, dans son beau récit *Tous les chiens sont bleus* ³, on trouve :

Une fois, je suis devenu une plante pendant la séance ⁴.

Dans la pratique je ne suis personne ⁵.

Je suis Rimbaud ⁶.

Je suis la samba, je suis Jésus-Christ. Je suis tout et rien ⁷.

On repère ici l'emprise du verbe *être* sur le sujet dans une fusion sans limite. Le docteur François Klein, lui, articule clairement l'idée de sa propre non-existence en tant que sujet : « D'ailleurs, quand je dis : *je, moi, vraiment*, ce n'est qu'une façon de parler [...] La génération spontanée existe-t-elle ? Il est incontestable que moi, je ne suis pas moi-même. Je suis ma mère et mon père, avec tout ce que j'ai pu m'assimiler du monde. Mon père n'est pas mon père même : il est ma grand-mère et mon grand-père, avec tout ce qu'il a pu digérer de son milieu. [...] Ton grand-père n'est pas ton grand-père même : il est tes arrière-grand-mère et arrière-grand-père... et ainsi jusqu'aux temps les plus reculés ⁸. »

Dans sa pratique de lui-même, le jeune psychiatre est « personne », il rejoint ainsi les positions exprimées par John Clare, Catherine X et Rodrigo Antonio de Souza Leão. Précisons également la place prédominante du signe « = » dans les théorisations de Klein :

... Vous... Monsieur...

4 = 4. Le niez-vous ?

Jaune = jaune. Le niez-vous ?

Toute chose est égale avec soi-même. Le niez-vous ?

Absurde = absurde. Le niez-vous ?

Donc : il est absurde de dire que quelque chose est absurde. Le niez-vous ⁹ ?

Nous soulignons ici la proximité fonctionnelle du verbe *être* et du signe = afin de mettre en évidence la question de l'identification par équivalence. Autrement dit, même dans des langues qui marchent fort bien sans verbe « être », la folie identitaire s'organiserait autrement avec un système d'équivalence comme le signe « = », par exemple.

La fluidité mercuriale ¹⁰ du sentiment d'identité et le verbe qui l'accompagne facilitent peut-être la spatialisation, un phénomène qui pré-occupe un certain nombre de nos aînés. Voici le témoignage d'un théologien paraphrène qui réunit la question de l'identité sexuelle avec celle de la spatialisation déjà évoquée :

Ensuite je me suis retrouvé sur la Lune. L'idée d'être sur la Lune me trottait dans la tête depuis le début de la semaine. C'était désormais chose faite. La Lune semblait assez loin d'ordinaire, mais elle était en réalité très proche. Les médecins le savaient et ils avaient mis au point une façon de subtiliser les gens et de les enterrer vivants dans une cellule sur la Lune, pendant qu'en même temps une personne désignée, une sorte de double, prenait leur place dans ce monde. Tout marchait d'une étrange manière sur la Lune, de la manière la plus scientifique. Il semblait que c'était la demeure d'esprits défunts et tous les intérêts concernaient franchement et ouvertement le problème de la reproduction et du sexe. En fait c'était plutôt effroyable. Il semblait qu'une fois sur la Lune le sexe pouvait facilement changer, et l'une des premières choses que les médecins essayaient de déterminer était si vous étiez homme ou femme. Ils disposaient pour ce faire de certains instruments d'une grande précision. Lorsqu'ils m'examinèrent je les entendis dire avec surprise "il est parfaitement neutre". Il semblait que l'aiguille n'indiquait pas plus la droite que la gauche. J'étais alors inclassable d'un côté ou de l'autre ¹¹ [...]. »

Si l'on tient compte du témoignage non seulement de Boisen mais aussi de Blandine Solange, Patricia Boulay de son vrai nom, alors on arrive à l'hypothèse selon laquelle un certain usage du verbe *être* peut influencer sur l'identité sexuelle comme suit :

Pousse à la femme (exemple : Schreber)

Pousse au neutre (exemple : Boisen)

Pousse à l'homme (exemple : Blandine Solange ¹²/Patricia Boulay)

En 1933, Alfred Korzybski, futur maître à penser de William S. Burroughs et fondateur d'une école pour l'étude de la sémantique, fit la remarque suivante : « Dans les cas lourds de démence précoce, on trouve des identifications élevées au plus haut point ¹³. »

Ainsi, devant la ruine de l'âme, l'être s'accroche à l'idée que $A = A$, Smith = Smith : le sujet s'éclipse derrière une logique purement identitaire. L'idée d'une logique d'identité, d'une place spécifique pour le verbe *être* dans la psychose fut débattue par les cliniciens proches de Harry Stack Sullivan aux États-Unis :

Une patiente de l'hôpital psychiatrique de l'université de Bonn pensait que Jésus, les boîtes à cigares et le sexe étaient identiques. Comment en arrivait-elle là ? Une enquête révéla que le lien qui manquait entre Jésus, les boîtes à cigares et le sexe était fourni par le concept d'encerclement. Selon cette patiente, la tête de Jésus, tout comme celle d'un saint, était entourée d'un halo, l'emballage des cigares par une bande, et la femme par le regard sexuel de l'homme. Visiblement, notre patiente pensait qu'un saint, un paquet de cigares et la vie sexuelle étaient la même chose. Elle ressentait exactement la même chose quand elle parlait d'un saint, d'une boîte à cigares ou de vie sexuelle ¹⁴.

Plus tard, cette question du verbe *être* dans la psychose sera examinée par J. Gabel et S. Arieti : « N'importe quelle personne qui possède un trait commun avec un supposé persécuteur comme par exemple une barbe, des cheveux roux ou encore une robe particulière peut devenir le persécuteur ou parent du persécuteur [...] il est facile de reconnaître que beaucoup de patients participent profondément à ce que j'ai nommé une orgie d'identifications. Un psychiatre français, Gabel (1948), a découvert de façon indépendante le même phénomène dans la schizophrénie en le nommant "hypertrophie du sens de l'identification" ¹⁵. »

Cette hypertrophie du sens de l'identification, cette orgie du verbe *être* et du signe « = », n'est en rien comparable au mécanisme d'identification par le trait unaire et mérite donc d'être spécifiée et mieux nommée : en hommage à Catherine X et à Anton T. Boisen, nous proposons la notion de *trait lunaire* pour mieux préciser le rapport au monde ainsi engagé.

* ↑ Ceci est un résumé d'une communication au colloque de l'École lacanienne de psychanalyse, *Quand le cas fait loi*, à Paris, le 9 juin 2024. Mes remerciements à Guy Le Gaufey pour son aimable invitation.

1. ↑ Selon François Leuret, Catherine avait « perdu la conscience de son individualité » et ne parlait d'elle « qu'à la troisième personne ». L'extrait cité, publié en 1834 dans les *Fragments psychologiques sur la folie* (Paris, Crochard, 1834, p. 121 ; p. 93 dans la réédition, Paris, Frison-Roche, 2007), a connu un destin bien singulier en tant que référence pour le grand Jules Cotard, théoricien du « délire de négation ». C'est à partir des années 1990 que l'on a redécouvert l'importance de Leuret. Cf. T. Trémine, « La personne de moi-même », *Littoral*, n° 34-35, avril 1992 ; R. Tevissen, *La Douleur morale*, Paris, Éditions du Temps, 1996, introduction historique de G. Lantéri-Laura ; J. Cacho, *Le Délire des négations*, Paris, Éditions de l'AFI, 1993.
2. ↑ *Poèmes et proses de la folie de John Clare*, Paris, Mercure de France, coll. « Domaine anglais » dirigée par P. Leyris, 1969, p. 129. Postface de J. Fanchette, traduction française de P. Leyris, légèrement modifiée ici.
3. ↑ R. A. de Souza Leão, *Tous les chiens sont bleus*, Bois-Colombes, Le Lampadaire, 2024, traduction française d'É. Audigier. (Première publication en portugais : *Todos os cachorros são azuis*, São Paulo, Brésil, 7 Letras, 2008.)
4. ↑ *Ibid.*, p. 14.
5. ↑ *Ibid.*, p. 19.
6. ↑ *Ibid.*, p. 36.
7. ↑ *Ibid.*, p. 40.
8. ↑ F. Klein, *Maladies mentales expérimentales et traitement des maladies mentales*, Paris, Éditions médicales, 1937, p. 33. Les théories de Klein sont détaillées dans D. F. Allen *et al.*, « A = A, équation : la vérité », *Essaim*, n° 52, Toulouse, ères, 2024.
9. ↑ *Ibid.*, p. 69.
10. ↑ Le mercure (HG) est un métal liquide qui se déplace très vite si une surface n'est pas parfaitement plate (180°). Il est difficile à attraper dans un laboratoire de chimie quand les écoliers jouent avec !
11. ↑ A. Boisen, *Du fond de l'abîme*, Montpellier, Grèges, 2021, p. 78.
12. ↑ Patricia Boulay parvient à l'« éjaculation » après avoir « bandé » – B. Solange, *Inoculez-moi encore une fois le sida et je vous donne le nom de la rose*, Paris, Grasset, 2005, p. 62 et 86. Voir aussi le cas Sally dans J. Murray, *Impensables tourmentes, Une quête du sens dans la psychose*, Larmor-plage, Éditions Le Hublot, 2004.
13. ↑ A. Korzybski, *Science and Sanity*, (1933), Laurenceville [Connecticut], The International Non-Aristotelian Publishing Company, 1958, 4^e éd., p. 568 : « In heavy cases of dementia praecox we find the most highly developed forms of identification. »
14. ↑ E. Von Domarus, « The specific laws of logic in schizophrenia », dans J. S. Kasanin (dir.), *Language and Thought in Schizophrenia, Collected Papers*, 1944, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951, p. 108-109.
15. ↑ « Any person who has a characteristic in common with an alleged persecutor, like having a beard or red hair or wearing a special dress, may become the persecutor or a relative of the persecutor [...] it is easy to recognize that many patients [...] indulge in what I have called an orgy of identifications. A French psychiatrist, Gabel (1948), independently discovered the same phenomenon in schizophrenia and called it a hypertrophy of the sense of identification », S. Arieti, *Interpretation of Schizophrenia*, New York, Basic Books, 2^e éd., 1955, p. 232.

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



Colette Soler

Pulsion de mort reconvertie *

Que reste-t-il de la pulsion de mort freudienne, une fois repensée par Lacan ? C'est la question.

Je remarque d'abord que *grosso modo* à partir de 1966, la date de la sortie des *Écrits*, Lacan ne parle pratiquement plus de la pulsion de mort. On peut toujours trouver une phrase ou l'autre dans un séminaire, mais ce n'est pas au centre de sa préoccupation et c'est le signe, je pense, que ce que Freud ciblait avec la pulsion de mort, Lacan l'a fait passer dans d'autres termes. Et pourtant, curieusement, même les lacaniens, qui se réfèrent à l'enseignement de Lacan, n'arrivent pas à cesser d'être aimantés par ce terme de pulsion de mort. Lacan, lui, y est arrivé, il faut bien dire que ce qui le tracasse même, à la fin, c'est la vie, la jouissance majuscule. En ce sens, c'est un de ces termes dont Lacan n'a pas réussi à déplacer l'usage. Quand on parle du sujet, il a déplacé un peu l'usage du terme « sujet » tel qu'il était manié avant lui, mais pour ce qui est de la pulsion de mort, non. Peut-être parce qu'il y a quelque chose qui vibre dès qu'on dit « la mort » ou pulsion de mort, ça fait tout de suite un petit frisson, peut-être est-ce cela, les résonances du terme sont tellement prégnantes qu'on n'arrive pas à les résorber dans une conceptualisation plus abstraite.

