

# sommaire du n° 110, décembre 2016

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris « La parole et son dire »	
Laurence Mazza-Poutet, La parole le dit, le dire la voix	6
Martine Menès, Que dire ?	13
■ Journées EPFCL 2016, « Actes et inhibition » <i>Activités préparatoires</i>	
Marie-José Latour, Le hérisson, le rhinocéros et la tortue	21
Jérôme Vammalle, « Étonner la catastrophe »	25
Anne-Marie Combres, « Comment s'en sortir sans sortir ? »	31
■ L'objet	
Frédéric Pellion, Six remarques sur l'objet en psychanalyse	35
Laure Hermand-Schebat, <i>Das Ding</i> , substantielle ?	41
■ In memoriam	
Claude Léger, <i>Des nouvelles de « l'immonde » 1</i>	
De la violence au théâtre	54
<i>Petits riens</i>	
Le mariage pour tout x Φx	56
Marc Strauss, Claude	58

Directrice de la publication

**Agnès Metton**

Responsable de la rédaction

**Nicolas Bendrihen**

Comité éditorial

**Martine Capy**

**Lucile Cognard**

**Stéphanie Le Blan Subtil**

**Françoise Lespinasse**

**Fanny Matte**

**Marie Maurincomme**

**Kristèle Nonnet**

**Miyuki Oishi**

**Jean-Luc Vallet**

**Jérôme Vammalle**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

### Pas-à-lire ?

Dans la « postface » au *Séminaire XI*, Lacan pose clairement l'écrit comme « pas-à-lire <sup>1</sup> ». Le responsable du *Mensuel* ne peut que tiquer face à cette affirmation, après les heures passées sur les textes des collègues, avec toute la précieuse et efficace aide du comité éditorial et d'Isabelle Calas, pour *p'oublier* vingt et un numéros depuis octobre 2014 !

Pas-à-lire, l'écrit ? C'est un peu fort ! Certes, là, Lacan postface son séminaire, parlé, et « transcrit » pour la première fois. Veut-il nous dire que son séminaire, œuvre parlé, est à entendre, plutôt qu'à lire ? Que cela ne décourage pas la multitude de cartels qui déchiffrent ligne à ligne le précieux texte lacanien depuis des années... Et de fait, le séminaire n'est pas un écrit, mais une transcription, où « ce qui se lit passe-à-travers l'écriture en y restant indemne <sup>2</sup> ».

Mais le contexte de cette postface concerne aussi ses *Écrits*, qui s'achètent, mais pour ne pas se lire. « C'est que ça dit autre chose » : peut-être cette autre chose est le dire même de Lacan, au-delà de son texte, ce dire qui s'infère de sa parole et de ses dits et conserve pour nous toute sa force, comme une grande part d'opacité. Le pas-à-lire comme une mise en garde à ne pas « comprendre trop vite », comme il le disait déjà dans le séminaire *Les Psychoses*.

Pas-à-lire aussi, pour dans cette formule paradoxale, qui va contre l'évidence, nous faire saisir ce qui doit se cerner dans un texte au-delà de son déchiffrement, cerner ce qui se dépose entre les lignes mais que la graphie n'écrit pas.


Alors, pas-à-lire, comme le pas à faire vers ce texte exigeant, et chaque auteur dans le *Mensuel* écrit sa propre manière d'avancer dans ce champ, ses propres petits pas.

C'est à cette tâche éditoriale, la mise en valeur des petits pas de chacun, que s'est consacré le comité tout au long de son mandat, et j'en

remercie très chaleureusement les membres pour leur engagement sans faille dans ces vingt et un numéros, en souhaitant à Anastasia Tzavidopoulou et son équipe de poursuivre avec plaisir les petits pas.

Nicolas Bendrihen

---

1.  J. Lacan, « Postface », dans *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.

2.  *Ibid.*

# SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

---

*La parole et son dire*

## Laurence Mazza-Poutet

### La parole le dit, le dire la voix \*

« C'est le point justement d'où sort le fil, mais ce point est aussi fermé qu'est fermé le fait qu'il est né dans ce ventre là et pas ailleurs, qu'il y en a dans le rêve même le stigmaté puisque l'ombilic est un stigmaté [...] il y a quelque chose dont ce n'est pas pour rien que cela se résume à un cicatrice, à un endroit du corps qui fait nœud et que ce nœud est pointable, non plus à sa place même bien sûr, puisqu'il y a le même déplacement qui est lié à la fonction et au champ de la parole. »

Jacques Lacan, Réponse à une question  
de Marcel Ritter, *Les lettres de l'école*

« Une voix s'est tue... »

À la lecture de certains témoignages d'AE il m'est apparu l'absence de l'objet voix dans leurs élaborations, dans ce moment particulier où un dire noué à un dit arrête la quête du sens, et ce pas sans effet sur le corps.

Le titre du séminaire « La parole et son dire » porte en lui ce réel du dire puisque celui-ci s'efface, s'oublie, de structure dit-on, reste le dit, mais dire ainsi ne suffit pas, ça se démontre dit Lacan. Cela pourrait se résumer à : entre le dire et le dit chute la voix.

« La psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient <sup>1</sup>. » Jamais Lacan ne dévia de cela. Le médium c'est un moyen, c'est aussi l'intermédiaire entre les vivants et les morts, mais c'est surtout un registre moyen de la voix ; médium n'est donc pas n'importe quel mot et son emploi n'est pas de hasard, puisqu'il convoque le moyen, l'intermédiaire et, bien avant les élaborations sur l'objet *a*, la voix. Le médium de l'analyse c'est la parole, ceci est un invariant. Ce qui change c'est le statut de la parole au long de l'enseignement de Lacan.

Au fil des séminaires Lacan ne cesse d'élaborer et de réélaborer la doctrine du langage et de l'inconscient, un inconscient structuré comme un langage, et dont la condition d'existence est le langage. Ces élaborations ne sont pas pointillistes, si j'ose dire, ce qui se construit de nouveau transforme la doctrine. Quand la conception de l'inconscient change, alors changent les conceptions de la parole et de l'interprétation dans leur rapport à l'inconscient, voire de la direction de la cure, et la place de l'analyste (même si les conceptions précédentes ne deviennent pas automatiquement complètement caduques). Le texte qui met le mieux en tension les conceptions anciennes et les nouvelles est « L'étourdit », avec la mise au premier plan du fait de dire : « Qu'on dise <sup>2</sup>... »

Au temps de « Fonction et champ... » Lacan pense le statut de ce qui peut se déchiffrer, de ce qui peut venir au jour, comme retour du refoulé. C'est l'époque de la parole pleine et de la parole vide, nécessaires l'une et l'autre. Le sujet se remémore et l'analyste ponctue de façon heureuse <sup>3</sup>. Le sujet verbalise, c'est « l'assomption par le sujet de son histoire en tant qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre <sup>4</sup> ». Le refoulement originaire constitue une butée au retour du refoulé.

Dix ans après, avec *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan change le statut de l'inconscient, il y a l'inconscient freudien et le nôtre (je sais que la formule n'est pas de Lacan mais elle fait entendre la nouveauté). Dans le *Séminaire XI*, « la réalité de l'inconscient, c'est – vérité insoutenable – la réalité sexuelle <sup>5</sup> », scandale de la psychanalyse. L'inconscient est présenté comme discontinuité <sup>6</sup>, comme ce qui achoppe, c'est un inconscient qui s'ouvre et se ferme dans un battement temporel. Dans ce séminaire, Lacan réélabore les concepts fondamentaux. L'analyse y est définie comme « ce qui traite le réel par le symbolique <sup>7</sup> », l'interprétation n'est pas une herméneutique. C'est un pas vers l'inconscient réel.

Avec la conception de l'ICSR et la mise en avant de la jouissance, le statut de la parole change complètement. « L'étourdit » est le texte qui fait la charnière entre ces deux conceptions. L'inconscient est dès lors ce dont le sujet jouit, il jouit de la parole, ou plutôt du bla-bla, la joui-sens, la jouissance est liée au corps, non plus défini comme désert de jouissance mais comme un corps qui se jouit (sans doute n'est-ce pas la même jouissance en cause) : « Là où ça parle, ça jouit <sup>8</sup>. » Lacan parle même de la psychanalyse comme d'une pratique de bavardage, de parlotte... tous termes qui dévalorisent la parole, qui n'en reste pas moins le médium de la cure. L'être humain, « humus du langage n'a qu'à s'apparoler <sup>9</sup> » à l'appareil du langage, et en 1975 Lacan invente ce néologisme de parlêtre <sup>10</sup>. Avec le parlêtre il

ramène la parole au premier plan, mais cette parole n'est plus seulement langage, elle est aussi prise dans *lalangue*, ce qui inclut le corps, le parlêtre c'est l'individu plus son corps. *Lalangue* ajoute à la parole la dimension de la jouissance, celle qui traverse le corps aussi bien puisque l'homme parle avec son corps <sup>11</sup>, le corps vivant, substance jouissante. Le corps du stade du miroir, oui mais avec la discordance en plus, comme ce qui manque à l'image, discordance que Lacan nommera « notre pas-tout <sup>12</sup> », la discordance nomme le rapport du sujet au réel.

Dans les élaborations de la fin de son enseignement, Lacan replace le corps au premier plan, et même s'il relève toujours de l'imaginaire, s'y ajoute la dimension de réel. C'est un corps qui se jouit, un corps vivant, substance jouissante, traversé par la *lalangue* maternelle qui laisse la trace d'une jouissance indélébile mais non signifiante. C'est le langage qui nous décerne ce corps, de « s'y incorporer <sup>13</sup> » et dont les zones érogènes sont découpées par la pulsion (\$ ◇ D), définie plus tard comme « l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire, mais ce dire pour qu'il résonne, qu'il consonne [...] il faut que le corps y soit sensible <sup>14</sup> ». Gardons en mémoire ces deux signifiants, résonne, consonne. Il y a un effet du dire et de la parole sur le corps, ce que l'on savait déjà, effet de la parole sur les symptômes dans l'hystérie. On peut faire l'hypothèse d'un dire originel qui s'est incarné, qui a percuté le corps, sans doute porté par la voix de la mère. Pas étonnant donc que le dire de la fin de la cure ait lui aussi des conséquences sur le corps puisque l'inconscient, les signifiants et le corps se joignent du fait de la pulsion autour des zones érogènes et « se nouent à la présence du vivant <sup>15</sup> ».

Si en 1953 la parole pleine se définissait « par l'identité à ce dont elle parle <sup>16</sup> », en 1977 elle est une parole « pleine de sens <sup>17</sup> », contrairement au dire elle n'arrête pas la quête du sens, au contraire puisque le sujet jouit du bla-bla. Quand la parole devient dire, ce dire arrête la quête du sens, non pas sur un « ça suffit » mais sur la rencontre d'un impossible, en fait au nombre de trois : le sexe, le sens et la signification <sup>18</sup>, i. e. la dimension de ce qui ne se gère pas, la dimension sinthomatique.