En tout cas, si vous relisez l'ensemble des textes de Freud sur les pulsions et la pulsion de mort – son « Au-delà du principe de plaisir », « Le moi et le ça », et les autres textes, sur la guerre, passionnants –, peut-être serez-vous comme moi frappés par le fait qu'on y perçoit, beaucoup plus que dans d'autres développements, le contraste entre l'épistémologie freudienne et l'épistémologie lacanienne : c'est vraiment un autre paradigme, pour reprendre ce terme qui vient d'ailleurs. Pour ne souligner qu'un point d'opposition sensible dès le départ, dans ces textes-là, rien n'est plus étranger à Freud, semble-t-il, que l'idée qu'il y aurait une rupture dans le monde des vivants. Il écrit textuellement cette phrase impressionnante pour un psychanalyste, je cite : « Le développement de l'homme jusqu'à présent ne me

paraît pas exiger d'autre explication que celui des animaux ¹. » Autrement dit, Freud entre dans ces questions, au moins dans l'explicite, avec un postulat continuiste, trans-espèces : des protozoaires à l'homme en passant par les espèces supérieures, il cherche une conceptualisation qui vaille pour tous. Ce point de vue est totalement étranger à Lacan. Lui s'avance dans la question avec, je ne vais pas dire un postulat parce que c'est plus fondé qu'un postulat, mais quand même avec l'hypothèse que dans l'échelle des vivants, il y a une coupure liée à l'émergence du langage articulé. Il ne considère pas que l'homme soit le couronnement de la Création, bien loin de là, mais quand même que l'homme est un mutant par rapport à toutes les espèces mutiques. En ce sens, son épistémologie est discontinuiste. C'est d'ailleurs pourquoi à la fin il commence à se préoccuper d'une jouissance qui serait substance jouissante non parlante, et qui en tout cas ne peut pas être pensée comme discontinue. C'est tout à la fin, ce sont des perspectives qui ouvrent presque sur l'au-delà de son enseignement.

Alors, comment Lacan a-t-il lu la pulsion de mort freudienne ? D'abord, il a considéré, et ce n'était pas évident au moment où il l'a fait, que c'était une élaboration centrale et inéliminable de l'élaboration de Freud. C'est dire qu'il s'est opposé à un certain nombre de postfreudiens qui voyaient dans cette notion l'effet du vieillissement et de la guerre sur Freud. C'est toujours une tentation quand on échoue à penser une production nouvelle que de se rabattre sur la psychologie de l'auteur. Pour Lacan, au contraire, ce n'était pas une pièce rapportée, mais une notion centrale à la fois de la pratique et de l'élaboration freudienne et pourtant à repenser complètement. Comme premier pas, il a fait deux choses au fond, une critique explicite, et puis une interprétation, mais qui n'est pas psychologique.

La critique, d'abord. Elle consiste à en souligner l'aporie conceptuelle, le paradoxe. Dans les pages 124 et 316 des *Écrits*, il dit : « C'est une notion que l'on ne peut prendre que comme une notion ironique ². » Son impasse tient à la tentative de formuler l'expérience humaine, c'est-à-dire l'expérience d'un être qui parle, et qui est marqué par le langage dans les termes de la biologie. C'est le biologisme de Freud – il emploie ce terme quelque part – qui est visé. Évidemment, on saisit là l'écart de leurs deux hypothèses de départ. Il est donc conduit à reformuler autrement, de manière non biologique, ladite pulsion de mort et à opposer l'approche langagière de l'approche biologisante de Freud, mais il en fait aussi une interprétation qui n'est pas une interprétation psychologique, disais-je, c'est-à-dire qui ne vise pas à interpréter le sujet Freud dans son désir. Il suppose que c'est faute de disposer des concepts qui lui auraient permis de dire autrement l'expérience analytique que Freud a été conduit à cette notion aporétique.

Je résume rapidement, j'ai suivi cela en détail dans mon cours à Paris. Il part du fait que Freud a tenu dur comme fer au binarisme des pulsions. Il le formule d'abord comme dualisme des pulsions du moi conçues comme des pulsions d'autoconservation et des pulsions libidinales, sexuelles – premier binaire. Puis il aperçoit que son « Au-delà du principe de plaisir » et aussi son « Pour introduire le narcissisme » mettent en question ce binaire. Car si le moi est lui-même un objet libidinal comme un autre, et même précédant les autres, il n'y a donc pas de hors-champ par rapport à la libido, il n'y a pas d'un côté la libido d'objet et de l'autre l'autoconservation, tout est libido. Alors, va-t-il falloir conclure au monisme, comme l'a fait Jung ? Mais non, Freud insiste, il ne peut pas le justifier, mais il le soutient, il faut tenir au dualisme, il doit y avoir deux principes et c'est une des raisons qui lui fait faire le saut de l'au-delà du principe de plaisir qu'est la répétition sous transfert, à la notion plus générale de pulsion de mort. L'au-delà du principe de plaisir n'impliquait pas en lui-même l'introduction de cette pulsion de mort, mais ce saut lui permet de rétablir un binarisme pulsionnel. C'est ce que Lacan interprète en disant que cette adhésion à quelque chose qui est mythique, au mythe de la dyade, au mythe du deux, porte quelque chose comme l'intuition freudienne de la faille sexuelle, ce serait sa façon à lui d'approcher la carence du Un de fusion entre les sexes. Au fond, si j'ai bien compris, ce profond sentiment qu'il y a du deux était sa façon à lui, Freud, de dire qu'il n'y avait pas l'Un de fusion. Le « il y a de l'Un » de Lacan bien plus tardif est tout autre évidemment, mais il semble avoir considéré que le dualisme freudien était en quelque sorte une formulation, défailante certes, mais qui visait quand même à approcher le pas de rapport sexuel.

Alors, que retient-il, lui, de la pulsion de mort ? Je remarque d'abord qu'il la conteste mais pas l'au-delà du principe de plaisir, qu'il ne l'a jamais contesté et au contraire il l'a relevé. Or, je viens de le dire, c'est le fondement clinique sur lequel s'appuie Freud pour avancer sa pulsion de mort. Freud était parti d'une conception que Lacan qualifie, me semble-t-il à juste titre, d'aristotélicienne, l'idée que l'être est guidé par la recherche de cet équilibre tempéré des satisfactions qu'est le plaisir. Que l'être cherche son bien-être le plus homéostatique, le plus équilibré possible, et il lui a fallu vingt ans – alors que toute l'expérience vraiment s'inscrit en faux contre ce postulat –, vingt ans pour poser sa conclusion d'un au-delà du principe de plaisir, et pour mettre l'accent sur tous les phénomènes qui indiquent que l'être parlant ne cherche pas prioritairement le bien-être. Aujourd'hui en 2002, on a de cela, je crois, une idée beaucoup plus présente qu'en 1900 et même qu'en 1950, en tout cas c'est très sensible dans la clinique analytique qu'il y a cette force « sardonique », comme dit Freud, qui pousse l'individu

parlant dans les voies de la répétition. On croit chercher son plaisir mais on glisse dans les rails de la répétition du déplaisir. En outre, ce qui a laissé Freud éberlué, et qu'il a mis beaucoup de temps à admettre, c'est que finalement le plus déplaisant se répète non seulement dans la vie en général mais dans le transfert. Dans le transfert, ce sont, comme il dit, les expériences les plus déplaisantes, les plus douloureuses, les plus ravageantes que l'enfant a rencontrées au départ qui reviennent inexorablement. Lacan ne peut que s'en appuyer. Plus, il considère que cet au-delà du principe de plaisir freudien, introduit en 1920, était là dès 1895, sans le terme et sans que Freud lui-même l'ait formulé. Il fait une lecture de l'« Esquisse d'une psychologie scientifique » où il montre que Freud, posant la notion de trace mnésique, qu'on peut reformuler en trait unaire, mettait déjà en question, sans le savoir peut-être, le principe de plaisir et posait les bases de la répétition de la perte programmée. Pour lui, cet au-delà du principe de plaisir était impliqué dès le départ de la découverte de l'inconscient dans l'œuvre freudienne.

J'en viens à la pulsion de mort, mise en forme lacanienne. Il y a à vrai dire des étapes dans l'élaboration de Lacan. Mais enfin le premier texte pertinent, c'est le discours de Rome, « Fonction et champ de la parole et du langage », et je me référerai ensuite au séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* et à « Position de l'inconscient », texte dont Lacan lui-même dit que c'est pour lui la suite et le complément du discours de Rome. Je résume des choses que j'ai étudiées très en détail par ailleurs.

La thèse première de Lacan est que ce que Freud a appelé la pulsion de mort est lié à la parole, je cite : il y a un « rapport profond qui unit l'instinct de mort » – à l'époque il ne dit pas pulsion de mort, il dit toujours instinct de mort, pour garder sans doute présent le biologisme de Freud –, « un rapport profond qui unit l'instinct de mort aux problèmes de la parole ³ ». Au terme, la pulsion de mort serait le nom des effets du langage sur l'être vivant, sur l'individu plutôt. Ce sont des thèses bien connues des lecteurs de Lacan qui sont un peu devenues maintenant des ritournelles en quelque sorte, avec une touche d'évidence. Mais ce qu'il dit au départ, c'est que la symbiose du petit prématuré qu'est l'enfant d'homme, sa symbiose avec le symbolique, le rend sujet à la mort. Qu'est-ce à dire ? Ça dit des choses diverses.

D'abord, que l'être parlant se sait mortel. Cela ne veut pas dire qu'il peut se représenter sa mort, là-dessus Freud a raison, il n'y a pas de représentations de la mort, mais il y a un signifiant de la mort, le signifiant que Lacan qualifie à l'occasion de maître absolu, un signifiant présent dans le langage et qui fait que chaque être parlant, même s'il ne se représente pas

la chose, peut s'anticiper comme mortel. Nous n'y croyons pas mais nous savons que nous allons mourir, on peut dire les choses comme ça. C'est le premier point, qui est assez facile et évident.

Le point le plus essentiel est que l'usage du symbole, le fait que l'être humain entre dans le symbolique, qu'il commence à user du langage, produit ce que Lacan appelle avec une expression forte « le meurtre de la chose », une mortification en somme, la perte d'une présence pleine. Il illustre ça de façon clinique très convaincante, il faut le dire, en reprenant le commentaire du jeu de l'enfant que Freud a lui-même présenté et utilisé pour introduire la répétition, le jeu de ce petit enfant qui joue avec une bobine, qui joue non pas à s'approprier la bobine mais à la lancer et à la perdre apparemment, et qui accompagne son jeu de présence et d'absence de la bobine de deux sons en opposition « fort - da », qui, quoique mal prononcés, veulent dire « pas là - là ». C'est quand même un geste, comme dit Lacan, de bannissement, de rejet. Finalement, il y a beaucoup de textes de Lacan pour dire que le symbole introduit de la mort dans le réel, introduit de l'absence, de la perte. Toute présence réelle est dès lors habitée de l'absence que le signifiant rend possible, de même qu'une absence n'exclut pas une présence dans la distance. Ces développements constituent les soubassements de la thèse du meurtre de la chose, qui va de pair avec l'éternisation du désir. Lacan rejoint ainsi des textes très freudiens, et par exemple la fin de *L'Interprétation des rêves*, où Freud évoque la genèse du désir. Il s'engendre de la marque d'une première expérience de satisfaction supposée, il s'engendre comme aspiration désormais inextinguible à retrouver quelque chose que l'on ne retrouve jamais puisque ce qu'on retrouve à la place est le trait mnésique, la trace mnésique. Lacan donne une grande fonction à cette mortification originaire. C'est la condition de la socialisation, au fond, la perte constituante du désir permettant d'engager l'être parlant dans la dialectique avec les semblables, dans la concurrence et la possession. Dit dans le vocabulaire de « Fonction et champ de la parole et du langage », cette négativation qui vient du symbolique est la condition structurale de la fonction historique du sujet, de la dialectique qu'il engage avec d'autres, dans le rapport aux objets et dans la constitution de son histoire.

Du coup, pour Lacan, une première redéfinition de la pulsion de mort est possible, qui dit que finalement ce que Freud désignait ainsi, c'était la limite de la fonction historique du sujet, qu'il visait le passé comme réel. Autant dire que la pulsion de mort n'est pas une pulsion. Le « passé comme réel », entendons le réel comme impossible, impossible à modifier. La fonction historisante que permet le symbolique est justement celle qui permet sur tout événement advenu de faire intervenir un après-coup, qui

le remanie, notamment en lui donnant un sens susceptible d'évoluer et de le changer. Il y a de ça dans la psychanalyse, le patient arrive au début et donne une première formule de ce qui a été traumatique, puis bon an mal an, travaillant comme analysant, il finit parfois par le voir sous un autre jour, et puis à la fin il arrive même que ça le fasse sourire. Ça, c'est la fonction historisante banalement saisissable dans l'expérience. Le passé comme réel, non historique, c'est le passé comme ce qui fut et qui ne peut être transformé. Ce qui fut suppose que ce soit inscrit, bien sûr, parce que pour l'animal ce n'est pas comme ça, mais pour le parlêtre ce qui fut, ce qui s'est inscrit, soit parce que ça a été dit, soit parce que ça a laissé des traces sur le corps, ça ne s'efface pas, et en ce sens il y a toujours une limite de la fonction historique, qui n'est pas devant elle, qui est en arrière en quelque sorte.

Il est clair que de cette première reformulation que Lacan donne de la pulsion de mort, limite de la fonction historisante du signifiant, il ressort qu'il ne s'agit pas d'une pulsion, c'est plutôt ce que j'appelle une instance de la mort. Je crois qu'on est autorisé à utiliser ce terme, instance de la mort, dans la mesure où il y a un signifiant de la mort qui est véhiculé dans le langage et qui fait que le parlant non seulement se sait sujet à la mort mais est mortifié, marqué en tant que vivant. Cette instance de la mort n'est pas une pulsion de la mort, c'est un fait de structure, en quelque sorte un destin de l'être parlant ou une condition de l'être parlant, et par conséquent ce n'est pas un choix du sujet.

Il y a plus cependant. Le plus fort et le plus frappant, quand on lit les premiers textes de Lacan, c'est qu'il évoque « le truchement de la mort ». C'est une belle expression – un mot que l'on utilise peu actuellement. Je dirais usage de la mort – truchement de la mort, qui culmine dans l'être-pour-la-mort, et l'assomption de la mort. On est dans un vocabulaire très pathétisant. Le truchement de la mort, c'est tout à fait autre chose que l'instance de la mort. Lacan essaye de montrer qu'il y a un usage possible de la mort, introduite dans le réel par le langage, on peut s'en servir, il y a un usage possible, une instrumentalisation en quelque sorte de la mort. Tout de suite, ça fait de la mort non pas une pure négativité, pour reprendre le vocabulaire de l'époque, mais une médiation ; c'est comme ça que Lacan le prend : la mort est une médiation possible de la vie véritable. C'est dire que tous ses textes du début introduisent la distinction de deux vies, la vie de l'organisme animal d'une part et puis ce que Lacan appelle la vie véritable, c'est la vie de l'être historisé dans son lien à ses semblables. Il a de très belles phrases, c'est la vie qui perdure, la seule dans laquelle l'individu prend existence. Il y a l'idée chez Lacan d'une sorte de sublimation de la vie animale par la médiation de la mort qui fait la vie proprement humaine. Et

Lacan de nous dire justement que rien ne distingue le rat du rat, le cheval du cheval, sinon ce passage inconsistant de la vie à la mort, tandis que – voilà son paradigme du truchement de la mort – Empédocle se précipitant dans l'Etna laisse à jamais son inscription dans la mémoire des hommes. Finalement, Lacan explique comment on est là dans un registre de choix du sujet et comment dans tous les rapports aux semblables la médiation de la mort est présente. Dans ce texte, il formule ça en termes de liberté, c'est ce qu'il formulera plus tard en termes de choix éthique.

Il donne trois figures de la mort où s'inscrit la liberté humaine – voilà ses termes du moment. La première dans la lutte à mort, où il s'agit de dominer, fût-ce au prix de sa vie. C'est un écho de la lutte à mort hégélienne du maître et de l'esclave. Deuxième figure : sacrifier sa vie aux valeurs humaines, à ce qui donne à la vie son prix – il dit ça juste après la guerre, alors que la France venait de se partager entre les collabos et les résistants. Puis, troisième figure, le renoncement suicide du vaincu, qui choisit de mourir plutôt que d'être asservi, ce qui n'est pas sans faire écho à ce qu'il évoque plus tard quand il cite la formule « la liberté ou la mort ». Je passe très vite sur ces points.

En tout cas, voilà pour Lacan ce qu'il fallait démontrer, contre Freud : dès lors que du fait du symbolique, du signifiant, le sujet a accès à sa réalité mortelle, dès lors qu'il a le signifiant de sa mort, un désir de mort est possible, qui n'est pas une pulsion de mort, qui n'est pas une perversion de l'instinct, mais un usage de la mort pour, je cite, « une affirmation désespérée de la vie ⁴ ». On n'entend cela que si on a bien en tête la distinction des deux vies, la vie qui s'inscrit dans la mémoire des hommes et l'autre, la vie animale.

Finalement, il reformule la pulsion de mort freudienne avec une autre formule : « Le sujet dit : "Non !" » On la trouve dans une page magnifique : patiemment, je cite de mémoire, il soustrait son existence précaire « aux moutonnantes agrégations de l'Éros du symbole ⁵ ». À savoir que le sujet que le symbolique a fait entrer dans la dialectique des identifications aux semblables, des idéaux de l'Autre, ce sujet peut choisir de se faire valoir par la négation. C'est une thèse, une fois établie, sur laquelle Lacan n'est plus revenu, bien qu'il l'ait formulée autrement. Il l'a reprise des années plus tard, par exemple à propos de Gide. Il se moque de ceux qui ne comprennent rien aux amours étranges de Gide, car ils ne peuvent pas comprendre qu'« un accomplissement de la vie peut se confondre avec le vœu d'y mettre un terme ⁶ ». C'est toujours la même idée : mourir pour s'installer dans la vie véritable définitivement.

On peut saisir que dans ses développements, Lacan est sur la trace du sujet, il est en train de s'avancer vers ce qu'il appellera la subversion du sujet. Si on pose la question : qu'est-ce donc que ce sujet qui n'émerge que comme effet du symbolique, comme résultat de la mortification symbolique ?, la première réponse dans la démarche de Lacan est celle-ci : il n'est, lui le représenté qui diffère de son représentant, que comme la présence d'une négativité, la présence du dire non. C'est une option éthique. Le répondant structural de cette option, c'est qu'au fond le sujet, si on cherche à le loger dans la série des signifiants, on n'a pas d'autre recours que de l'écrire comme un - 1 signifiant, c'est un élément qui est là dans la série mais qui ne fait pas partie de la série.

Que reste-t-il une fois dépouillées toutes les images narcissiques qui captivent le désir, que nous appelons maintenant chute des identifications ? Lacan le disait à cette époque par la médiation de la mort. Il reste, éventuellement, la trace, l'inscription de ce qui pouvait dire non, et qu'Empédocle illustre, d'où le recours à l'être-pour-la-mort heideggérien, à la subjectivation de la mort. Pour faire valoir ce que l'on est en propre, non pas dans ce que j'appelle notre être « autrifié » (notre être autrifié, c'est tout ce que l'on emprunte aux images et aux signifiants de l'autre, c'est une grande part, c'est une enveloppe bien épaisse), pour faire valoir donc l'existence propre singulière, à ce moment-là, Lacan ne voit rien d'autre que le non de la négativité du sujet. Ça pousse à dire – je n'entre pas dans cette question mais elle est présente – que la fin d'une analyse, c'est la solution de l'être-pour-la-mort et que l'analyste représente la mort, une formule un peu forte. Si vous m'avez suivie, il le dit textuellement, non seulement il fait le mort techniquement mais il représente la mort. Ça veut dire qu'il représente l'existence du sujet en tant qu'il peut se soustraire.

Il y a quelque chose de trompeur au niveau des résonances : « assumption de la mort ». Cela vibre du côté du tragique – mais en réalité cette assumption de la mort, c'est du narcissisme à la puissance deux. À la puissance deux parce que ce n'est pas le narcissisme du moi. Dans son texte « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », Lacan emploie l'expression « narcissisme du désir ? », en le distinguant du narcissisme du moi. Une autre sorte de narcissisme donc mais qui va du côté de l'affirmation de son existence comme unique, irremplaçable, qui mérite d'être inscrite dans la mémoire des hommes. Ça, au fond, c'est ce qu'incarne Antigone. Si vous lisez *L'Éthique de la psychanalyse*, il convoque Antigone parce que, avec l'histoire de la sépulture de son frère, c'est celle qui ne cède pas sur ce point : il a été ce qu'il a été, il a peut-être été criminel à l'égard de la cité, peu importe ce que j'appelais les œuvres – pour évoquer

une autre tradition, une tradition plus janséniste, disons –, peu importe les œuvres, il a été et cela mérite d'être inscrit. Ça, c'est vraiment le « ne pas céder » sur ce que Lacan appelle le passé réel, à savoir : c'est advenu, son inscription dans la vie, « fils de », et ça mérite d'être inscrit. Ça ne va pas vers le dépouillement de l'affirmation de soi, même si ça va vers le dépouillement des enveloppes conjoncturelles de l'existence.

Je passe à l'élaboration proprement lacanienne du concept de la pulsion, au singulier, à partir de l'année 1964.

La question porte sur ce qui reste de vivant dans l'individu mortifié par le langage. La question devient : comment l'organisme entre en jeu dans la dialectique du sujet qui se fait avec l'Autre, comment l'organisme dont se fait le corps est pris dans cette dialectique, et on voit là Lacan commencer à parler de la vie et du vivant et même tenter de rejoindre quelque chose des élaborations de Freud, le Freud de pulsion de vie/pulsion de mort, mais évidemment dans un tout autre vocabulaire. Il commence par emprunter une idée qui n'est pas de lui et qui vient plutôt des biologistes, mais que Freud lui-même avait reprise : l'idée qu'il y a un lien entre la mort individuelle et la sexuation dans les espèces, ce qui fait qu'on ne peut pas confondre la vie et le corps individué. Il y a de la vie qui n'a pas de corps individué. Comme il le dit dans « Radiophonie », si on cherche la vie au niveau du polype, on l'y trouve, mais sans le corps individué. Donc il y a l'idée que la reproduction par le sexe est liée – cela donne une hiérarchie des espèces – à la mort individuelle. Lacan cherche à mettre à jour, à développer l'idée qu'il y a donc une homologie, voire une superposition dit-il, entre d'un côté les béances de la vie des corps sexués, à savoir qu'ils sont sujets à la mort individuelle, et d'un autre côté les béances qu'introduit le symbolique. Autrement dit, il y a de la mort qui vient du symbolique et puis il y a de la mort qui ne vient pas du symbolique : les espèces animales qui ne parlent pas, les espèces dites supérieures, ne sont pas moins mortelles. Donc il superpose ces deux morts : la mort infligée par le signifiant et la mort qui vient de la sexuation du vivant.