Il y a donc le dire et le dit, et s'il n'y a pas de dit sans parole, il peut, paradoxe suprême, y avoir un dire sans parole, il se peut même que ce soit l'essence du dire. Ce dire sans parole est l'interprétation silencieuse de l'analyste. Alors la parole et son dire, bien sûr, on peut parler pour ne rien dire, c'est le plus fréquent, mais l'exercice de parole peut déboucher sur un dire.

Le dire est un acte et si on prend la définition de l'acte au sérieux, celui-ci se mesure à ses conséquences, mais on ne peut dire (c'est le cas de



le dire) l'acte lui-même, est-ce pour cela aussi que le dire s'oublie ? Dans *Le Moment de conclure* Lacan formule très précisément que « dire est autre chose que parler <sup>19</sup> ». À partir de la parole et son dire, ne peut-on penser un nouage entre le dire, le dit et le corps, sans oublier le poids de la voix ? Un nouage même éphémère qui se dénouerait aussitôt pour se renouer autrement, le temps de l'énonciation passé.

« Dire est un acte <sup>20</sup> », il fait événement, il n'y a d'événement que d'un dire, il existe ou pas, il est contingent, évanescent, dire est donc bien autre chose que parler. Du dire il n'est pas question de ce qu'il dit, ni de son rapport à la vérité ou à la fausseté. Il n'y a de rapport du dire au dit que le temps de l'énonciation. Il y a le dire et le dit, ce qui est cohérent avec un symbolique indépendant du réel et de l'imaginaire dans le nœud borroméen. Le symbolique ne fait plus chaîne, c'est une suite de S1 qui ne s'articulent plus et qui ne produisent pas de signification. « Le dire ne fait pas chaîne, [...] il arrête le glissement du sens <sup>21</sup> », il épuise les dits, il fait coupure dont les effets de séparation se font sentir pour le sujet, dans son corps, et dans le transfert. C'est ce dont font l'expérience Patricia Dahan et Nadine Cordova-Naïtali dans leur témoignage d'AE. Le silence peut aussi être un dire sans mot, « la portée d'un dire silencieux <sup>22</sup> ». Lacan explique l'effet de sens du dire silencieux (celui de l'interprétation de l'analyste) comme un « effet de sens réel <sup>23</sup> », oxymore magnifique, sens et réel ne faisant pas bon ménage, mais dont on avait déjà une petite idée avec la formule « traiter le réel par le symbolique ». Mais alors on peut penser que ce dire qui n'est supporté par aucune parole se supporte de la voix comme objet *a*.

La voix comme objet *a* choit au moment où le sujet se constitue comme sujet parlant. La voix n'est pas un objet sonore, sauf dans la psychose. Bernard Nominé a écrit en citant le Lacan du *Séminaire X* : « L'interprétation analytique se fonde sur cet objet en tant qu'il véhicule l'altérité de ce qui se dit <sup>24</sup>. » Reprenant la formule tardive de Lacan sur le caractère oraculaire de l'interprétation <sup>25</sup>, Jean-Jacques Gorog précise que l'analyste qui interprète est aussi une voix <sup>26</sup>. La voix, à la fois chue et incorporée par le sujet, devient inaudible. Résonne alors, comme un écho lointain dans le corps, une séparation radicale du sujet d'avec lui-même et d'avec l'Autre, où l'on reconnaît aussi la petite musique de la formule de Lacan, l'écho dans le corps...

L'Autre est décomplété de la voix, même si le projet du surmoi est de réinstaurer cette grosse voix qui oblige le sujet. On voit bien comment l'Autre se décomplète de la voix avec l'histoire biblique du don des dix paroles aux Hébreux. Dans le désert Moïse dit aux Hébreux qu'ils vont

entendre la voix de Dieu, et qu'entendent-ils ? Un tumulte, un orage et le son du shofar d'un qui ne reprend pas son souffle. Cette voix est inaudible, tonitruante et détachée de la phonation : le shofar dont « la voix est en puissance d'être séparée <sup>27</sup> ». C'est aussi bien ce qu'écrit Raphaël Draï : « Le désert [...] va se faire non plus étendue de la solitude, mais espace de la parole, ou plus exactement espace de la voix, espace de la phonation, préparant l'espace de la parole à venir <sup>28</sup>. » L'espace de la parole est précédé par celui de la voix qui s'éteint pour laisser place aux dix paroles. La parole émerge de la séparation d'avec la voix, c'est bien la logique de l'objet *a*.


Les AE nommés témoignent d'un dit particulier qui a un poids de réel. Le dire s'efface derrière le poids du dit du fait que la voix qui a porté le dire se sépare. Néanmoins, « la parole était devenue sonore », « il [a bien fallu] faire sonner la parole pour qu'elle soit entendue » selon l'heureuse expression de Nicolas Bouchaud <sup>29</sup>.


Pour illustrer ce dont je parle, la voix au premier plan, mais pas nommée comme telle, j'ai relevé quelques exemples cliniques. Susan Schwartz dit : « Dans le transfert lorsque l'analysant entend ses propres paroles adressées à l'Autre, ça produit l'effet d'un éloignement. Tout à coup l'analysant entend ce qu'il a dit <sup>30</sup> [...]. » Patricia Dahan témoigne elle de ce signifiant de *lalangue* « *svelta* », expression de sa mère dont elle dit : « Je percevais toute la jouissance qu'il contenait, quand elle le prononçait <sup>31</sup>. » Nadine Cordova-Naïtali parle elle du souffle vivant qui porte le signifiant hors sens. Cora Aguerre relève qu'« il ne s'agit pas seulement de la parole parlée mais de celle entendue, par tel ou tel dans sa singularité <sup>32</sup> ».

Pierre Legendre écrit de la psychanalyse qu'elle « est une discipline paradoxale, elle est construite autour d'un objet à statut négatif qui ne peut être cerné qu'à travers ses effets <sup>33</sup> ». Cette définition va comme un gant à l'objet *a*. Une des raisons de l'absence de l'objet voix dans les témoignages nous est proposée par Bernard Nominé : « L'objet *a* c'est l'opérateur logique que l'on devrait pouvoir dégager au cœur du témoignage. Mais cet objet ne peut en aucun cas se présenter explicitement dans le témoignage <sup>34</sup>. » Et voilà pourquoi votre fille est muette. Nous avons affaire à un impossible de structure, un impossible à dire dont il ne reste que le stigmate, ombilic du sujet, nœud à (*a*) sa place.


S'entendre dire à un effet séparateur, et également un effet sur le corps, tous les témoignages énoncent un soulagement sans égal, une légèreté nouvelle à l'émission de ce signifiant qui a marqué le corps, parce que « le savoir affecte le corps <sup>35</sup> ».


*Mots-clés : dire, dit, parole, voix.*


\*  Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 13 octobre 2016.


1.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 247.


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


3.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », art. cit., p. 252. « Ainsi c'est une ponctuation heureuse... »

4.  *Ibid.*, p. 257.


5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 138.


6.  *Ibid.*, p. 28.


7.  *Ibid.*, p. 11.


8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 104.

9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 57.


10.  J. Lacan, R.S.I., séminaire inédit, leçon du 17 décembre 1975.

11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 108.


12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 112.


13.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 409.


14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 17.


15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 181.


16.  J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », dans *Écrits, op. cit.*, p. 381.


17.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 15 mars 1977.

18.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 487.


19.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.


20.  J. Lacan, R.S.I., séminaire inédit, leçon du 18 mars 1975.


21.  P. Dahan, « Le silence dans la psychanalyse », *Champ lacanien*, n° 10, Paris, EPFCL, 2011, p. 112.










22.  J. Lacan, R.S.I., séminaire inédit, leçon du 11 février 1975.

23.  *Ibid.*

24.  B. Nominé, « Une voix s'incorpore... », *Champ lacanien*, n° 5, Paris, EPFCL, 2007, p. 65.

25.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 480.

26.  J.-J. Gorog, « Quelques remarques sur l'interprétation équivoque, l'allusion et la voix », *Hétérité*, n° 4, IF-EPFCL, 2004, p. 171.

- 27.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 289.
- 28.  R. Draï, *La Traversée du désert*, Paris, Fayard, 1988, p. 69.
- 29.  N. Bouchaud, Entretien avec David Bernard, Vicky Estevez, Claude Léger, Philippe Madet, inédit.
- 30.  S. Schwartz, « Moments de séparation en analyse », *Wunsch*, n° 13, 2012, p. 27.
- 31.  P. Dahan, « Sur le vif », *Wunsch*, n° 9, 2010, p. 24.
- 32.  C. Aguerre, *Wunsch*, n° 12, 2012, p. 48.
- 33.  P. Legendre, *De la société comme texte*, Paris, Fayard, 2001.
- 34.  B. Nominé, « Introduction à la journée toulousaine sur l'expérience de la passe », *Wunsch*, n° 9, *op. cit.*, p. 3.
- 35.  J. Lacan, « ... Ou pire », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 550.

## Martine Menès

### Que dire \* ?

« Qu'est-ce que ça veut dire : dire ? »

J. Lacan, *Le Moment de conclure*,  
15 novembre 1977

Ayant la chance de co-inaugurer ces soirées, ce qui m'évite d'être inhibée par ce qui précède, je vais présenter une série de questions à partir des associations qui furent les miennes sur « La parole et son dire », thème que j'ai ardemment souhaité pour m'éclairer, suivant – du verbe suivre – la conscience aiguë dont témoigne la fillette que je cite dans l'argument déclarant que la façon de dire modifie les dits. Tandis qu'elle me rapporte la remarque que lui a faite un garçon, remarque qui l'a mise hors d'elle, je lui pose la question : « C'est une insulte ? » ; elle répond : « Ça dépend comment on le dit. » Certes.

Je propose donc une sorte de voyage entre les significations du mot pour essayer de repérer ce que ça veut dire, « le dire », voyage non pas par la grand-route que je laisse aux commentateurs suivants, et nous avons l'année pour ce, mais par les petits chemins, qui sont une autre façon d'aller d'un endroit à un autre, comme Lacan le dit le 20 juin 1956 dans *Les Psychoses*. À vrai dire – première question, cette expression couramment utilisée dit-elle du dire vrai ou dit-elle un dire propre à qui l'emploie, moi en l'occurrence ici ? –, ce sujet m'a fortement intéressée car il interroge le fondement même de ma pratique.

J'ai trouvé une difficulté insistante à distinguer entre le niveau (repérable sur le graphe) des dits de l'énonciation, ceux inconscients de la chaîne signifiante, distincts de l'énoncé, et le niveau des dits du « qu'on dise », dont Lacan déduit l'*ex-sistence* du dire, qui n'est cependant pas spécifique à la situation psychanalytique. Ce qui est particulier au discours de l'analyste, c'est son éthique qui commande de ne s'intéresser qu'à ce dire du « on », « on » qui n'est pas « je », qui est donc une fonction logique où le

subjonctif, exprimant une possibilité, redouble la dépersonnalisation du sujet, grammatical et locuteur à la fois, pour souligner sa présence réelle.

J'ai pensé à la question souvent posée, dans un groupe quelque peu inspiré par la psychanalyse lacanienne, lors des discussions politiques des années 1970 : « D'où tu parles ? » Est-ce le « dire » comme intention ultime qui était traqué au-delà des dits proférés ?

Voilà pour l'introduction. Je continue avec une rencontre.

Il entre légèrement voûté, sous un sac à dos qui lui donne une allure à la fois d'éternel adolescent et de vieillard exténué. Et il commence à parler, ne s'arrête pas, par contre ça s'arrête : phrases suspendues, mots coupés sans leur chute, souffles, sanglots ébauchés, et le cours des mots reprend. Avec une particularité : outre ces troubles du langage repérables, cet homme bégaye. Il bégaye, et il ne le sait pas. Jamais une allusion à ce phénomène qui pourrait n'apparaître que dans ce bureau où je le reçois, car à quelque occasion où il s'est adressé à moi debout, à la porte, ce fut sans le moindre trouble de la parole, comme l'orthophonie nomme le bégaiement. Et si c'était un trouble du dire, un dire embarrassé, qui en dit plus que ce que le sujet dit de son égarement, une énonciation incarnée particulière d'adresse ?

Rien à voir avec ce dont il se plaint un jour : « Je n'ai jamais le temps de tout raconter, c'est toujours comme cela, je sors et je n'ai pas tout dit. » Je lui réponds, car à ce sujet hésitant je réponds, que ce n'est pas la question, qu'il est de toute façon impossible de tout dire. Et cela m'a fait réfléchir à la formulation de la règle d'entrée où il ne s'agit pas de (tout) dire mais de dire... ce qui passe. « Un dire » ne peut se prescrire.

La plupart des personnes qui s'adressent à moi le font poussées par quelque conseil : « Ça te fera du bien de parler », ou bien par quelque injonction : « Il faut que tu (en) parles. » Quelques années plus tard, et expériences dont certaines douloureuses, me voici avec un doute : parler pourrait-il ne servir à rien ? Et même pire, lorsque sous le bla-bla s'étale non pas la plage mais le désert.

« Paroles, paroles, paroles... Encore des mots toujours des mots,  
les mêmes mots

Rien que des mots

Des mots faciles, des mots fragiles

Une parole encore

Paroles, paroles, paroles

*Écoute-moi* » (c'est moi qui souligne)

Ce sont les paroles d'une chanson que les moins jeunes d'entre nous reconnaissent immédiatement. De Dalida.

En me les remémorant, j'ai pensé à la déclaration de Moritz dans *L'Éveil du printemps* de Wedekind : « Des mots, rien que des mots [...] À quoi bon un vocabulaire qui, sur les questions les plus pressantes de la vie ne répond pas. » Cette inadéquation des mots aux choses place de l'impossible dans l'énonciation, du trou. Mais derrière la plainte de Moritz sur l'absence de mots pour dire le réel de l'impossible rapport sexuel qui mènera à la mort, autre figure du réel, certains des jeunes de *L'Éveil*, n'y a-t-il pas à supposer un « dire », certes de demande et adressé à un sujet supposé savoir ? Mais, comme le dit la chanson, celui qui est écouté sans en rester aux paroles a une chance de s'entendre dire.

Lacan n'a pas tenu la parole pour du vent, pour ce qui s'envole, alors que l'écrit reste. Il a même dit l'inverse : l'écrit pour la poubelle (la poubellisation), la parole pour la marque, celle que le sujet pourrait porter à son insu comme le soldat romain portait sous sa chevelure repoussée un message gravé sur son cuir chevelu.

Du début à la fin de son enseignement, Lacan s'est préoccupé de la parole, mais pour la triturer, la redéfinir, en faire un nouvel objet, qui va de la parole constituante de l'inconscient dans « Fonction et champ de la parole et du langage », en 1953, à la parole insue dans « La psychanalyse et son enseignement », en 1957, où il écrit : « Dans l'inconscient ça parle : un sujet dans le sujet, transcendant au sujet... », mais aussi « la vérité de l'inconscient est à situer entre les lignes <sup>1</sup> », jusqu'à l'invention assez tardive, en octobre 1974 dans *Le Triomphe de la religion*, du « parlêtre <sup>2</sup> » qui se substitue pour partie au sujet de l'inconscient en écrivant sa part réelle.

Toutefois la parole telle que l'évoque Lacan au début de son enseignement et la parole du « parle » du parl/être sont-elles les mêmes ? Celle-ci n'est ni parole en l'air qui ne dit rien, ni parole pleine, porteuse du sens ultime, que Lacan a pourtant déclarée vite inapte à satisfaire à cette tâche, lui préférant le bla-bla comme voie, non pas royale mais voie quand même, vers le savoir inconscient. La psychanalyse, c'est une « pratique du bavardage » où la parole est à entendre dans « la sorte d'éclaboussement qui en résulte », précise-t-il dans la première leçon du séminaire inédit *Le Moment de conclure* le 18 novembre 1977. Et si le « parle » de l'être est plein, il l'est des résidus de *lalangue* qui fait sédiment du savoir sans sujet qui accompagne l'être, ce qui reste du réel vivant, d'une jouissance grignotée par le langage. Ainsi, dit Lacan dans la leçon du 13 avril 1976 du séminaire *Le Sinthome*, « chaque acte de parole peut espérer être un dit <sup>3</sup> ». Espérer seulement...

Cependant, un dit, si ce n'est plus tout à fait une parole, c'est-à-dire une fonction d'articulation du champ du langage, peut-il aller sans le dire ?

Le dire n'est pas non plus le bien-dire, qui pourrait se définir hors du discours analytique comme l'énoncé d'un honnête homme – au sens paritaire évidemment – comme le décrit Confucius : l'homme supérieur est celui qui met ses paroles en pratique, et ensuite parle conformément à ses actes. Bien dire, dans le discours de l'analyste, ce pourrait être, par exemple, faire un lapsus, et s'entendre, ou pas, mais accepter d'avoir un inconscient qui parle. Bien dire en ce sens est un acte, un acte qui pourrait être porteur d'un dire. C'est loin du commentaire des dictionnaires qui le définit comme un mode, je cite, de « langage facile, agréable, élégant ». Évidemment ce n'est pas dans ce sens que Lacan, qui se réfère à Spinoza, entend la chose, mais plus dans le rapport à une éthique où la connaissance sauve de la servitude. Il n'est malheureusement pas difficile de le prouver par son contraire avec les montées actuelles de fanatisme : l'ignorance mène à la servitude, fût-elle volontaire. Mais là encore il s'agit de distinguer le savoir des connaissances du savoir de l'inconscient, quoique la passion de l'ignorance puisse porter sur les deux.

Je continue. Là où le bien-dire échoue pour partie, le dire vrai pourrait réussir car il laisse passer le réel, comme me le disait une patiente avec un certain humour ironique fort typique : « Je suis fêlée, tant mieux, ça laisse passer la lumière. »

Le dire vrai s'entend si et seulement si coule dans la rainure le S2 du savoir inconscient. Je cite Lacan dans la leçon du 12 janvier 1974 du séminaire inédit *Les non-dupes errent* : « Le savoir en tant qu'inconscient c'est ça qui coule dans la rainure du dire vrai. » Cela m'a enseignée sur ce que j'attends d'entendre d'une passe, un témoignage de savoir qui soit singulier, personnel, authentique, et qui laisse passer sinon la lumière, en tout cas un dire.

Je conclus. Pour moi l'énonciation poétique est la quintessence du dire, et même du dire qui secourt, celui que Lacan dégage des discours, bien que le discours poétique ne soit pas écrit. Dans la leçon du 11 janvier 1977 du séminaire inédit *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* il précise : « Il faut rester au niveau où j'ai placé ce que j'ai, en somme, appelé, les discours, les dits [...], c'est le dire qui secourt. Il faut quand même bien profiter de ce que nous offre d'équivoque la langue dans laquelle nous parlons. Qu'est-ce qui secourt ? Est-ce que c'est le dire, ou est-ce que c'est le dit ? Dans l'hypothèse analytique, c'est le dire. C'est le dire, c'est-à-dire l'énonciation [...]. » Mais ici l'énonciation est du dire, acte et non



chaîne signifiante refoulée. Car « le dire, dans sa fonction essentielle, n'est pas opération de signification <sup>4</sup> » mais acte qui dit le sujet. L'enfant moins débile que l'adulte, Freud le regrettait, sait que le dire ne va pas sans l'être, tandis que les paroles, elles, peuvent n'être que ritournelle : cheval de course, course à pied, pied à terre... Si on le traite, formule moderne qui veut dire insulter, il répond : « C'est celui qui le dit qui l'est. »

Cependant, dans la leçon du 15 mars 1977 du même séminaire, *L'insu que sait...*, Lacan remarque que la poésie aussi peut rater si elle n'a qu'une signification, elle est alors parole vide ; pas trouée mais vide.


« L'écrit du poème fait le dire moins bête <sup>5</sup> » écrit Lacan en janvier 1973 dans la « Postface au *Séminaire XI* ». Je ne résiste pas à renvoyer sur ce point la question de Mallarmé : « Des paroles inconnues chantèrent-elles sur vos lèvres, lambeaux maudits d'une phrase absurde ? » (extrait de « Le démon de l'analogie »). Un dire moins bête qui pourrait témoigner d'un passage du maudit (« lambeaux maudits ») aux mots dits (« la phrase absurde ») qui ferait des paroles inconnues le dire-chant (« chantèrent-elles ») de Mallarmé.


Est-ce que l'écriture, particulièrement la poétique, permettrait d'approcher le réel du dire car seule capable de rendre compte de l'équivoque, du trou de sens ? L'écriture n'est pas sans un dire, un dire poétique, même muet me semble-t-il. Qui fait que « ce lambeau de discours, faute d'avoir pu le proférer par la gorge, chacun de nous est condamné, [...], à s'en faire l'alphabet vivant ». Je ferme la parenthèse de cette citation où Lacan évoque le lambeau comme Mallarmé, phrase extraite de « La psychanalyse et son enseignement <sup>6</sup> », qui est non seulement poétique, mais signale, – enfin c'est ce que j'y entends évidemment dégagée du contexte global où elle fut écrite, ce qui en modifie la portée – que chacun est, du verbe être, une incarnation réelle de *lalangue* (l'alphabet vivant), que tout ne peut se dire mais seul un lambeau de discours, lambeau non maudit celui-ci. Et qu'il y a un dire qui ne se profère pas par la gorge, qui est donc un discours sans parole, dont Lacan dit qu'il serait le comble du discours analytique.