Deuxièmement, Lacan en vient à étendre la notion de libido au-delà de l'humain. C'est très frappant puisqu'il définit dans le texte « Position de l'inconscient » la libido de la façon suivante : ce qui est soustrait à l'être vivant du fait de la reproduction sexuée. Ce n'est pas du fait du langage ; si on avait défini la libido à partir des premiers textes, on aurait dit : la libido est ce qui est soustrait à l'être vivant du fait du langage ; là c'est ce qui est soustrait à l'être vivant du fait de la reproduction sexuée. Là où Freud développait toute sa fantasmagorie conceptuelle sur le vivant qui veut mourir

mais par ses voies propres, Lacan produit son mythe de la lamelle. Un mythe a une fonction. Qu'est-ce que ça dit, le mythe de la lamelle ? Il dit : imaginons que quand un vivant naît, sort de son œuf – l'œuf, ça peut être l'œuf humain –, quelque chose est perdu, ce sont les membranes, ce que les sages-femmes appellent « la délivre ». Voilà qui représente au niveau du vivant l'homologue, le répondant de la perte qu'inflige le symbolique. Et imaginons encore qu'au moment où se rompent les membranes, et qu'il y a cette perte, un être, un fantôme dit-il, s'envole, qui sera le pur instinct de vie immortel et indestructible. C'est étrange sous la plume de Lacan : pur instinct de vie immortel et indestructible. Qu'est-ce ? Ce serait ce qui pousse tous les animaux supérieurs vers la reproduction, la reproduction au prix de leur mort individuelle. Alors cette libido immortelle et indestructible, au fond, c'est une reformulation complémentaire de ce qu'il appelait dans « Fonction et champ » l'éternisation du désir qui, lui, ne concernait en rien le vivant mais le sujet. Ici au contraire, il superpose les deux pour achever sa conception de la libido. Donc pas de pulsion de mort, mais la mort comme prix à payer pour le pur instinct de vie immortel qui préside à la reproduction, elle, mortifère, qui se paye du prix de la mort. Là il fait écho aux discussions des biologistes sur le *germen* et le *soma* et il fait écho à Freud évoquant ces discussions.

À partir de là, Lacan distingue deux champs, comme il dit. Il y a le champ de l'Autre et puis il y a l'autre champ qu'il finit par qualifier comme le champ du vivant. Ils ont une intersection mais ce sont deux champs différents : d'un côté le champ de l'Autre, avec le sujet, son désir indestructible, ses identifications et les normes, et de l'autre côté il y a précisément les pulsions, on peut dire *la* pulsion. De pulsion de mort et pulsion de vie freudiennes reste *la* pulsion – « la », c'est le monisme lacanien. Lacan le formule explicitement. Pulsion de vie et pulsion de mort ne sont valables que pour autant que ce soient deux aspects de la pulsion, ou deux faces dit-il encore. Dans la pulsion telle que reconstruite par Lacan, il y a la face vie – c'est la face dynamisante, tout ce qui fait marche en avant – et il y a l'autre face, la face mortelle et mortifiée. Ce qui fait qu'il peut dire que toute pulsion a une affinité essentielle à la zone de la mort. « Toute pulsion est [...] pulsion de mort ⁸ », autre formule qu'il emploie. Ça veut dire que la conceptualisation binaire de Freud se trouve résorbée par le concept de pulsion. Ça met en question l'être pour la mort – très explicitement à la page 232 du *Séminaire XI* –, « car enfin y a-t-il un être-pour-la-mort ⁹ ? » C'est une mise en question de ce qu'il a formulé lui-même. Première conclusion : si on veut être rigoureux, il n'y a pas de pulsion de mort chez

Lacan, il n'y a pas de pulsion de vie non plus, mais un instinct de vie et *la* pulsion, dont il évoque plus tard l'instance quadruple.

Du côté du sujet, Lacan revient aussi sur ce qui a été évoqué dès le départ, l'usage possible de la mort pour s'inscrire dans la vie, la vie véritable, il dit autrement ce qu'il évoquait comme la négativité du sujet par la formule : « Le sujet dit : "Non !" », avec la notion de séparation. Dans « Position de l'inconscient », ayant construit l'aliénation du sujet dans le signifiant, il avance sa séparation possible. Le sujet se sépare en mettant en jeu l'objet petit *a*, et c'est cette séparation qui reformule l'être-pour-la-mort. La séparation en est l'autre nom. C'est si vrai qu'il reprend son exemple paradigmatique d'Empédocle pour dire que le paradigme de la séparation¹⁰ est Empédocle se jetant dans l'Etna.

Le mot séparation a des résonances trompeuses, comme l'assomption de la mort. La séparation – Lacan en donne différentes définitions, il en donne un mathème aussi, je laisse ça de côté – désigne une opération du sujet, donc un choix, un vouloir, non pas un destin structural comme l'est l'aliénation signifiante. C'est une opération dans laquelle, je cite, « le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient¹¹ ». Ça nous renvoie aux développements sur la perte solidaire de l'émergence du signifiant, mais « se réaliser dans la perte », c'est une façon de se servir de la perte, comme il avait d'abord dit qu'il se servait de la mort. Et il s'en sert dans l'activité pulsionnelle, c'est-à-dire en allant quêter dans l'autre un objet qui compense sa perte de vie, l'objet pulsionnel, mais cette quête, en même temps, restaure la perte. D'où la définition des deux faces de la pulsion : l'activité pulsionnelle, c'est ce par quoi le sujet à la fois compense et restaure sa perte. La pulsion fait le tour de l'objet, ça veut dire que la pulsion ne s'approprie pas l'objet, ne le récupère pas, elle le met en jeu, le quête, mais au terme de l'activité pulsionnelle, ce qui reste c'est la perte restaurée.

C'est une activité de séparation d'avec l'aliénation, d'avec donc l'Autre du signifiant, mais pas d'avec l'Autre barré. Se séparer par la pulsion, c'est donc se servir du manque de l'Autre, de l'Autre barré, pour prendre un peu de réalité dans l'objet. Lacan le dit autrement : dans sa partition il procède à sa parturition. Son engendrement donc. C'est par l'objet *a* que le sujet se sépare dans la pulsion, c'est une perte partielle, ce n'est pas se perdre soi-même comme l'objet soustrait du suicide d'Empédocle. On retrouve exactement ici le narcissisme à la puissance deux de l'être-pour-la-mort que j'évoquais. Procéder à sa « parturition », c'est se faire être, dans l'activité pulsionnelle, autre chose que tous les signifiants et toutes les images. Ça veut dire que contrairement à ce qu'on s'imagine parfois, cette séparation

n'est pas une destitution, c'est le contraire, c'est une institution. Lacan le dit, quasiment littéralement : l'activité de séparation pour laquelle on se sert de la pulsion, de la perte en jeu dans la pulsion, a pour but de se faire un « état civil », c'est une autre façon de parler d'institution. « Rien dans la vie d'aucun, ne déchaîne plus d'acharnement à y arriver ¹². » Ce n'est pas suicidaire, l'acharnement à se faire un état civil. C'est bien pourquoi d'ailleurs, dans le séminaire *La Logique du fantasme*, tout ce qu'il avait mis sur l'axe de la séparation va se retrouver du côté du sujet d'un « je suis » ; la séparation, ça devient un « je suis » et non pas un « je dé-suis », si vous me permettez d'employer ce néologisme. Le sujet opère avec sa perte pour s'instituer.

Alors, à l'évidence, ça ne fait pas une pulsion de mort, ça ne fait pas même une visée de la mort, c'est tout le contraire, c'est un usage conditionnel et partiel de la mortification, subordonné à la visée de ce qu'il appelle l'état civil ou l'institution subjective, qu'il appellera, tout à la fin, « se faire un escabeau », dans sa deuxième conférence sur Joyce que vous trouverez dans le volume *Joyce avec Lacan*. « Se faire un escabeau », ce n'est pas loin de « se faire un état civil », sauf que ça ajoute l'idée que les états civils ne sont pas tous de même plan, il y en a de plus rehaussés que d'autres. En tout cas, ça n'a rien à voir avec une pulsion de mort.

La pulsion de mort freudienne se trouve volatilisée entre d'un côté – du côté du vivant – la part de mort qu'il y a dans les pulsions partielles, et de l'autre son corrélat, le fait qu'il n'y a pas de pulsions sexuelles au sens d'une pulsion génitale. Le sein, l'excrément, la voix, le regard sont des objets pulsionnels, l'autre sexe n'est pas un objet pulsionnel. D'où la question de savoir comment, malgré tout, on arrive à la reproduction par des voies naturelles. On va peut-être y arriver par d'autres voies, c'est de plus en plus le cas, je ne sais pas si cela se généralisera, mais il est certain en tout cas que la reproduction par les simples voies naturelles est maintenant un peu questionnée, Lacan l'évoquait par un petit apologue simple et sympathique dans son séminaire sur l'angoisse. Supposons que vous prenez un chien, une chienne pour les mettre dans un petit enclos, vous attendez et vous savez le résultat. Supposons de même que l'on mette un homme, une femme dans un lieu isolé avec juste la nourriture et de quoi survivre pendant longtemps, très longtemps même, eh bien avec le parlêtre il n'est pas du tout sûr que même dans ces conditions il se passe quoi que ce soit. Et c'est vrai, en plus.

Pour conclure. Avec cette volatilisation de la pulsion de mort, restent, du côté du vivant, la part de mort qu'inclut la pulsion partielle, et par

laquelle commence à s'introduire la jouissance, le thème de la jouissance, et du côté de l'Autre, là où le sujet a son site, la possibilité pour le sujet de choisir la séparation et éventuellement de la pousser jusqu'à son point extrême qui met en jeu la vie. Ce n'est pas le quotidien de l'expérience, mais on ne peut pas dire que ce soit une donnée clinique rare. Dans la pensée, la mise en jeu de sa propre mort pour s'inscrire dans l'Autre, voire pour savoir jusqu'où on compte dans l'Autre, est une banalité clinique.

Dans la suite, dans ce qui vient après les *Écrits*, il n'y a pour l'essentiel plus de questionnement de la pulsion de mort, mais la problématique des rapports du signifiant à la jouissance, qui culmine, au-delà de ses instances triples ou quadruples, dans le monisme final de la coalescence de ces deux dimensions avec l'inconscient joui et son nouveau *cogito*.

* [↑](#) Conférence prononcée au collège clinique de l'Ouest, à Rennes, en février 2002.

1. [↑](#) S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1997, p. 87.
2. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 316 : « La notion de l'instinct de mort, pour si peu qu'on la considère, se propose comme ironique [...] ». »
3. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », art. cit., p. 316.
4. [↑](#) *Ibid.*, p. 320.
5. [↑](#) *Ibid.*
6. [↑](#) J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 754.
7. [↑](#) J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits, op. cit.*, p. 733.
8. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 848.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 232.
10. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », art. cit., p. 843.
11. [↑](#) *Ibid.*
12. [↑](#) *Ibid.*

Bernard Nominé

Guerre, paix et pulsion de mort

En 1915, alors que la guerre secoue l'Europe, Freud écrit deux articles pour réfléchir sur la guerre et donner son point de vue de psychanalyste.

Le premier article s'intitule « La désillusion provoquée par la guerre ». C'est un texte très émouvant parce que Freud s'y montre un Européen convaincu du bonheur qu'il a eu jusque-là d'arpenter l'Europe, où l'on peut à la fois contempler le bleu de la mer Méditerranée, le gris de la Baltique, les neiges des Alpes, les forêts nordiques, la végétation méridionale, et tout cela dans une atmosphère culturelle partagée, au-delà de la différence des langues. Comment est-ce possible que ce paradis se soit converti brusquement en enfer ?

Freud explique sa déception par le fait que, selon lui, nous aurions pu croire que, arrivés à un tel stade élevé de culture, les États n'auraient plus jamais pu revenir à l'archaïsme des peuples primitifs qui passaient leur temps à se faire la guerre. Nous croyions que les affaires, les liens commerciaux, l'économie mondialisée seraient le meilleur des remparts contre l'isolationnisme national générateur de conflits.

On pourrait dire qu'aujourd'hui on partage la même déception que Freud. Le mur de Berlin n'est plus qu'un mauvais souvenir, les Européens se sont mis à échanger avec la Russie gaz, pétrole, blé et devises ; puis, tout à coup, l'impérialisme soviétique se réveille et confronte l'Europe à son désir de guerre. Il est clair que la dynamique commerciale entre les États n'a pas la couleur de l'empathie. Chacun n'y voit que son intérêt et cette économie mondialisée a plutôt des allures de guerre commerciale. Freud remarque que si la culture et l'éducation ont pour but de nous faire sublimer nos tendances agressives, elles n'y réussissent pas vraiment.