Mais comment dire sans parler ? Il faut remarquer que parole est au singulier, comme dans le titre de ce séminaire École, il ne s'agit donc pas de mots mais d'autre chose, d'un peu de *lalangue*, d'un peu de silence, d'un peu de savoir qui se déduit, ce à quoi les psychanalystes – et ceux qui s'adressent à eux – ont affaire. Un dire qui – dans la situation analytique – pourrait avoir des conséquences cliniques, espère Lacan, une fois que les analystes pourront en parler... Acte, au singulier, sans inhibition...

*Mots-clés : dits, dire, parole(s), poème, écriture, parlêtre, acte, bien-dire.*


---


\*  Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 13 octobre 2016.


1.  J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 437.

2.  J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 87-88.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 136.

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 90.

5.  J. Lacan, « Postface au Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 506.

6.  J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 446.

# JOURNÉES EPFCL 2016

« Actes et inhibition »

---

*Activités préparatoires*

# ACTES ET INHIBITION



JOURNÉES NATIONALES  
ÉCOLE DE PSYCHANALYSE  
DES FORUMS  
DU CHAMP LACANIEN

**EPFCL - FRANCE**

118 rue d'Assas

75006 Paris

[www.champlacanianfrance.net](http://www.champlacanianfrance.net)

Formation continue n°11754119375

**26 ET 27  
NOVEMBRE 2016  
MAISON DE LA CHIMIE**

28 bis rue Saint Dominique

75007 Paris

Renseignements

01.56.24.22.56



## Marie-José Latour

### Le hérisson, le rhinocéros et la tortue \*

Hélas ! Je n'ai pas le talent de Jean de La Fontaine, pas davantage celui de Jean-Claude Ameisen, pour vous conter ici la fable que suggère ce titre. Pourquoi convoquer ce bestiaire quand il s'agit de répondre à l'invitation de mes collègues à parler cet après-midi de l'acte analytique ? Des animaux à armure qui nourrissent les légendes et les fables seraient-ils un indice quant à ce que le psychanalyste a à faire ? Ne nous embarquons pas et prenons plutôt le mode tortue pour une balade en quelques pas !

#### L'altérité de la narration

La fable est un genre littéraire particulier auquel Lacan a souvent eu recours dans son enseignement. Du latin *fabula*, « propos », « parole », la fable convoque très souvent ceux qui justement en sont privés, les animaux. Depuis toujours les animaux sont l'index de l'altérité. Dans tout ce qu'il aurait pu peindre, l'artiste aurignacien a choisi des animaux.

La fable met donc en son cœur quelque chose d'hétérogène au langage et propose souvent une explication qui n'explique rien du tout mais qui fait une place à ce qui ne s'explique pas. Je vous propose de la considérer comme un principe d'inquiétude de la représentation, comme une présentation du hors-champ de la narration, visant, d'une part, le point même qui inquiète sa possibilité et, d'autre part, le lieu de l'acte.

#### La bêtise du signifiant

Lacan nous a avertis de la difficulté à ne pas parler bêtement du langage <sup>1</sup>. Non pas parce que nous ne serions pas assez intelligents pour cela mais parce que « le signifiant est bête », il n'a pas de sens en lui-même. La bêtise est donc cette dimension du signifiant à l'exercice duquel la règle fondamentale de la psychanalyse invite : « Dites des bêtises. »

À la fin de cette deuxième leçon du séminaire *Encore*, Lacan définit le verbe comme « un signifiant *passibête* », qu'il écrit en un seul mot. Il présente donc le verbe comme un signifiant qui a la vertu de s'opposer à

la bêtise du signifiant. Là où le signifiant n'a pas de sens en lui-même, le verbe indique au moins une orientation, une direction, « un sens-*issue* <sup>2</sup> ».

### Le versant animal

Jean-Christophe Bailly, écrivain et essayiste français contemporain, s'intéresse depuis longtemps à ce qu'il appelle « le versant animal ». Il a remarqué que les verbes du règne animal désignent des mouvements ou des actions : voler, nager, respirer, marcher, sauter ou sautiller, courir, fouailler, ruminer, et ainsi de suite jusqu'à mourir. Une différence majeure coupe en deux le vivant et caractérise à coup sûr le règne animal, c'est l'hétérotrophie. Ce mot nomme le fait pour un être vivant d'avoir à se déplacer pour se nourrir <sup>3</sup>.

Si Lacan consacre une année de son enseignement à défaire l'acte de son voisinage avec la motricité, avec le faire, avec l'action, pour lui redonner sa caractéristique : un acte est un acte de dire, il n'en décrit pas moins, à la même période, le lieu du désir de l'analyste comme « un parcours d'infinitifs <sup>4</sup> ». Nous retrouvons donc le verbe qui, *passibête*, donne et son allant à la chaîne signifiante, et son issue à la voie analysante, l'acte analytique. L'acte analytique, n'est-ce pas le lieu où il n'y a ni forme grammaticale, ni conjugaison ? Comment parler de ce qui ne se représente pas ?

### L'anti-cogito

Tout au long de son enseignement Lacan a essayé de construire le *gap* entre l'acte et la pensée. Situer l'acte psychanalytique du côté du « je ne pense pas » ne dispense pas les psychanalystes de penser ailleurs. Les deux tâches essentielles du psychanalyste consistent d'une part à soutenir dans chaque cure « ce lieu dont on est hors sans y penser <sup>5</sup> », dont j'avais essayé de dire quelque chose à Medellín <sup>6</sup>, et d'autre part à penser la psychanalyse hors de la cure.

La forme logique de cette problématique peut se resserrer autour de trois propositions :

- Freud découvre l'inconscient comme des pensées, des signifiants dira Lacan ; le scandale viendra de ce que ce sont là des pensées sans sujet pensant ;
- le psychanalysant est celui qui pense, qui a des représentations. La pensée est cet engluement qui résulte de notre rapport au langage, et on ne peut y échapper ;
- le psychanalyste, sachant que la pensée est aberrante par nature, devra opérer en ne pensant pas <sup>7</sup>, et sans que cela devienne une maladie !

## Le piquant de l'affaire

La pensée des hommes est pleine de bêtes. Dans « La troisième », Lacan vient d'expliquer que la pensée introduit dans le corps des représentations imbéciles, et c'est à ce point qu'il convoque notre hérisson. À cette idée que la pensée se tiendrait dans la cervelle, il propose de substituer sa propre représentation, ni plus ni moins bête qu'une autre, la pensée se tiendrait dans les peauciers du front et, détail piquant, il en est ainsi chez les êtres parlants et chez le hérisson !

Bien sûr, on ne sait pas très bien ce que le hérisson pense. Mais de toute façon le hérisson, comme le sujet, n'est pas seulement pensée, il a un corps. Lacan adore les hérissons, au point que, quand il en croise un, il le met dans sa poche. Et, naturellement, ledit hérisson pisse. Ce qui conduit Lacan à le ramener sur la pelouse et à poursuivre son chemin. Façon de nous inviter à penser plutôt avec les pieds, c'est-à-dire en se déplaçant, mais sans trop se faire de croche-pattes ! De toute façon, se placer juste, en tant qu'analyste, ce n'est pas en pensant que l'on y arrive.

## La corne du rhinocéros

Le rhinocéros, impossible lui à mettre dans la poche, est choisi par Lacan pour poursuivre sur cette question de l'acte analytique et de ce qui peut y faire obstacle. Comme pour le hérisson, c'est l'occasion pour Lacan de faire valoir deux choses. D'une part il convoque de cette façon les psychanalystes qui « font à peu près n'importe quoi <sup>8</sup> ». Mais il ajoute que lorsqu'il reçoit de tels « rhinocérites » en contrôle, il les approuve toujours. Et pour cause ! Essayez voir de dire à un rhinocéros que vous n'êtes pas d'accord avec lui !

Si le contrôle vise à mettre l'acte en position d'agent, faudra-t-il encore que le psychanalyste réponde du point où l'acte « s'institue dans l'agent <sup>9</sup> ». En répondre indique qu'il n'y a pas de pédagogie de l'acte. Si au début d'une psychanalyse on parle de rectification subjective, au début d'un contrôle pourrait-on parler de rectification objective ? En effet, l'acte n'est pas à la disposition du sujet, l'agent en étant l'objet, qui, lui, comme le rhinocéros, ne parle pas.

## Immobile à grand pas


Contrairement à l'idée commune d'une temporalité qui réduirait à la hâte le temps de l'acte, le chemin qui mène à l'acte donne le plus souvent l'impression de s'allonger au fur et à mesure qu'on le parcourt.

Ainsi va le pas d'Achille à la rencontre de la tortue, telle que Lacan nous la présente dans le séminaire *Encore*. Pouvant certes être dépassée, mais, « immobile à grands pas » comme l'a dite Paul Valéry, elle ne saurait être rejointe. Son allure ne fait-elle pas résonner la façon dont Lacan parle de « l'acte psychanalytique, qui hésite, d'être déjà en cours <sup>10</sup> » ? Ainsi, si l'acte, qui n'est pas de l'ordre de la représentation, suppose la sortie de la voie psychanalytique, on ne pourra en avoir une idée que par cette voie même.

L'acte ne nous ramène-t-il pas au seuil de ce qui se passe dans la rencontre entre un *infans* et un animal, quand le premier, avisant cette présence vivante et muette, n'a à sa disposition que le gaspillage jubilatoire pour dire le vif du surgissement de la dimension du vivant dans la dimension du sujet ?


*Mots-clés : fable, verbe, animal, sens, dire, acte, vivant.*

---

\*  Intervention lors de l'après-midi préparatoire aux journées nationales EPFCL « Actes et inhibition », à Toulouse le 1<sup>er</sup> octobre 2016.


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 19 et suivantes.


2.  J. Lacan, « Discours à l'EFF », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 266.

3.  J.-C. Bailly, *Le Parti pris des animaux*, Paris, Christian Bourgois, 2013, p. 39-40.


4.  J. Lacan, « Discours à l'EFF », art. cit.

5.  *Ibid.*

6.  M.-J. Latour, « La limite du dehors », intervention à la rencontre École à Medellín, 15 juillet 2016, à paraître dans *Wunsch*.

7.  J. Lacan, « Résumé du séminaire *L'acte analytique* [1967-1968] », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 377.

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 17.

9.  J. Lacan, « Discours à l'EFF », art. cit., p. 265.

10.  *Ibid.*



## Jérôme Vammalle

### « Étonner la catastrophe \* »

Ce thème de l'*acte* me tient à cœur pour deux raisons essentielles, clinique bien sûr, mais aussi politique. Ceux qui exercent comme moi une part de leur temps en institution savent l'immense pression qui vise à y imposer la pourtant impossible objectivation des actes de soin. L'obsession du moment est de faire entrer, à la suite du secteur sanitaire, le médico-social dans la logique faussement rationnelle du paiement à l'acte.