Il y a un principe fondamental dans la théorie freudienne et ce texte le dit clairement : si l'on passe d'un état inférieur du développement à un état plus élevé, cela ne gomme pas l'état antérieur, qui perdure à côté

du stade ultérieur. D'où l'apparente ambivalence des sentiments. Freud en déduit que notre déception vient du fait que nous étions prisonniers d'une illusion : « Nos concitoyens ne sont pas tombés aussi bas que nous le redoutions parce qu'ils ne s'étaient absolument pas élevés aussi haut que nous l'avions pensé ¹. »

Le second article de Freud s'intitule : « Notre rapport à la mort ». Il est un fait que l'on a du mal à concevoir sa propre mort. Cela ne nous empêche pas de répéter depuis des siècles et des siècles cet axiome de la logique aristotélicienne que tout homme est mortel. En fait, nous n'y croyons pas : « Tous mortels, sauf moi ! » García Márquez fait dire à l'un de ses personnages qu'il avait toujours pensé que *la mort est un fâcheux contre-temps qui n'arrive qu'aux autres*. C'est en somme ce que dit Freud dans ce texte à propos de « notre tendance à rabaisser la mort du rang de nécessité au rang d'un accident fortuit ² ».

Mais le problème, c'est que, sans cette contingence fâcheuse, la vie deviendrait à long terme insupportable. « La vie s'appauvrit, elle perd de son intérêt, dès l'instant où dans les jeux de la vie, il n'est plus possible de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même ³. »

On voit aussitôt que la fonction de la guerre est de nous confronter à cette contingence que nous ne voulons pas admettre. En temps de guerre les hommes meurent réellement. Ce n'est pas une simple contingence. C'est à certains moments une nécessité : « Si je ne le tue pas, c'est lui qui va me tuer. » Nous comprenons donc que la guerre puisse être une nécessité. En temps de guerre, « la vie est redevenue intéressante, elle a retrouvé tout son contenu ⁴. »

Nous retrouvons cet enthousiasme dans le journal de l'écrivain Ernst Jünger, soldat allemand pendant la guerre de 14 : « On venait juste de quitter les cours et les brèves semaines d'instruction nous avaient fondus en un grand corps brûlant d'enthousiasme. Élevés à une époque de sécurité, on avait tous la nostalgie de l'inhabituel, des grands dangers. La guerre nous avait donc saisis comme une ivresse ⁵. »

D'après Freud, il faut ajouter à cet enthousiasme le réveil, chez le combattant, d'une pulsion agressive profondément enfouie dans notre humanité. Cela nous renvoie à la préhistoire et à la disposition que l'on suppose à l'homme des cavernes. Cette histoire primitive, Freud l'imagine en construisant de façon logique le mythe de *Totem et tabou*, qui engendre la culpabilité, l'ambivalence des sentiments, la croyance en l'immortalité de l'âme du défunt ; autant de choses sur lesquelles s'appuient les religions monothéistes. Freud remarque que le commandement essentiel de la tradition

judéo-chrétienne, *tu ne tueras point*, doit logiquement renvoyer à un désir profond de tuer. Il conclut que l'homme de la préhistoire survit tel quel dans notre inconscient. Et il faut ajouter qu'il méconnaît notre propre mort.

Pourtant, il y a chez l'homme une angoisse fondamentale : l'angoisse de mort. Cela ne colle pas avec cette méconnaissance de notre propre mort. Freud résout ce paradoxe en interprétant cette angoisse comme l'idée d'une punition : la mort comme punition. L'angoisse de mort serait donc pour Freud équivalente à l'angoisse de castration.

Puisque nous descendons d'une lignée de meurtriers, il n'y a rien d'étonnant à ce que notre inconscient recèle des désirs de mort dirigés préférentiellement sur nos ennemis mais également sur ceux que nous aimons de façon ambivalente. La guerre trouve là, tout naturellement, de quoi se nourrir. Elle révèle l'homme primitif caché sous l'homme éduqué et cultivé.

La conclusion de Freud à cette époque n'est pas celle d'un pacifiste. « Étant donné que les guerres sont à peu près inévitables, ne ferions-nous pas bien de nous incliner devant cette situation et de nous y adapter ? Ne ferions-nous pas bien d'assigner à la mort la place qui lui convient ? » Cela nous rendrait la vie plus supportable et « rendre la vie supportable est le premier devoir du vivant ⁶. » Et Freud termine ainsi : « Rappelons le vieil adage : *si vis pacem, para bellum* : si tu veux la paix, sois toujours prêt à la guerre. Il serait temps de modifier cet adage et de dire : *si vis vitam, para mortem*, si tu veux pouvoir supporter la vie, soit prêt à accepter la mort ⁷. »

Nous pourrions déduire de cette conclusion de Freud que la pulsion de mort participe au principe de la conservation de la vie. C'est à mon sens un point très important. Nous aurions pu croire que chez Freud les choses étaient simples : il y aurait d'un côté l'amour, la vie, la paix, et d'un autre la haine, la mort et la guerre. Mais cette conclusion de Freud nous laisse entrevoir une dialectique bien plus complexe.

C'est ce que certains postfreudiens n'ont pas compris et de ce fait ils ont considéré que la pulsion de mort de Freud pouvait être laissée de côté. Lacan, au contraire, a pris ce concept freudien très au sérieux et lui a donné une autre portée. C'est ce que je vais développer à présent. Pour ce faire, je vais partir de la lecture que fit Lacan de Hegel, principalement de sa dialectique du maître et de l'esclave.

Nous savons que Hegel a construit sa dialectique à partir de la fascination qu'avaient exercée sur lui les exploits de Napoléon lors de la bataille d'Iéna. Il avait vu cela se dérouler pratiquement sous ses fenêtres. Il a fondé sa dialectique sur les conséquences de la victoire de l'un des belligérants sur

l'autre, la guerre étant pour Hegel à l'origine du discours qui met de l'ordre dans le monde, qui, d'une certaine façon, le pacifie.

Or, il faut bien voir que le discours du maître distingue deux positions distinctes envers la mort :

- la position du maître animé sur le champ de bataille par une pulsion qui est contraire à l'instinct vital ;

- la position de l'esclave pour qui l'instinct vital est plus fort, qui donc préfère choisir la vie, mais au prix de reconnaître le maître dans son désir de revendiquer son pouvoir.

Nous disons classiquement que le maître est prêt à lutter jusqu'à la mort parce que ce qui l'anime est autre chose que l'instinct de vie. Qu'est-ce qui l'anime ? le désir de reconnaissance ou la pulsion de mort ? Il faut bien reconnaître que l'un n'exclut pas l'autre. J'irais jusqu'à dire que c'est la même chose, surtout quand ce désir de reconnaissance est poussé à l'extrême, c'est-à-dire vise la reconnaissance éternelle, celle que l'Histoire réserve aux héros et aux martyrs. Cette reconnaissance est vraiment celle de l'ordre symbolique. Elle vaut au-delà de la vie. Si nous nous référons à l'ordonnement ternaire qui structure notre réalité, telle que Lacan la dessine dans son nœud borroméen, le symbolique est centré par la mort, le réel, lui, est le lieu de la jouissance de la vie. En fin de compte, ce qui anime le maître, c'est la mort. C'est son signifiant maître. C'est le signifiant qu'il impose pour maîtriser son monde.

Alors, qui gagne la guerre ? Le paranoïaque qui veut étendre son empire et entraîne le monde dans son chaos personnel, ou les peuples attaqués qui luttent pour une cause juste : leur liberté ? On préférerait que ce soit ceux qui sont animés par une cause juste qui gagnent la guerre.

C'était plutôt vrai à l'époque des guerres de l'Antiquité gréco-romaine qui ont servi de modèle à Hegel. On s'y battait au corps à corps et à armes égales. La guerre mettait tout le monde sur un pied d'égalité vis-à-vis du risque mortel. Aujourd'hui, ce n'est plus exactement le cas ; les belligérants ne luttent pas à armes égales. Il y a ceux qui utilisent des armes sophistiquées pour tuer l'ennemi, en prenant le moins de risques possible, et les autres qui n'ont pas autant de ressources et subissent une pluie mortifère, qui leur tombe sur la tête. On ne peut plus dire que la guerre mette vraiment tout le monde sur un pied d'égalité ni que la cause juste soit, à coup sûr, une condition de victoire.

Quand la Russie a commencé à s'en prendre à l'Ukraine, je me suis demandé qui allait gagner cette guerre. Poutine, animé par sa volonté de

rétablir l'empire russo-soviétique, ou l'Ukraine menacée qui se bat pour sa liberté ? À dire vrai, c'est imprévisible. Et pourtant nous pouvons avancer sans trop nous tromper que c'est le signifiant maître, c'est-à-dire la mort, qui gagnera la guerre. La pulsion de mort gagne toutes les batailles.

Mais revenons à notre affaire. À partir de la dialectique hégélienne et de sa lecture par Lacan, nous pouvons déduire que la pulsion de mort est le support du discours du maître, qui est la matrice de tous les discours. Certains s'imaginent peut-être que la guerre implique forcément une rupture du discours. Ce serait assez simpliste de considérer que l'on aurait d'un côté le discours de la diplomatie et de l'autre la guerre comme conséquence de l'échec de la diplomatie.

Dans la réalité, ce n'est pas comme ça que ça se passe. Même dans les pires conflits, la diplomatie travaille toujours en arrière-plan. On peut d'ailleurs considérer que la guerre, en elle-même, répond à une nécessité de discours. La guerre n'est pas hors discours. Dans la guerre traditionnelle, le discours est respecté.

Il suffit de relire le fameux *Art de la guerre* rédigé au IV^e siècle avant notre ère par Sun Tzu, pour voir que l'art de la guerre sait utiliser les ressources du discours ; c'est ce qu'on appelle la stratégie. Il s'agit de manier les semblants. « Si vous êtes forts, feignez la faiblesse, si vous êtes actifs, feignez la passivité, si vous êtes tout près, feignez d'être loin. Feignez le désordre et attaquez. » Il n'y a pas de leurre possible en dehors du cadre d'un discours. Il y a donc bien un discours de la guerre et même un art de la guerre.

Il y a un précepte fondamental énoncé par Sun Tzu. Les bons stratèges le connaissent tous. Sun Tzu a dit : « Laisse toujours une issue à l'ennemi encerclé. Ne pousse pas l'ennemi au désespoir. Les bêtes sauvages désespérées se battent avec l'énergie du désespoir. » On raconte qu'une armée poursuivait ses ennemis qui fuyaient vers un défilé étroit. Les soldats étaient pressés de les rattraper. Alors quelqu'un a dit : nous avons l'avantage de la poursuite et nous avançons lentement. Le chef de l'armée répondit : l'ennemi est dans une situation désespérée ; si je le poursuis de façon modérée, il s'éloignera sans regarder derrière lui, alors que si je le poursuis de trop près il se retournera contre nous et luttera jusqu'à la mort. On dit que tous les généraux crièrent à la merveille.

C'est vrai qu'il y a quelque chose de merveilleux dans cette histoire. C'est que nous avons affaire à un maître dans l'art de la guerre, quelqu'un qui sait contrôler ses instincts et qui ne perd jamais de vue ce qu'il vise, la victoire. Et pour cela il reste dans le cadre du discours, il évite la rupture du

discours. Alors que la bête sauvage traquée, quant à elle, est hors discours. Tout l'art de la guerre consiste à éviter la rupture de discours. « La plus grande habileté – disait Sun Tzu – ne consiste pas à obtenir cent victoires dans cent batailles mais à mettre l'ennemi en déroute sans lutter. »

Si l'on reprend donc ce précepte de sagesse de Sun Tzu, on peut considérer que le stratège parie sur la vertu du discours. Si son calcul est juste, c'est qu'il se fonde sur une identification qui participe d'une logique collective. Le stratège s' imagine à la place de son ennemi, il le prend pour un semblable qui calcule comme lui. Il ne le traite pas comme un objet. C'est la vertu du discours que l'art de la guerre respecte.