Pour le politique, « il faut savoir ce qu'on fait ! » et, à défaut, tout faire... pour en avoir l'air. Sur cette pente populiste, on se souvient de cette jolie pirouette, tant de fois répétée face aux questions de journalistes sur les raisons d'une option politique : « Et alors quoi, vous m'avez élu pour que j'agisse, et maintenant vous voudriez que je ne fasse rien ! ? »

Il m'a semblé que l'ajout de la notion d'inhibition à ce thème de nos prochaines journées sur l'acte nous invite à prendre cette question avec un peu plus de sérieux, et de prudence... Ne rien faire ?... Faut-il céder à cette mode de l'exclure *a priori* ? Penser l'acte psychanalytique nous engage plutôt à ne pas céder sur notre devoir de dire nos raisons, sans nous épargner l'embarras d'avoir à repérer leurs limites. C'est ce dont j'essaierai de témoigner ici.

Celui qui plaidait, dans un magnifique texte, en 1872, pour que, précisément, les politiques ne fassent pas ce qui se présentait comme allant « de soi », ou au moins s'inhibent un peu sur cette pente, c'est Victor Hugo. Pas de zèle, pas de représailles mais l'amnistie pour les communards. C'est à eux qu'il adresse son « Oh ! je suis avec vous ! j'ai cette *sombre joie* <sup>1</sup> », que j'ai pensée comme un affect qui, en quelque sorte, donnerait sa toile de fond à l'acte.

Partons donc de la façon dont le « père » Hugo, dans ce texte publié dans *L'Année terrible*, dénonce l'impasse de ceux que l'acte de représailles n'inquiéterait pas ! À ceux-là il lance :

« Quoi ! pour que les griefs, pour que les catastrophes,  
Les problèmes, l'angoisse et les convulsions  
S'en aillent, suffit-il que nous les expulsions ? »

Et plus loin :

« Naufrager un chaos d'hommes infortunés !  
 Décréter qu'on mettra dehors, qui ? le mystère !  
 Que désormais l'énigme a l'ordre de se taire,  
 Et que le sphinx fera pénitence à genoux ! »

Ce texte est suffisamment repris, cité par différents auteurs <sup>2</sup>, pour ne pas désespérer que ce discours soit audible dans notre contexte social actuel, mais c'est toujours une question... Un qui en soutient le pari, de film en film, c'est le musicien et réalisateur Bertrand Bonello. Dans son dernier film, *Nocturama* (« vision de nuit »), il montre comment l'énigme d'une génération qu'il pense sacrifiée est, comme le sphinx d'Hugo, sommée de se taire, éradiquée sous la lumière crue d'un grand magasin de luxe, par l'intervention hyperteknique d'une unité de commando du Raid. Après avoir vu ces jeunes poser leurs bombes dans Paris, *qui* pour entendre cet insensé « aidez-moi ! » que lance le dernier d'entre eux face aux fusils d'assaut ?

Cela pour retracer comment je suis retombé, en me promenant sur la piste de l'acte, sur celle de l'inquiétude, dont Michel Lapeyre nous enseignait qu'elle est une nécessité de la clinique psychanalytique. Il prévenait ses étudiants qu'à nous orienter de la psychanalyse nous aurions ça en commun d'avoir affaire, selon sa formule, au « souci de l'acte ».

Pas d'acte sans mise en fonction de ce souci, sans avoir à supporter pour le sujet, et ce *en tant que sujet*, cette inquiétude, le souci qui lui est, dans son ignorance de ce qui le cause et commande son rapport à l'autre, constitutif. Le préalable est donc de se savoir de ce côté, du sujet, de l'oxymore... de cette *sombre joie*.

J'en viens à présent au témoignage clinique. Je rencontre un adolescent de 14 ans qui jusqu'ici n'a provoqué chez l'autre que des réponses bien « rassurantes » : il est insupportable, cherche les limites de façon acharnée, avec une exigence déraisonnable. En réponse on l'exclut, à répétition. Tant de fois qu'on finit par lui « reconnaître » un handicap : il écrit mal, il est agité – dyslexie, TDAH (hyperactivité). Cela ne l'empêche pas de continuer à taper très dur sur le système de ses enseignants, on pourrait même penser que ça aggrave la situation. Mais cette reconnaissance de handicap lui donne droit à un accompagnement par un SESSAD, et je le reçois.

Il est tout à fait souriant lors de cette première rencontre, et m'assure qu'il n'a « rien contre les psys », qui sont en général relativement intelligents, en tout cas un peu plus que les profs, surtout les éducateurs ! D'ailleurs il a eu une psychiatre longtemps. Il est ami avec elle à présent. Elle lui a dit qu'il va bien maintenant, qu'il avait fini son travail, et qu'il faut

qu'on arrête de l'embêter avec ça... « Avec ça ? » Je l'interroge un peu sans succès, puis j'évoque ce que j'ai entendu de ses difficultés au collège, c'est rapidement délicat... Il banalise et me raconte une histoire tout à fait lisse, y compris en ce qui concerne son père, qu'il me décrit en termes très neutres comme absolument malveillant et ayant essayé de détruire sa mère. Ses droits parentaux lui ont été retirés... Mais c'est une histoire réglée, il ne veut pas en parler !

Sa mère, qui l'amène à ces séances, m'assure que Loïc est très intelligent, et qu'il saura dire s'il a besoin ou non de ces entretiens.

Il faudra qu'on se débrouille avec ça... Le service a eu une pression assez sérieuse pour recevoir ce jeune qui fait tout exploser et pour qui on risque de ne plus trouver de solution dans le département. Je lui propose de revenir quelques fois, le temps de nous rencontrer et de voir. J'argumente comme je peux sur la nécessité d'engager quelque chose, « au moins pour savoir quoi répondre à ceux qui nous l'ont adressé » et qui « s'inquiétaient pour lui ». Il répète qu'ils ont tort, mais accepte de venir m'expliquer, quelques fois...

Et c'est ce qu'il fait à la lettre. Il vient m'expliquer, il argumente, il raisonne, philosophe même... et s'énervait passablement devant mon absence de validation. Je suis en fait assez médusé par l'énergie qu'il met à ne rien dire de sensible, je reste sans réponse et n'interviens que rarement, à peine pour garantir le cadre de ces premiers entretiens. Et le ton monte très vite, il m'oppose que je ne peux pas le forcer à dire ce qu'il ne pense pas, que d'après ce qu'il sait les psys sont bien censés avoir une éthique, et respecter au moins cette liberté-là !

Intervenir dans ce discours fermé est très difficile, je tente à un moment d'y amener la vérité actuelle : est-il prêt à accepter cette rencontre ? Il rétorque que les psys sont des fonctionnaires qui font semblant de s'intéresser à leurs patients. J'avoue que ce coup-là est un peu dur, et me demande bien comment nous sortirons de ce semblant dont il me fait porter tout le poids. J'entends quoi qu'il en soit sa plainte de ne pas être entendu et je m'y accroche.

Mais ses yeux se noircissent de plus en plus, sa colère voile son regard. Et dans cet engrenage imaginaire, rapidement il en vient à s'enfermer dans un refus total de parler. Silence.

Je n'ai jamais connu une situation aussi calamiteuse. Comment donner un cadre légitime à la violence que ce dispositif lui fait ? Je fais le tour des bureaux de mes collègues et notre chef de service reçoit Loïc et sa mère pour poser les entretiens psychologiques comme condition *sine qua non*

pour l'accompagnement de Loïc par le service. Loïc et sa mère réaffirment leur acceptation du suivi sur cette base.

Je prends alors le parti de m'appuyer radicalement sur cette acceptation renouvelée pour ne plus affirmer qu'une seule chose : que je l'écoute, j'entends sa colère, son refus de me parler... Je l'entends et ne tente rien côté semblant. Plusieurs séances passent ainsi, quasiment silencieuses, Loïc ne décolère pas ! Je ne cherche plus du tout à comprendre. Nous sommes engagés ensemble sur cette voie sans issue, qui ne m'épargne pas l'embarras.

Après une de ces séances sa mère me demande ce qu'il se passe avec son fils. « Il faut être un peu plus intelligent que ça avec lui. Vous n'obtiendrez rien comme ça ! » Je me sens comme Achille derrière la tortue, je sais bien que je ne la rattraperai pas... mais que faire ?

La fois suivante, après une nouvelle séance de colère noire, au prétexte d'un changement de planning, elle annonce qu'elle ne l'amènera plus à ces séances. C'est à ce moment que Loïc quitte spectaculairement son masque de colère, nous regarde l'un et l'autre d'un regard clair, inédit. Et il me demande si je ne pourrais pas m'approcher de son collègue pour continuer ! J'accepte immédiatement et sans réfléchir. Je trouverai une salle administrative qu'on nous prêtera.

La séance suivante est une sorte de réplique (au sens sismique) de cet événement. Arrivés à cette salle, j'ouvre la porte et il me précède, s'assied jambes croisées avant moi, et au moment où je m'assieds face à lui, il me lance un très psychanalytique « oui, je vous écoute ».

Je réagis à cette comédie avec le plus grand sérieux, en me relevant aussitôt. Et je sors de cette salle en lui disant quelque chose que je ne saurais pas vous répéter. Il sursaute dans ce laisser-tomber, et me suit à la course en cherchant à annuler cette affaire... Je lui indique l'heure et le lieu de sa prochaine séance. C'est comme ça que son travail a commencé, avec, la fois suivante, cet énoncé symptomatique : « Je fais toujours ça... c'est plus fort que moi. »

La question reste alors entière de ce qui permet à chacun de supporter cette rencontre dans l'acte, ce risque de « déconnade » « à pleins tuyaux », comme s'exprime Lacan dans son séminaire sur l'acte. Ce saut, ce *gap*, n'est pas saut dans le vide, c'est ce qui se vérifie *après coup*, tant dans la clinique que dans la rencontre amoureuse. C'est aussi, je crois avoir compris, ce que Lacan pointe en faisant remarquer qu'à bien considérer qu'on dé-conne, la question reste de ce « soi-disant intransitif », on ne dé-conne pas tout court dans l'acte. Il dit qu'il faut se demander : « L'important c'est "il déconnaît quoi ?" » pour toucher à « la vraie dimension de la connerie [...] La vraie

dimension de la connerie est indispensable à saisir comme étant ce à quoi a affaire l'acte psychanalytique <sup>3</sup> ».

Pour terminer sur cette question de ce qui distingue un franchissement d'une chute dans le vide, une dernière « association ». Une façon d'envisager le franchissement, le saut, toujours sur fond d'inquiétude, mais pas sans joie.