C'est là que nous voyons la différence qu'il y a entre guerre et terrorisme. Le terroriste ne traite pas ses cibles comme des sujets mais comme des objets au service de sa jouissance. Ce qui lui permet de commettre des horreurs, c'est qu'il n'a pas affaire à des semblables. Mais là encore il faut nuancer les choses et ne pas se laisser emporter par le pouvoir des mots, qui ne sont que des semblants. Dans notre histoire, par exemple quand l'Allemagne nazie occupait notre pays, certains de nos concitoyens n'ont pas accepté de se soumettre, nous les appelions *résistants*, mais pour l'occupant c'étaient des *terroristes*, ce qui leur permettait de les torturer et de les fusiller sans scrupules.

C'est là qu'on voit le pouvoir mortifère du symbolique. Et c'est là que Lacan situe la portée de la pulsion de mort freudienne. C'est autre chose que la seule aspiration du vivant vers la mort comme anéantissement de tout désir qui lui apporterait la paix éternelle. Pour Lacan, le signifiant est au service de ce principe fondamental.

Si les animaux se battent, s'entretuent, c'est pour se nourrir, pour survivre, pour protéger leurs petits. Mais ils ne se font pas la guerre au nom de signifiants sous lesquels chacun est sommé de se ranger. Alors que chez nous les humains, le discours décerne à chacun une place, à condition qu'il accepte de se ranger sous le signifiant que le discours du maître lui a réservé.

Que chacun reste à sa place est une condition pour maintenir la paix. Mais comme le soulignait fort justement Michel Foucault, « le moteur des institutions et de l'ordre, c'est la guerre. La paix dans le moindre de ses rouages fait sourdement la guerre. Autrement dit, il faut déchiffrer la guerre sous la paix ⁸ ». Cette guerre sous la paix se repère dans le fait, par exemple, qu'il n'y a rien de mieux qu'un ennemi commun pour assurer la paix dans une communauté. La guerre contre l'ennemi donne du sens.

Pendant longtemps, l'Église byzantine a été l'ennemi de l'Église catholique romaine. La chute de l'Empire byzantin a débousolé l'Église catholique, qui perdait ainsi son ennemi. Alors elle a cherché l'ennemi à l'intérieur, d'où la Réforme, qui a redonné à la communauté catholique un ennemi désigné. De la même façon, la chute du mur de Berlin et la fin de la Guerre froide ont désorienté l'Europe centrale et même l'Occident. En revanche, la guerre en Ukraine fédère la communauté européenne.

Il nous faut déchiffrer la guerre sous la paix et Foucault ajoutait : « Nous sommes en guerre les uns contre les autres. Un front de bataille traverse toute la société et c'est ce front de bataille qui place chacun de nous dans un camp ou dans un autre. Il n'y a pas de sujet neutre. On est forcément l'adversaire de quelqu'un ⁹. »

Nous sommes ainsi soumis à la logique du signifiant qui, à l'origine, ne se définit que par son contraire. À se ranger sous un signifiant, on se distingue donc naturellement du camp contraire. Mais à cet axiome fondamental du signifiant se joint un autre, c'est le pouvoir discriminant de certains signifiants maîtres qui structurent les liens sociaux promus par les vainqueurs. Ils pacifient mais ils peuvent aussi être prétextes pour se faire la guerre.

Dans son séminaire de 1973, Lacan remarquait que l'Armée est structurée par un semblant : le signifiant maître. On le trouve à tous les étages sous les formes du maréchal, du général, du commandant, du colonel, du capitaine, de l'adjudant. Dans l'Armée, « le discours se maintient parce qu'on croit que le Capitaine c'est S1. Si la victoire d'une armée sur une autre est strictement imprévisible, c'est parce qu'on ne peut pas calculer la jouissance du combattant. Tout est là. S'il y en a qui jouissent de se faire tuer, ils ont l'avantage ¹⁰. » C'est effectivement ce qui se passe avec les attentats suicides, les kamikazes ; ils ont toujours l'avantage. Ils agissent comme agents de la pulsion de mort.

Cette remarque de Lacan comporte deux versants. Le premier versant, c'est le pouvoir stimulant du signifiant maître dans cette foule qu'est l'Armée. Quand nous regardons des films de guerre, il est frappant de voir les liens de soumission qui existent entre les hommes et leur chef dans les unités de combat, les liens de fraternité, de solidarité et de loyauté entre soldats. Il faut bien avouer que la guerre stimule ces nobles sentiments qui unissent une communauté spécialement virile. Ce n'est pas par hasard que dans l'Antiquité les Grecs avaient inventé le Bataillon sacré, une unité réputée invincible constituée de couples d'amants. La guerre favorise les liens d'amour, la solidarité, la fraternité bien plus que les conditions de paix.

Le second versant de cette remarque de Lacan met l'accent sur la soumission de chacun à la pulsion de mort. Nous rencontrons quelque chose de ce style sous la plume de Joseph de Maistre. Il a consacré un chapitre sur la guerre dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Il écrit ceci : « Dans la guerre l'homme fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur. N'avez-vous pas remarqué que sur le champ de bataille l'homme ne désobéit jamais ? Rien ne peut résister à la force qui entraîne l'homme dans la bataille. » Et de Maistre nous explique que l'homme est poussé au sacrifice, quelque chose exerce sur lui une attraction inexplicable, et le philosophe en conclut qu'il y a une dimension divine dans la guerre.

Ce ne serait donc pas seulement la soumission des soldats à leur capitaine qui les pousserait à monter au front, il faudrait prendre en compte aussi la soumission de chacun à cette déesse noire dont parle de Maistre, ce qui est une bonne façon de nommer la pulsion de mort. Cela fait écho pour moi à cette phrase conclusive du *Séminaire XI* de Lacan, sur les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : « L'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber dans une monstrueuse capture ¹¹. »

On comprend alors que quand la politique du signifiant maître s'ad-joint la dimension religieuse, la guerre devient impitoyable et laisse peu de place à la diplomatie. Les guerres saintes sont des plus violentes. Elles poussent à la jouissance du sacrifice de façon effroyable. Mais à y regarder de près, dans les conflits actuels qui secouent le Moyen-Orient, on se sert de l'argument religieux pour fédérer les peuples, qui ont bien d'autres soucis que celui de faire reconnaître leur Dieu ou d'imposer leurs croyances. Mais se battre au nom de ce S1, ce Dieu qui demande le sacrifice, permet le massacre.

Tout le monde connaît la fameuse phrase qu'aurait prononcée Arnaud Amaury devant Béziers durant la croisade contre les Albigeois. Les hommes des troupes royales, s'apprêtant à envahir la ville, ne savaient pas comment reconnaître les fidèles et les hérétiques. Le chef religieux aurait dit : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens. »

C'est à un massacre de ce type qu'a été confronté un de mes patients, qui est venu me consulter pour ce que j'appellerai une névrose d'après-guerre.

Ce patient se plaignait d'insomnie et de cauchemars répétitifs attribués fort justement à un traumatisme. Ce militaire de carrière s'était porté volontaire pour une mission humanitaire de l'Armée française à la fin du génocide rwandais. Là-bas, il s'était retrouvé impuissant à empêcher les massacres étant donné que la seule tâche qui lui était attribuée était de

trier les cadavres atrocement mutilés pour les charger dans des camions. Mais sur le moment, cet homme s'est acquitté de cette tâche sans trop de problèmes. C'est à son retour en France que les cauchemars ont commencé. Il voyait des cadavres d'enfants dont les membres étaient tranchés à la machette.

Dans la névrose de guerre, il y aurait, selon Freud, un conflit entre le moi pacifique du soldat et le moi guerrier qui doit combattre. Il y avait quelque chose de cela chez ce patient, un conflit entre une instance idéale qui lui avait fait choisir de défendre la veuve et l'orphelin pour donner un sens à sa vie et, du fait de la contingence de cette rencontre avec l'horreur, une identification possible avec le moi barbare qui avait commis ces horreurs.

Mais ce qui m'a frappé, c'est que quand cet homme est venu me consulter, le génocide rwandais remontait à dix ans. Quelque chose avait donc réveillé ce traumatisme et déclenché cette névrose d'après-guerre. En fait, à l'époque où il est venu me consulter, nous venions d'apprendre, par une commission d'enquête, que la France avait joué un rôle assez trouble dans ce génocide, au point qu'on pouvait se demander si elle n'avait pas laissé faire. Ainsi donc, l'imposture du signifiant idéal qui avait soutenu ce soldat était dévoilée. Son idéal s'écroulait et laissait entrevoir dans ses cauchemars l'image de corps d'enfant morcelés. Lâché par l'idéal narcissique qui l'avait soutenu, ce sujet se retrouvait face à l'image de son propre corps morcelé offert en sacrifice à la déesse noire.

Nous retrouvons ici la fonction du signifiant maître dans ses deux versants :

- un versant unificateur s'exprime sous les traits de l'idéal, qui soutenait ce sujet dans sa carrière militaire et lui permettait de supporter l'insoutenable ;

- mais il y a un autre versant, c'est la fonction mortifère, celle qui poussait les Rwandais à cette époque à se ranger dans un camp ou dans l'autre, c'est-à-dire à se soumettre à la dictature d'une identification ségrégative impitoyable. Pour être dit Tutsi on était condamné à mourir et pour être dit Hutu on avait le droit de massacrer sans vergogne.

Le signifiant maître est un produit du discours du maître, lequel prétend dominer nos instincts violents. « Un homme ça s'empêche ¹² », comme l'écrivait Albert Camus. Oui, théoriquement, un homme ça s'empêche. L'éducation et la culture devraient nous avoir appris à dominer nos instincts. C'est vrai que la civilisation nous a permis de substituer le pouvoir obtenu par la force au pouvoir exercé par le droit et la justice.

Dans une lettre qu'il adressait à Freud, Einstein rêvait d'une instance législative internationale qui pourrait empêcher les guerres. Freud lui a répondu par un texte qui s'intitule : « Pourquoi la guerre ? » C'est un texte qui paraît simple mais qui est en fait assez complexe.

Freud se montre sceptique devant l'espoir d'Einstein portant sur une instance législative internationale. Pour Freud, le droit n'exclut pas la violence. Il y aura toujours des guerres dans lesquelles des peuples, des États, des provinces confronteront leurs forces. Ces guerres aboutissent à la soumission totale de l'une des parties sur l'autre. Ce sont des guerres de conquêtes, certaines ont été horribles mais d'autres ont abouti à la constitution d'un empire comme l'Empire romain, par exemple, qui a pu établir la fameuse *Pax romana* qui a pacifié les pays méditerranéens pendant plusieurs siècles. « Aussi paradoxal qu'il y paraisse, il faut bien avouer que la guerre ne serait pas un moyen inadapté pour établir cette paix éternelle ardemment désirée, car elle est en mesure de créer ces vastes unités au sein desquelles un pouvoir central fort rend des guerres ultérieures impossibles ¹³. »

Mais ce pouvoir central ne peut se maintenir sans force ni violence. Nous pourrions, bien sûr, préférer qu'une idéologie partagée se substitue à la force et à la violence. Hélas, ce que l'expérience nous a montré avec le bolchevisme, c'est qu'une telle idéologie ne peut s'établir que par la violence « de terribles guerres civiles », dit Freud, et donc « toute tentative de substituer au pouvoir réel le pouvoir des idées est aujourd'hui vouée à l'échec ¹⁴. »

Nous retrouvons encore une fois les deux versants du signifiant maître. Nous constatons que sur ce signifiant maître confluent les deux courants qui animent notre vie psychique : Éros et Thanatos. Des atrocités peuvent être commises au nom d'un idéal, qui n'est qu'un alibi au service d'une pulsion destructrice ; dans d'autres situations l'idéal est vraiment le premier mouvement, mais il est renforcé par une tendance destructrice inconsciente. Au fond, cela revient au même. Éros et Thanatos marchent ensemble.

Dans cette lettre à Einstein, rédigée en 1933 dans une Allemagne qui se prépare certainement pour la guerre, Freud paraît très divisé. D'un côté, il énonce qu'il est illusoire de penser qu'avec la culture, avec l'Éros, on pourra contrer les effets néfastes de Thanatos. La guerre est inévitable, il faut l'admettre comme « une des nombreuses nécessités pénibles de la vie ». Par ailleurs, toutes les guerres ne se valent pas. Si certaines nations sont prêtes à en anéantir d'autres, de façon impitoyable, ces dernières ont toutes les raisons de se préparer à la guerre.

D'un autre côté, Freud se déclare pacifiste mais d'une façon telle que le lecteur ne peut pas être tout à fait dupe. Il écrit en effet à Einstein : « Nous sommes des pacifistes, parce qu'il nous faut l'être pour des raisons organiques. Il nous est ensuite facile de justifier notre position par des arguments ¹⁵. » Autrement dit, Freud se sent pacifiste parce qu'il privilégie la vie et ce n'est que secondairement qu'il peut trouver des arguments pour s'en justifier. Il termine cette lettre sur une touche d'humour. « Combien de temps devons-nous attendre avant que les autres, eux aussi, deviennent pacifistes ? »

Lacan n'a pas été convaincu par cette correspondance entre Einstein et Freud. « Ils sont là, tous, les savants, à se creuser la tête : Ah ! pourquoi la guerre ? Ils n'arrivent pas à comprendre ça, les pauvres. Ils se mettent à deux pour ça, Freud et Einstein. Ce n'est pas en leur faveur ¹⁶ [...]. » Les scientifiques comme Einstein n'arrivent pas à expliquer la guerre. Étant donné que c'est une affaire de jouissance, c'est un réel qui leur échappe.

Cependant, on ne peut pas ignorer que la science soutient la guerre et qu'elle fournit aux combattants des armes de plus en plus destructrices. En retour, la guerre favorise la production industrielle, la croissance économique et donc la recherche scientifique aussi bien.

Bref, la guerre est malheureusement une affaire qui marche. C'est pourquoi, au lieu de se poser la question naïve ou hypocrite : *Warum Krieg ?*, « Pourquoi la guerre ? », la psychanalyse nous conduirait plutôt à nous poser la question réaliste : *Warum Frieden ?*, « Pourquoi la paix ? »

1. ↑ S. Freud, « La désillusion provoquée par la guerre », dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, Puf, 1994, p. 140.

2. ↑ S. Freud, « Notre relation à la mort », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1987, p. 27.

3. ↑ *Ibid.*, p. 28.

4. ↑ *Ibid.*, p. 29.

5. ↑ E. Jünger, *Orages d'acier*, Paris, Biblio, Le Livre de poche, 2021, p. 9.

6. ↑ S. Freud, « Notre relation à la mort », art. cit., p. 40.

7. ↑ *Ibid.*

8. [↑](#) M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, coll. « Hautes Études », 1997, p. 43.
9. [↑](#) *Ibid.*
10. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 20 novembre 1973.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 247.
12. [↑](#) A. Camus, *Le Premier Homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.
13. [↑](#) S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, Puf, 1992, p. 207.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 209.
15. [↑](#) *Ibid.*, p. 214.
16. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 20 novembre 1973.

Prélude

Nicolas Bendrihen

Ce qui ne prend pas soin

« [...] cet unique corps que la vie nous dispense, que nous soignons autant qu'il est possible, que nous choyons plus que tout autre : notre corps ? Notre plus intime abri ? Notre forme étrange ? Notre tanière de chair, de crinière, de griffes, de peaux, aux fenêtres de suints et de douceurs ¹ ? », écrit Pascal Quignard dans son dernier et remarquable ouvrage, au titre si freudien ².

Nul doute que notre corps soit objet de soin. Mais ne s'agit-il toujours que de bons soins ? Une des occurrences de la pulsion de mort ne pourrait-elle pas se lire dans ce qui, en chacun, ne prend pas toujours soin du corps, ne vise pas à sa conservation, à sa guérison ?

C'est la thèse qui traverse l'« Au-delà du principe de plaisir » de Freud : la dynamique entre les pulsions de vie qui freinent celles qui tendent vers le retour à l'inanimé, que Freud assimile à la mort. La répétition à l'œuvre dans les névroses de guerre, dans le *fort-da*, dans la réaction thérapeutique négative est pour Freud liée à cette pulsion qu'il invente et construit tout au long de cet article.

Peut-être la clinique analytique auprès de sujets gravement malades pourrait-elle éclairer un peu cette question. Pour commencer, en n'imaginant pas la pulsion de mort. Je pense ici à tout ce qui a pu s'écrire il y a plusieurs années, notamment sur le cancer pris comme symptôme psychosomatique, au sens le plus banal, comme conflit psychique non « verbalisé » qui fait son œuvre de mort. Cette littérature qui se réclamait parfois de la psychanalyse faisait volontiers de chaque maladie grave, et encore plus de toute maladie auto-immune, l'écho réel dans l'organisme de la pulsion de mort. Simpliste, et non fondé scientifiquement.

Par contre, ce que les rencontres cliniques auprès de patients gravement malades rendent par instants bien présent, c'est *une force à l'intérieur*

de chaque sujet qui ne travaille pas toujours que pour son bien, ou en tout cas vers la conservation de la vie. Des moments dans des trajectoires subjectives aux prises avec un réel envahissant où le soin peut aussi s'accompagner de ce qui ne prend pas soin. Sans aucune possibilité de généraliser, évidemment, l'analyste qui ne recule pas à exercer dans le champ médical rencontre parfois, et avec surprise, des situations de refus massifs et décidés de soins pourtant efficaces, au risque d'aggravation de la maladie. Refus bien sûr à interroger et à éclairer en chaque cas. Plus discrètement, notons aussi la « non-compliance » à la prise des traitements innovants par voie orale (sauts dans les prises régulières ou absence de prise). Les cancérologues ont découvert ces difficultés « d'observance » avec stupéfaction lors de l'avènement des thérapeutiques les plus récentes et efficaces, alors que les produits de chimiothérapie étaient jusque-là injectés, avec moins de possibilité pour les patients d'« échapper » au traitement... Notons aussi la persistance de consommation de produits ayant causé la maladie pour laquelle le patient continue de se traiter en parallèle. N'est-ce pas le bruit sourd de la pulsion de mort à l'œuvre, répétitif et qui insiste malgré la *furor sanandi* des campagnes de dépistage et de prévention du biopouvoir qui veut préserver et allonger la vie à tout prix, grâce à l'adoption des bons « comportements de santé » ?

Nous pouvons lire là l'écho d'une division entre une demande explicite et un désir plus énigmatique, que Lacan notait dans sa conférence au Collège de médecine en 1966 : « Quand le malade est envoyé au médecin ou quand il l'aborde, ne dites pas qu'il en attend purement et simplement la guérison. Il met le médecin à l'épreuve de le sortir de sa condition de malade ce qui est tout à fait différent, car ceci peut impliquer qu'il est tout à fait attaché à l'idée de la conserver [...] Ceci est d'expérience banale, je ne l'évoque que pour vous rappeler la signification de la demande, dimension où s'exerce à proprement parler la fonction médicale, et pour introduire ce qui semble facile à toucher et pourtant n'a été sérieusement interrogé que dans mon école, – à savoir la structure de la faille qui existe entre la demande et le désir ³. »

Ceci est très précieux dans le débat actuel sur la « demande de mort », que d'aucuns voudraient entendre comme une demande sans faille, à concrétiser en chaque cas car « volonté pleine et entière », toute-puissante, d'un individu dont toute dimension inconsciente serait absente. Un individu qui désirerait univoquement ce qu'il demande.

Dans le texte jusqu'à récemment inédit « Mise en question du psychanalyste », Lacan noue demande de mort et pulsion de mort. Alors qu'il

évoque le syllogisme classique faisant de Socrate un mortel, et qu'il rappelle que ce dernier a demandé la mort, il écrit : « Préciser que c'est la demande de Socrate qui obtient la mort, nous porte au rendez-vous de ce que Freud a discerné au plus aigu de son regard et qu'il appelle pulsion de mort, *Todestrieb*. N'est-ce pas bien en effet d'abord de la demande de mort qu'il s'agit ⁴ ? » Fustigeant alors les psychanalystes, voire « le thérapeute » qui buterait sur cette demande de mort et se suffirait d'une réponse qui vanterait la vie, il ouvre une autre voie : « [...] c'est précisément de ce que la vie ait le prix de l'impossible que la demande n'a plus d'arrêt devant la mort ⁵ ». Ne sommes-nous pas face à une demande de mort qui viserait... la mort de la demande ? Soit le paradoxe d'une demande qui ne voudrait rien savoir de l'impossibilité de parler sans demander. Une demande qui s'articule et vise la désarticulation même du langage. Ici, nous lisons la pulsion de mort comme une demande qui vise, au-delà de la limite de la mort, à éviter l'impossible qui fait la vie. Peut-être là aussi rêve d'une jouissance sans limites, évoquée par Rosa Guitart dans son prélude ⁶ ?

Ce serait une piste à examiner dans nos journées de novembre.

-
1. ↑ P. Quignard, *Compléments à la théorie sexuelle et sur l'amour*, Paris, Le Seuil, 2024, p. 13.
 2. ↑ M.-J. Latour, « La poésie ça creuse, la psychanalyse aussi », *Mensuel*, n° 179, Paris, EPFCL, juin 2024, p. 76.
 3. ↑ J. Lacan, « La place de la psychanalyse dans la médecine », conférence et débat au collège de médecine de la Salpêtrière, 1966, dans *Pas-tout Lacan*. <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1966-02-16.pdf>
 4. ↑ J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », *Ornicar ?*, *Lacan redivivus*, Paris, Navarin, 2021, p. 65.
 5. ↑ *Ibid.*
 6. ↑ R. Guitart-Pont, « Antonymies et antinomies de la pulsion de mort », *Prélude*, *Mensuel*, n° 179, *op. cit.*, p. 83-84.

ENTRE-CHAMPS

Anne Castelbou Branaa

Les corps habillés de Véronique Leroy, créatrice de vêtements

La commission Entre-champs a abordé cette année la question de la présence des corps dans la subjectivité de notre époque, et nous avons pris contact avec une styliste créatrice de vêtements « prêts à porter » afin qu'elle témoigne de ce désir qui préside à la vocation de vouloir habiller le corps de l'autre.

Nous recevons en tant que psychanalystes des sujets pour qui « se faire un corps », habillé des images identificatoires et marqué des traits signifiants attribués par l'autre, peut parfois se révéler douloureux ou symptomatique. Le vêtement participe à l'investissement du corps, à sa représentation, à son inscription dans le lien social avec l'adoption ou le rejet des codes vestimentaires à la mode de l'époque. Roland Barthes, dans son analyse du système de la mode, écrit : « Le vêtement est l'un de ces objets de communication, comme la nourriture, les gestes, les comportements, la conversation, que j'ai toujours eu une joie profonde à interroger parce que, d'une part, ils possèdent une existence quotidienne et représentent pour moi une possibilité de connaissance de moi-même au niveau le plus immédiat car je m'y investis dans ma vie propre, et parce que d'autre part ils possèdent une existence intellectuelle et s'offrent à une analyse systématique par des moyens formels ¹. »

Rencontrée dans son atelier par David Bernard et moi-même, Véronique Leroy a parlé de sa formation, de son apprentissage chez Azzedine Alaïa, dont elle a été l'assistante, témoin de son engagement dans le domaine du « prêt-à-porter ». Elle a ensuite créé sa propre marque de vêtements. Dans une position très originale vis-à-vis de la « tyrannie » de la mode, elle ne craint pas de se démarquer des diktats du moment. Elle privilégie, dans ses inventions stylistiques, certaines formes, certains détails, afin de mieux « remodeler » et même de « sublimer » le corps de celles à qui le style de ses créations vestimentaires peut faire signe d'un plaisir à les porter. Soucieuse

de rendre les femmes sensibles à leur beauté, elle se range dans la tradition de ceux ² qui ont aimé ou qui ont fait la mode, qui ne peut pourtant que se démoder.