Lacan, dans le compte-rendu de son séminaire sur l'acte, à propos de la destitution subjective qui s'oppose à sa réussite, cite Paul Valéry. Il écrit à propos de l'acte que « cette passe est *comme la mer, toujours recommandée* <sup>4</sup> ». Ce vers est extrait du « Cimetière marin » – difficile d'imaginer cadre plus inquiétant...


Ce poème est très connu et apprécié au Japon, et Hayo Miyasaki, ce génial créateur de fables animées, a donné son vers le plus célèbre comme titre à son dernier long métrage. C'est son film testament. Il y témoigne de ce qui se maintient de joie impensable tout au long d'une vie traversée par la menace des catastrophes comme le grand tremblement de terre de Tokyo, la guerre et la perte de l'être aimé. C'est cette *impensable joie*, semble-t-il vouloir nous transmettre, qui, en tant qu'elle est coupée du monde de la pensée, en fait le seul prix.

Je ne résiste pas au plaisir de vous faire entendre ce vers du « Cimetière marin » de Valéry, repris par Miyasaki. C'est pour moi une touchante évocation de l'acte du sujet, du moment de franchissement et de suspens de l'angoisse, dans son pari sur ce franchissement lui-même, sur la réponse de l'autre. Miyasaki le fait dire dans son manga par les amants au moment de leur rencontre :


« De l'un à l'autre un chapeau passe, emporté par le vent,  
Et, rattrapé dans un sourire,  
Elle lance, "le vent se lève !"... et il répond, "*il faut tenter de vivre* <sup>5</sup> !" »


*Mots-clés : acte, inquiétude, catastrophe, impensable joie.*


---


\*  Intervention lors de l'après-midi préparatoire aux journées nationales EPFCL « Actes et inhibition », à Toulouse le 1<sup>er</sup> octobre 2016. Son titre est tiré de Victor Hugo, *Les Misérables*, cité par Patrick Boucheron dans sa leçon inaugurale au Collège de France le 17 décembre 2015, « Ce


que peut l'histoire ». Boucheron plaide pour une histoire « inquiète », face aux événements actuels. « Étonner la catastrophe [...] ou, avec Walter Benjamin, se mettre à corps perdu en travers de la catastrophe lente à venir, qui est de continuation davantage que de soudaine rupture. » P. Boucheron, *Ce que peut l'histoire*, Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », n° 259, 2016.

1.  V. Hugo, « À ceux qu'on foule aux pieds », dans *L'Année terrible*, Paris, 1872. C'est moi qui souligne.

2.  Cf. par exemple Le Laron, « Le labyrinthe » ; Thierry Jonquet, *Ils sont votre épouvante et vous êtes leur crainte*, etc.

3.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, version Staferla, leçon du 22 novembre 1967.

4.  J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 376. C'est moi qui souligne.

5.  P. Valéry, « Le cimetière marin », dans *Paul Valéry*, Paris, NRF, 1929.

## Anne-Marie Combres

### « Comment s'en sortir sans sortir \* ? »

Mon titre est emprunté à Ghérasim Luca, qui a fait un usage singulier de la parole et de la lettre, ce qui lui a sans doute permis, pendant longtemps, de ne pas sortir de la vie...

L'inhibition protège de l'angoisse. Elle ne se manifeste pas seulement par une impossibilité d'agir, mais parfois par une façon d'être à côté, de se détourner de ce qui oriente le désir inconscient ; pour faire écho à l'argument de Marie-José Latour <sup>1</sup>, j'évoquerai le lièvre et la tortue : pendant que la tortue se hâte avec lenteur (je souligne la dimension de la hâte), le lièvre met son désir à l'abri et n'avance pas !

Lacan nous le rappelle, « le névrosé se traite avec la parole, avant tout la sienne <sup>2</sup> ». Il évoque ainsi « l'importance de l'ordre dans lequel nous sommes entrés, dans lequel nous sommes nés une seconde fois, sortant de l'état *infans* sans parole ». Cette formulation « nous sommes entrés » indique déjà qu'il y a là un acte du sujet qui constitue, après le document officiel, son acte de naissance personnel, que signe l'entrée dans la parole. Sans oublier que c'est à partir d'un dire de l'Autre que cela advient. Le premier acte donc est celui de l'Autre qui, par son dire, permet la constitution du sujet, celui-ci y répondant (ou non).

Cela souligne aussi déjà le lien de l'acte à la parole. Alors, bien sûr, toute parole ne relève pas de la dimension de l'acte, mais, dans l'expérience analytique, elle a ceci de particulier qu'il s'agit d'une parole adressée. Lacan rappelle ainsi que pour Freud il faut en arriver à « l'assomption par le sujet de sa propre histoire dans la mesure où elle est constituée par la parole adressée à un autre <sup>3</sup> ». Donc, parler en analyse permet de constituer sa propre histoire, Lacan dira plus tard qu'il s'agit de produire l'inconscient.

Ayant retravaillé pour le cartel du Collège international de la garantie la réponse de Lacan à André Albert, j'ai choisi dans ce cadre comme thème de travail : « Le singulier : une destinée ? » En effet, c'est ce qui se dégage de cette réponse de Lacan sur la différence entre le « particulier » qu'est le symptôme et le singulier. « Si quelque chose se rencontre qui définisse le

singulier, c'est ce que j'ai quand même appelé de son nom, une destinée, c'est ça, le singulier, ça vaut la peine d'être sorti, et ça ne se fait que par une bonne chance, une chance qui a tout de même ses règles. Il y a une façon de serrer le singulier, c'est par la voie justement de ce particulier, ce particulier que je fais équivaloir au mot symptôme<sup>4</sup>. »

D'ailleurs, si Lacan se remet à écrire sinthome au lieu de symptôme, c'est aussi une façon de les différencier, justement de ce qu'il considère Joyce comme étant le symptôme, et non comme le sinthome, bien que de sinthome il ait fait usage pour son nouage.

Dans ce même entretien, Lacan appelle l'analysant à un effort pour que quelque chose de singulier ne soit pas omis : « Ça vaut la peine de traîner au-delà de toute une série de particuliers pour que quelque chose de singulier ne soit pas omis. »

Qu'est-ce que la destinée ? Dans la mythologie, la destinée est ce à quoi sont soumis hommes et dieux, à quoi ils ne peuvent échapper. Hector, dans *L'Iliade* (livre VI), dit à son épouse : « Aucun guerrier ne m'enverra chez Hadès contre ma destinée, et nul homme vivant ne peut fuir sa destinée, lâche ou brave. »

Imre Kertész en donne sa conception dans son livre *Être sans destin*. À son retour des camps, quand les voisins lui conseillent de tout oublier, voici ce qu'il leur répond : « Moi aussi j'ai vécu un destin donné. Ce n'était pas mon destin, mais c'est moi qui l'ai vécu jusqu'au bout [...] maintenant je ne pouvais pas m'accommoder que ce n'était qu'une erreur, un accident, une espèce de dérapage ou que peut-être rien ne s'était passé. [...] On ne pouvait jamais recommencer une autre vie, on ne peut que poursuivre l'ancienne [...] S'il y a un destin, la liberté n'est pas possible, si la liberté existe, alors il n'y a pas de destin [...] c'est-à-dire que nous sommes nous-mêmes le destin [...] il m'est impossible de n'être ni vainqueur ni vaincu [...] de n'être ni la cause ni la conséquence de rien [...] je ne pouvais pas avaler cette fichue amertume de devoir n'être rien qu'un innocent<sup>5</sup>. » Il s'agissait donc pour lui de passer du destin qui lui avait été assigné par l'Autre, au choix de sa destinée dont il se sentait responsable.

Si le cours d'une analyse devrait pouvoir amener au passage à l'analyste, n'est-ce pas en lien avec la manière dont le sujet a répondu aux premières expériences de jouissance et à la morsure de *lalangue* ?

André Albert, dans son texte, relève les différentes formulations par Freud de la règle fondamentale et leurs implications, règle reformulée par Lacan : « Dire n'importe quoi sans hésiter à dire des bêtises. » Il souligne que la clause freudienne de non-omission ne consiste pas à tout dire mais



qu'elle commande de « dire quelque chose de plus, quelque chose de si singulier que l'on ne saurait le reconnaître à aucune de ses particularités : à ne rien exclure, ne point omettre un certain *rien*, une certaine *rem* qui est en deçà de toute détermination dans le registre du bon ou du mauvais, justiciable tout au plus selon Lacan du terme de "*bêtise* 6" ».


Il précise que cette clause de non-omission permettrait d'attirer la parole vers l'au-delà du principe de plaisir, pour viser la jouissance et approcher la singularité « d'une chose qui n'est pas réductible à la série des représentations plaisantes ou déplaisantes ».


Ce n'est donc qu'à partir de ce respect de la règle fondamentale, à laquelle l'analyste doit veiller, et de l'insistance pour l'analysant à prendre acte des formations de l'inconscient : rêves, actes manqués, lapsus... donc à dépasser l'inhibition qui protège de l'angoisse, que ce singulier pourra se révéler.


Le désir de l'analyste peut alors surgir comme façon de maintenir ouvert le trou devant lequel jusque-là le sujet avait reculé, tournant en rond de crainte d'y tomber sans doute, sans s'apercevoir qu'il s'agissait de le border.

*Mots-clés : parole, acte, Kertész, destinée, symptôme.*


---

\*  Texte écrit à partir d'une intervention lors de l'après-midi préparatoire aux journées EPFCL « Actes et inhibition », à Toulouse le 1<sup>er</sup> octobre 2016.


1.  M.-J. Latour, « Le hérisson, le rhinocéros et la tortue », dans ce même *Mensuel*, n° 110, Paris, EPFCL, 2016.

2.  J. Lacan, « Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto » pour le journal *Panorama* (en italien), à Rome, le 21 novembre 1974, inédit.

3.  *Ibid.*

4.  J. Lacan, « Le plaisir et la règle fondamentale », intervention à la suite de l'exposé d'André Albert dans le cadre des journées d'étude de l'École freudienne de Paris. Publiée dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978, p. 22-24.

5.  I. Kertész, *Être sans destin*, Arles, Actes Sud, 1997.

6.  A. Albert, « Le plaisir et la règle fondamentale », dans *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 67-80.

## L'OBJET

---

## Frédéric Pellion

### Six remarques sur l'objet en psychanalyse \*

1. Du fait du vieux préjugé de la « métaphysique occidentale », comme s'exprimait Martin Heidegger, parler d'objet place ce dont on parle alors du côté du monde, de l'extérieur.

La psychanalyse, elle, prétend parler d'un objet qui serait au-dedans de l'espace du sujet – « Kern des Ich <sup>1</sup> », disait Sigmund Freud, avant de tenter de faire mieux entendre l'enjeu en écrivant « Kern unseres Wesen <sup>2</sup> ». Au-dedans, et même doublement à partir du moment où, après Jacques Lacan, ce dont elle parle n'est plus seulement la représentation du partenaire de la *libido*, mais la cause du désir, c'est-à-dire l'agent *psychique* de la poussée constante de la pulsion freudienne. Double intimité, ou plutôt intimité élevée au carré, donc.