1. [↑](#) R. Barthes, « Vingt mots clés pour Roland Barthes » (entretien avec J.-J. Brochier), *Le Magazine littéraire*, n° 97, numéro spécial Roland Barthes, février 1975, p. 45.

2. [↑](#) R. Barthes, *Le Système de la mode*, Paris, Le Seuil, 1967 ; C. Baudelaire, « Éloge du maquillage », dans « Le peintre de la vie moderne », publié dans *Le Figaro* des 26 et 29 novembre et 3 décembre 1863 ; S. Mallarmé, « La dernière mode », journal rédigé par lui-même entre septembre et décembre 1874 sous des pseudonymes féminins, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1945, p. 705-847.

RENCONTRE ENTRE-CHAMPS

avec

Véronique Leroy

Les corps habillés

8 novembre 2024 à 21 h

118 rue d'Assas, Paris

BRÈVES

Zehra Eryörük

Une option éthique

À propos de la réédition

de *La Psychanalyse, pas la pensée unique* *

Psychanalyste ou pas, pas-tout sujet ne s'oppose à la pensée unique. Beaucoup, voire des masses entières s'en accommodent parfaitement et les plus malins tirent même quelques épingles du jeu. C'est connu, quelle que soit l'histoire, écrit avec un petit ou un grand H. Pour celles et ceux qui refusent de s'y plier, une ligne rouge fait limite à l'acceptable, qu'on appelle cela symptôme, réel ou éthique du sujet.

La Psychanalyse, pas la pensée unique est une option éthique qui fonde les mouvements des Forums du Champ lacanien. Ce n'est pas dit comme tel – du moins textuellement – dans l'ouvrage, mais cela se pressent dès la première lecture. Les témoignages des auteurs dressent l'état des lieux de la situation de la psychanalyse dans l'Association mondiale de psychanalyse (AMP), d'où éclate la crise de 1998, mais dont les racines datent de 1990.

Dans la partie « Sens et enjeux de la crise », Colette Soler met au jour la cause de la crise par l'étude de celles qui jalonnent l'histoire de la psychanalyse. Elle cerne deux principes de conflit à l'œuvre : celui du pouvoir politique et celui du rapport au savoir, tous deux présents dans les groupes analytiques. Deux discours, celui du maître et celui de l'analyste, qui s'opposent et qui en même temps doivent cohabiter ensemble, mais comment ?

Le pouvoir politique, qu'on le veuille ou non, qu'il soit démocratique ou autoritaire, est le discours du maître qui régit les sociétés ou les communautés. C'est toujours un signifiant maître qui est à l'œuvre, y compris dans les institutions analytiques. Mais le discours du maître dans l'institution analytique n'est pas gouverné par les analystes qui y prennent place ¹.

Dans l'introduction de la première édition, Colette Soler décrit une *politique de domination* comparable aux régimes totalitaires « asphyxiant et

paralysant » (p. 31) la pensée analytique par « l'aliénation » des membres du groupe (p. 26). Une politique qui va à l'encontre du « désir de psychanalyse » (p. 14) jusqu'à vouloir « gouverner [...] le dispositif de la passe » (p. 10). Dans la nouvelle préface pour la réédition, Colette Soler précise ce point de « sans retour » d'où prend racine le mouvement des Forums et de l'EPFCL (p. 9). C'est donc une option éthique qui non seulement donnera une issue à la crise, mais constituera le fondement même d'une fonction tierce entre pouvoir politique et rapport au savoir.

* ↑ C. Soler, L. Soler, J. Adam et D. Silvestre, *La Psychanalyse, pas la pensée unique*, Paris, Éditions *nouvelles* du Champ lacanien, coll. « Hors collection », 2024.

1. ↑ Voir à ce sujet les pages 111 et 112 du texte de Sidi Askofaré où il interroge : « Qu'est-ce que gouverner ? » S. Askofaré, « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? », *Champ lacanien*, n° 13, mai 2013, p. 103-118.

Laurence Mazza-Poutet

Réflexions à propos de la réédition de *La Psychanalyse, pas la pensée unique* *

L'École de psychanalyse des Forums du Champ Lacanien est née de la crise qui a secoué l'École de la cause freudienne en 1998, à partir de la question toujours épineuse de la fin de la cure analytique et de la passe. Certains mettaient en question la tentative de faire primer les enjeux de politique institutionnelle sur la psychanalyse.

Ceux-là ont été en première ligne des attaques contre ceux qui s'opposaient à cette prise de pouvoir, comme le décrit si bien Colette Soler, et ont été en butte au « cynisme des méthodes, des menaces, radiations, insultes, des campagnes de dénigrement... » et au « recours à la terreur stalinienne » (p. 7-8). On n'avait pas vu une telle violence dans les autres crises qui ont secoué l'histoire de la psychanalyse.

Ils furent tout de même nombreux, ceux qui se sont opposés à ce que Colette Soler a nommé « la pensée unique », dont elle fait, avec d'autres, le récit. Qu'est-ce qui les a poussés à s'opposer malgré ce climat délétère ? C'était manifestement une position éthique, comme l'écrit également Zehra Eryörük, c'était prendre la liberté du désaccord, ne pas se trahir, ne pas se taire pour ne pas céder sur l'essentiel, c'est-à-dire le lien à la psychanalyse, ne pas rester dans le silence, « pour une cause qui sert le pouvoir du maître ¹ » qui voulait l'imposer. C'était bien le rapport au maître qui était ici convoqué. Ceux qui se sont engagés n'ont pas voulu de l'école qui leur était proposée.

L'histoire de cette crise a été écrite il y a vingt-cinq ans, sa lecture est importante aujourd'hui encore, pour les plus jeunes d'entre nous – ceux qui ne l'ont pas vécue –, car elle montre comment « [le] devoir de désobéissance [...] nécessite une objection éthique du sujet capable de dire "non je ne veux pas de ça" ² ». Ne pas oublier cette crise, c'est encore pouvoir s'enseigner de sa logique et de ses causes.

* [↑](#) C. Soler, L. Soler, J. Adam et D. Silvestre, *La Psychanalyse, pas la pensée unique*, Paris, Éditions *nouvelles* du Champ lacanien, coll. « Hors collection », 2024.

1. [↑](#) Éditorial d'Isabelle Morin du 4 avril 1998, dans *La Psychanalyse, pas la pensée unique, op. cit.*, p. 301.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 304.

Dominique Touchon Fingermann

Psychanalyse, temps zéro

À propos d'*Un silence pour appui*

Anacrouse de l'analyste, de Michel Bousseyroux *

Michel Bousseyroux n'est pas un bavard, c'est plutôt un taiseux. Pourtant, quand il l'ouvre, il ne mâche pas ses mots, afin que leur *réson* ne nous échappe pas, ou tout au moins pour que nous n'en sortions pas indemnes. Aussi, quand nous ouvrons ce nouveau livre, nous tendons l'oreille : d'où parle-t-il, maintenant ? Où nous conduit-il cette fois encore ?

Il s'agit, comme souvent pour ses publications, d'un recueil d'interventions proférées ici et là : il nous manquera ici la voix et le ton impayable de Bousseyroux qui ne retient pas le corps pour que les mots touchent le bon entendeur. Sans la voix, mais pas sans le Dire qui porte ce passeur obstiné, « par l'efficace de son écriture graphique » (p. 16) à soutenir l'étourdit, celui qui est toujours en moins, en trop, dans la comptabilité, incompatible avec les mots dits.

Bousseyroux, passeur de Lacan, encore ? Bousseyroux passeur de la psychanalyse, pas sans le psychanalyste : en acte, *silet*, comme Beckett et autres « ironistes », il fait silence « pour que la psychanalyse redevienne un acte à venir encore ¹ ».

Ostinato, le revoilà, il insiste de nouveau pour nous conduire jusqu'au « dernier Lacan », celui qui, à la fin, aurait trouvé le bon nœud, celui qui ne s'encombre plus de ses chaînes.

Mais que faut-il à la fin pour en arriver là, de nouveau ? Il faut bien que ça commence, et ça, c'est toujours nouveau : le souffle coupé, puis l'inspiration au début de la psychanalyse, au début de chaque séance, au début de la fin. Ce temps musical de l'anacrouse ouvre la brèche du silence qui soutiendra jusqu'au bout les enchaînements du bavardage et ses expirations. « Ça commence par là, l'air et les paroles, par un silence qui décompte les

temps de la mesure “zéro”, écrite juste avant de battre la première » (quatrième de couverture).

M. Bousseyroux, ... *in progress*, n'en finit pas de recommencer la psychanalyse, aussi ce livre *Un silence pour appui, Anacrouse de l'analyste*, trouve bien sa place, dans cette collection « ... *In progress* » des Éditions nouvelles du Champ lacanien.

Mais commençons par le commencement : au début de ce qui deviendra peut-être une psychanalyse, il y a l'anacrouse de l'analyste, « celui dont l'éthique est convertie au silence ² ».

« D'un discours sans parole » (p. 11) annonce, incarne, cette fonction musicale d'anacrouse soutenue au cœur de chacun des neuf chapitres de la série : il s'agit de quelques notes qui ouvrent le champ de ce qui pourrait se dire. Mieux, ce chapitre I constitue l'âme de cette série, ce autour de quoi elle tourne pendant neuf épisodes, comme autant de moments cruciaux de la psychanalyse « *in progress* ».

Ce qui annonce l'ouverture d'une analyse, son à-venir, c'est la « position de l'inconscient ».

L'acte de cette mise en place de l'inconscient revient à l'analyste, il suffirait de presque rien : faire silence au lieu du bavardage analytique.

Recueil d'interventions, de prises de parole, où à chaque fois se saisit, se recueille, l'anacrouse de l'analyste.

* ↑ M. Bousseyroux, *Un silence pour appui, Anacrouse de l'analyste*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, coll. « ... *in progress* », 2024.

1. ↑ J. Lacan, « Introduction de Scilicet au titre de la revue de l'EPF », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 288.

2. ↑ J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : “Psychanalyse et structure de la personnalité” », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 684.

FRAGMENTS

Une affirmation désespérée de la vie

La liberté de l'homme s'inscrit toute dans le triangle constituant de la renonciation qu'il impose au désir de l'autre par la menace de la mort pour la jouissance des fruits de son servage, – du sacrifice consenti de sa vie pour les raisons qui donnent à la vie humaine sa mesure, – et du renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine solitude.

De ces figures de la mort, la troisième est le suprême détour par où la particularité immédiate du désir, reconquérant sa forme ineffable, retrouve dans la dénégation un triomphe dernier. Et il nous faut en reconnaître le sens, car nous avons affaire à elle. Elle n'est pas en effet une perversion de l'instinct, mais cette affirmation désespérée de la vie qui est la forme la plus pure où nous reconnaissons l'instinct de mort.

Le sujet dit : « Non ! » à ce jeu de furet de l'intersubjectivité où le désir ne se fait reconnaître un moment que pour se perdre dans un vouloir qui est vouloir de l'autre. Patiemment, il soustrait sa vie précaire aux moutonnantes agrégations de l'Éros du symbole pour l'affirmer enfin dans une malédiction sans parole.

Aussi quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de la parole, et ce qui est primordial à la naissance des symboles, nous le trouvons dans la mort, d'où son existence prend tout ce qu'elle a de sens. C'est comme désir de mort en effet qu'il s'affirme pour les autres ; s'il s'identifie à l'autre, c'est en le figeant en la métamorphose de son image essentielle, et tout être par lui n'est jamais évoqué que parmi les ombres de la mort.

J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », 1953, dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 320.

Un accomplissement de la vie

[...] si les analystes étaient capables d'entendre ce que leur maître a dit de l'instinct de mort, ils sauraient reconnaître qu'un accomplissement de la vie peut se confondre avec le vœu d'y mettre un terme.

J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », 1958,
dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 754.

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