Cette ambiguïté entre dehors et dedans était néanmoins déjà fortement soulignée par Freud à propos de la « réalité psychique <sup>3</sup> ». Lacan la prolonge et l'approfondit en construisant son objet *a*.

\*

2. Pourquoi, alors, Lacan s'obstine-t-il à parler d'« objet » là où des notions comme celle, par exemple, d'identification projective, font sentir au moins aussi efficacement ce point de recouvrement du dehors et du dedans ?

Sûrement pas pour reconduire le préjugé métaphysique de la distinction du sujet et du monde : au contraire, quand il dit que « le sujet philosophique est ce qui est supposé par la connaissance des objets <sup>4</sup> », c'est bien entendu pour distinguer, voire opposer, le « vrai » sujet de l'inconscient au sujet philosophique, ou psychologique. Et aussi pour dire sa défiance à l'endroit de la connaissance – qui partage avec la paranoïa, selon lui, quoique à un degré différent, le même « engluement » imaginaire <sup>5</sup> –, comme du « délire philosophique » déjà diagnostiqué par Freud.

Si on inventorie les options philosophiques qu'il envisage, Lacan, à cet égard de la distinction du sujet et de l'objet, semble avoir plus de sympathie pour la phénoménologie que pour la métaphysique. Phénoménologie

qui, en réfléchissant cette première réflexion qu'est la manière dont le sujet *se donne* le monde qu'il va ensuite connaître, décrit une construction plus qu'une appréhension (voir les *Méditations cartésiennes* d'Edmund Husserl, ou encore, chez Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*).

« Le sujet se donne le monde », ai-je dit à l'instant. Et de fait, une phrase telle que celle-ci, par laquelle Lacan donne, le 13 mai 1959, ce qui est la toute première approche définitionnelle – pour ne pas dire trop tôt conceptuelle – de son objet *a*, n'est pas sans résonance phénoménologique : « L'objet *a* est le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille <sup>6</sup>. »

\*

3. Arrêtons-nous donc quelques instants sur cette phrase. Il apparaît immédiat qu'elle désigne une réflexivité différente de celle que décrivait, en son temps, le stade du miroir, en tant que celui-ci décrivait le parachèvement d'une *reconnaissance* par une identification. Mais, en même temps, cette réflexivité différente apporte une *précision*, dix ans plus tard, à la « transformation » du sujet que Lacan estimait, en 1949, être le supplément corrélatif de l'identification à l'image spéculaire : « L'identification [est] la transformation produite chez le sujet quand il assume une image <sup>7</sup>. »

En tout cas, cette première présentation de l'objet *a* rompt l'harmonie dans laquelle on aimerait que se déploie la relation de référence, de dénotation.

Elle en déséquilibre la direction, parce que la référence, ici, s'assure essentiellement du mouvement qui va du sujet vers l'objet qu'il se donne, objet au fond contingent, et, pire, dont on soupçonne qu'il pourrait n'être rien de concret, de matériel – « support » n'est pas substance. Un nominalisme de l'objet, en quelque sorte.

Et le contenu, parce qu'il s'ensuit de ce « se donne » que le sujet, avant tout, se constitue *lui-même* comme objet. Pour le dire autrement : quand Willard van Orman Quine dit que « poser des objets peut être utile pour renforcer les fonctions de vérité trop faibles <sup>8</sup> », il oublie simplement – ou peut-être feint d'oublier – qu'un certain état du sujet peut être un de ces objets non pas donnés, mais posés.

Ce que René Descartes, lui, ne dissimulait pas, lorsqu'il organisait méthodiquement la mise en retrait du *cogito* comme certain du monde comme dubitable : soit le contournement par le même *cogito* du paradoxe du « nihil esse certi <sup>9</sup> ».

\*

4. Le même petit « se donne », du même mouvement, remanie le pouvoir législatif de la vérité aristotélicienne quant à ce qui peut rationnellement se dire, ou non.

De fait, la célèbre définition aristotélicienne de la vérité, sur laquelle a vécu si largement la métaphysique occidentale, n'est pas tout à fait aussi figée que ce qu'en a vulgarisé l'*adequatio rei et intellectus* scolastique : on peut même dire, me semble-t-il, qu'elle suspend le geste de la *vérification* – littéralement : de la production de la vérité – au moment instable où la vérité est comme à l'apogée de son trajet d'aller et retour entre les choses qui affectent le sujet et le discours qui va la recueillir.

Relisons le célèbre passage du livre Θ de la *Métaphysique* : « Le vrai ou le faux dépendent, du côté des objets (ἐπὶ τῶν πραγμάτων : donc non pas des essences, des objets de la connaissance [οὐσία], mais plutôt, selon moi et d'autres traductions, des « choses » que concerne l'action concrète, de la manipulation), de leur union [συγκεισθαι] ou de leur séparation [διηρησθαι], de sorte que être dans le vrai [ἀληθευει], c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement [ἐναντιωσ] à la nature [εἶχων] des objets. [...] Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie [ἀληθως] que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es [en disant ainsi, φαντεσ τουτο], nous disons la vérité [ἀληθευομεν] <sup>10</sup>. »

Il y a évidemment là une infinité de commentaires à faire. Soulignons seulement l'absence du substantif ἀληθεια de tout ce passage : il n'y a pas la vérité – c'est-à-dire pas cet objet supplémentaire que Frege isolera comme dénotation des propositions complexes –, mais plutôt une « couleur-de-vrai » (ἀληθεσ), ou de faux (ψευδοσ), des énoncés. Et aussi la valeur déterminante conférée, vingt siècles avant la distinction cartésienne, à la séparation qui distingue du même mouvement entre les pensées et les choses...

\*

5. Je continue le commentaire : « Le sujet en tant qu'il défaille », maintenant.

Lacan a beaucoup fait pour nous persuader que cette défaillance du sujet relève toute de sa dépendance au langage. C'est en tout cas le propos essentiel du premier semestre du séminaire inédit sur l'identification, dont il ressort, à cet égard et schématiquement, deux choses principales :

– d’une part, l’incapacité de la parole à stabiliser les relations indéfinies qui ont cours dans le langage – c’est la proposition ( $a \neq a$ ), à partir de laquelle Lacan redéfinit le signifiant saussurien (21 février 1961) ;

– de l’autre, son échec à fixer la relation de référence – ( $a_1 = a_2$ ), c’est le forçage cogitativ par lequel, selon Lacan, Descartes « clôt l’âge théologique » en relocalisant l’identité à soi dans le *cogito* qui pose cette nouvelle connaissance (29 novembre 1961).

Bien sûr, si ces « lettres » se rencontraient dans la « nature », les objets du monde s’identifieraient à l’aide de lettres, mais le « signifiant » qui engage le sujet est « autre chose » (6 décembre 1961). C’est en tout cas, me semble-t-il, sur ce point précis du « mur du langage <sup>11</sup> » auquel se heurte le sujet de l’intention, et sur lequel il se dissémine, que Lacan prend congé de la phénoménologie.

Que la présentation divisée du sujet du signifiant soit la conséquence, ou la cause, de cette structure du signifiant – le point est laissé en suspens par Lacan –, c’est cet objet que le sujet se donne qui est chargé de supporter cette indivision, de venir à la place de la lettre qu’il n’y a pas dans la nature des choses <sup>12</sup> – cette « nature des choses » par laquelle Aristote, on vient de le lire, transfère à l’état du monde la charge de la preuve, mais qui est aussi bien « la nature des mots », comme le précisera plaisamment Lacan au sujet des femmes <sup>13</sup>.

Mais l’objet physique dont la science doit supposer la permanence croule assez vite sous cette tâche, comme le montre la physique quantique <sup>14</sup>.

\*

6. De plus, comme l’expérience clinique en témoigne, le fantasme lui-même échoue à sustenter durablement le sujet.

« Le sujet en tant qu’il défaille » n’est donc pas uniquement le sujet qui bute sur le mur du langage, ou, si l’on préfère, sur l’absence de garantie dans l’Autre. Il y a là toute une phénoménologie clinique des registres variés selon lesquels cette défaillance qu’il ne faudrait surtout pas exercer son attrait sur le sujet. Un certain nombre d’affects, de la colère à l’anesthésie, en passant par l’émoi et l’embarras, y participent, et qui font, comme tous les affects, référence au sujet, cette fois pris en tant que vivant. Ou référence *du* sujet.

Nous passons là de l’objet *a* comme manque du séminaire *Le désir* à l’objet plus-de-jouir qui va peu à peu en compléter le concept. Ce passage débute en fait dès le séminaire *L’Éthique*, et la tentative que Lacan y fait

pour en quelque sorte donner son support, par la Chose, à l'« au-delà du principe de plaisir » freudien.

Car le désir comme la jouissance se situent l'un et l'autre dans cet au-delà du principe de plaisir : « Le désir [...] trouve son cerne, son rapport fixé, sa limite, et c'est dans le rapport à cette limite qu'il se soutient comme tel, franchissant le seuil imposé par le principe de plaisir <sup>15</sup>. » Ce pourquoi le désir, pris au sens que Lacan lui donne, outrepassa toujours les bornes de l'utilité – de l'usage de l'objet en vue d'une fin connue.

Mais notons que la Chose, comme projection dans le monde de l'éten-due du « vide central de la jouissance <sup>16</sup> », prend avant tout en considération le principe de nirvana, cette face radicalement silencieuse de la pulsion que Freud additionne à la répétition pour forger sa pulsion de mort.


Par différence, l'objet *a*, en tant qu'il « chatouille par l'intérieur » la « vacuole » de la Chose <sup>17</sup>, distille de la jouissance ce qui en est approchable, fût-ce comme déplaisir, à savoir cet automatisme de répétition, qui vise et manque sans cesse « le poinçon de cette fois-là » (*L'Identification*, leçon inédite du 10 janvier 1962) – poinçon exquis, comme on dit une douleur exquise, pourrais-je ajouter.


À cet égard, la face plus-de-jouir de l'objet *a* est bien responsable de la « perte de la chose dans l'objet » (*L'Identification*, leçon inédite du 14 mars 1962).


\*


En somme, le support que le sujet « se donne » avec ses objets *a* est très exactement ce qui prépare le terrain à ce destin de pulsion singulier qu'est la sublimation : il s'y agit de la création, de l'imagination – et d'une imagination qui n'est plus de l'ordre de l'imaginaire (*L'Identification*, leçons inédites du 9 mai et du 13 juin 1962) – d'un objet nouveau, « rare et extraordinaire <sup>18</sup> » ; objet qui sera, à l'occasion, reçu par l'Autre comme objectivation d'un désir.


*Mots-clés : métaphysique, objet a, phénoménologie, pulsion, sublimation.*


\* Intervention conclusive, le 18 juin 2015, au séminaire de recherche 2014-2015 : «  $a \neq a$ , ou le scandaleux objet de Jacques Lacan ». Collège de clinique psychanalytique de Paris (Formations cliniques du Champ lacanien) ; équipe d'accueil « Médecine scientifique, psychopathologie et psychanalyse » de l'école doctorale « Recherches en psychanalyse » (université Paris VII Diderot).

1. S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique à l'usage des neurologues », tr. fr. dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 307-396.


2. S. Freud, « L'interprétation du rêve », tr. fr. dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, PUF, 2003.


3. S. Freud, « Des types d'entrée dans la maladie névrotique », tr. fr. dans *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, PUF, 1998, p. 126.


4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2012, p. 108.


5. Engluement très exactement fait de l'adéquation du dehors et du dedans que la connaissance suppose tout autant que le sujet qui en répond.


6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 434.


7. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je* telle qu'elle nous est révélée par l'expérience analytique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 94.


8. W. van Orman Quine, *La poursuite de la vérité*, tr. fr. Paris, Seuil, 1989, p. 56.


9. É. Porge et A. Soulez, *Le Moment cartésien de la psychanalyse*, Strasbourg, Arcanes, 1996, p. 72-73.


10. Aristote, *Métaphysique*, tr. fr. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1953, p. 522, je retraduis.


11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 20-23 et 34.


12. F. Pellion, « Lettre et référence », *Champ lacanien*, n° 10, Paris, EPFCL, 2011, p. 57-67.


13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 15.

14. F. Pellion, « Père-la-science ? », *Champ lacanien*, n° 15, Paris, EPFCL, 2014, p. 173-182.

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 32.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 237.

17. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 233. Voir aussi É. Porge, *Le Ravissement de Lacan*, Toulouse, Érès, 2015, particulièrement p. 87-94.

18. R. Descartes, « Les passions de l'âme », tr. fr. dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1953, p. 728.



## Laure Hermand-Schebat

### *Das Ding*, substantielle ?

Éléments pour une lecture des leçons  
du 9 et du 16 décembre 1959 du *Séminaire VII* \*

Dans le *Séminaire VI*, Jacques Lacan insère le *a* dans le graphe du désir et cherche à approcher la fonction de l'objet dans le désir. Il fait apparaître le lien entre fantasme et désir, qu'il place à la même hauteur sur le graphe : il évoque la « hauteur de fixation » du désir et précise que « c'est le fantasme qui règle la hauteur de fixation du désir, qui détermine sa situation <sup>1</sup> ». Il lie surtout cet objet du fantasme à la notion de coupure et promeut un avènement de la coupure dont le sujet se supporte : « Dans le fantasme, l'objet est le support imaginaire de ce rapport de coupure dont, à ce niveau, le sujet a à se supporter <sup>2</sup> ». L'objet est alors défini comme support <sup>3</sup>, terme différent mais néanmoins proche de celui de substance que Lacan emploie dans le *Séminaire VII* et que nous verrons plus loin.

Toujours dans le *Séminaire VI*, Lacan fait le choix du terme « chose » pour désigner le phallus, « cette chose qui s'appelle le phallus », écrit-il dans la leçon du 29 avril 1959 <sup>4</sup>. Et il ajoute : « J'ai dit chose, je n'ai pas dit objet, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de réel, de non encore symbolisé, mais qui est, en quelque sorte, en puissance de l'être. C'est, pour tout dire, ce que nous pouvons appeler, au sens diffus, un signifiant. » Le phallus se définit donc comme manque de signifiant.

C'est ce qui amène Lacan à faire la distinction entre chose et objet. Relisant un des premiers textes de Freud, *l'Esquisse*, il analyse dans le *Séminaire VII* l'emploi freudien des deux termes *Ding* et *Objekt*. Le *Séminaire VII* est en lien avec le précédent sur la question du désir. Dans la première leçon du 18 novembre 1959, Lacan souligne que « dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même <sup>5</sup> », et ce contre Aristote qui met le désir hors du champ de la morale. La question essentielle au *Séminaire VII* est celle du fondement de la loi morale, comme en témoigne la conclusion de la leçon

du 16 décembre : « Eh bien, le pas fait, au niveau du principe de plaisir, par Freud, est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien, que le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale <sup>6</sup>. » Identifiant *das Ding* et le souverain bien philosophique, Freud vient finalement saper les fondements aristotéliens et kantien de la loi morale.

Dans la leçon du 25 novembre, Lacan lie cette question à l'opposition entre principe du plaisir et principe de réalité, articulée par Freud dès 1895 dans *l'Esquisse* ; le principe de plaisir est défini par Freud comme « principe d'inertie », selon les termes de Lacan <sup>7</sup> ; il est une décharge d'énergie qui s'écoule selon un système complexe de frayages. Le principe de réalité est quant à lui défini, toujours selon Lacan, comme « un principe de correction, de rappel à l'ordre ». La leçon suivante, celle du 2 décembre, continue la lecture de *l'Esquisse* en développant la notion de frayage (*Bahnung*) qui caractérise chez Freud les processus primaires. Lacan rapproche ce processus de la chaîne signifiante. Si l'on examine les deux schémas de frayages donnés par Freud dans *l'Esquisse*, s'y dessine la constitution d'une chaîne <sup>8</sup>. Si le premier schéma dessine des liaisons entre les neurones, le second esquisse la chaîne signifiante propre à Emma Eckstein, une des premières hystériques soignées par Freud, en mettant en relation les différents éléments qu'elle apporte dans l'analyse.

### La Chose freudienne : parcours des textes de Freud auxquels Lacan se réfère dans ces deux leçons

*L'Esquisse* (*Entwurf*) est un texte écrit par Freud en 1895 et dont il n'avait pas souhaité la publication. Le manuscrit de Freud, qui ne porte pas de titre, fut publié pour la première fois en 1950 dans le même volume que les *Lettres à Fliess*. Lacan nous dit que Freud « avait pensé l'intituler *Psychologie à l'usage des neurologues* », mais montre bien que ce dont parle Freud dans ce texte est moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique. Ce texte possède l'« apparence d'un idéal de réduction mécanistique <sup>9</sup> », mais il introduit en fait un conflit « massivement d'ordre moral <sup>10</sup> ». Dans la première partie de *l'Esquisse* qui s'attache à la description physiologique du système neuronal, Freud met en valeur dès le début de son exposé un élément intéressant : dans la phrase « la mémoire serait représentée par les différences de frayage entre les neurones  $\Psi$  <sup>11</sup> », Freud souligne le terme « différences » (*Unterschiede*). Le frayage est selon lui lié à la « différenciation » (*Verschiedenheit* <sup>12</sup>), ce qui n'est pas

sans rappeler le signifiant qui selon Lacan se définit par sa différence d'avec tous les autres signifiants <sup>13</sup>.

C'est dans le contexte de l'analyse des processus de pensée et en particulier à propos de l'opération du jugement qu'apparaît le terme *das Ding*. Décomposant le complexe de perception, Freud introduit *das Ding* pour nommer ce qui en est la partie incompréhensible, inassimilable et qui échappe au jugement. J'ai relevé dans l'*Esquisse* quatre occurrences significatives où *Ding* est à distinguer d'*Objekt*.

Dans le premier passage, *das Ding* est définie comme neurone *a* <sup>14</sup>, c'est-à-dire « élément de perception constant », comparable au « noyau du *Ich* », en opposition avec « les investissements changeants dans le *pallium* <sup>15</sup> ».

La deuxième occurrence prend place dans l'exposé sur le complexe du *Nebenmensch* qui se divise en deux composantes, la Chose, sorte de reste compact, et la part compréhensible, saisissable par la remémoration <sup>16</sup>. Freud introduit ici la distinction entre *Objekt* et *Ding* et définit la seconde un peu plus loin : « Ce que nous nommons des choses (*Dinge*) sont des restes qui se soustraient au jugement <sup>17</sup>. » La Chose apparaît donc comme reste, nous aurons à y revenir.

Dans le troisième passage que j'ai retenu, *das Ding* est définie comme « part non assimilable » qui se différencie de la « part connue du *Ich* <sup>18</sup> ». Freud évoque « deux nouages » qui « se dégagent pour l'expression du langage ». Il manifeste ici son intérêt pour « l'expression du langage » (*Sprachäusserung*), et il ajoute quelques lignes plus bas une remarque incidente mais essentielle : « Maintenant, on n'a plus besoin de grand-chose pour inventer la langue (*Sprache*). » La Chose est déjà chez Freud en lien étroit avec le langage, piste que nous explorerons plus loin.

Enfin, dans un quatrième passage, la Chose est définie comme « une partie constante, incomprise » (*einen konstanten unverstandenen Teil*) en opposition avec « une partie changeante, compréhensible <sup>19</sup> ». C'est finalement le noyau stable, non changeant, qui nous demeure inaccessible, tandis que nous pouvons comprendre les propriétés, les qualités changeantes de l'objet. L'objet possède une sorte de substrat inaccessible qui est la Chose. Comme le souligne Françoise Coblence, « on peut être surpris et trouver paradoxal que ce soit le constant qui soit incompréhensible et le changeant qui soit compréhensible. Mais au fond c'est assez logique : nous comprenons et percevons ce qui change justement parce que cela change, par comparaison, en prenant conscience des variations. L'opaque est dans le semblable, dans ce qui ne change pas <sup>20</sup> ».

Lacan complète son analyse de l'*Esquisse* avec une série de trois articles : « L'inconscient » (*Das Unbewusste*) et « Le refoulement » (*Die Verdrängung*), parus en 1915, ainsi que « La négation » (*Die Verneinung*) qui date de 1925. C'est dans ce dernier article que Freud emploie également le mot *Ding*, toujours dans le contexte de la fonction de jugement. « L'autre décision de la fonction de jugement, celle qui porte sur l'existence réelle d'une chose représentée (*eines vorgestellten Dinges*), est un intérêt du moi-réel définitif qui se développe à partir du moi-plaisir initial (examen de réalité). Maintenant il ne s'agit plus de savoir si quelque chose de perçu (une chose) (*ein Ding*) doit être accueilli ou non dans le moi, mais si quelque chose de présent dans le moi comme représentation peut aussi être retrouvé dans la perception (réalité) <sup>21</sup>. »

Ce passage semble contradictoire avec l'usage du terme dans l'*Esquisse* puisque la chose équivaut ici à l'objet de satisfaction et que Freud parle de chose représentée (*eines vorgestellten Dinges*) alors que la chose échappe à la représentation. Ainsi, Isabelle Morin remarque que « le lecteur qui suit *das Ding* à la trace pourrait s'étonner que Freud utilise l'expression *eines vorgestellten Dinges*, une chose représentée, alors que la Chose est antinomique, nous l'avons vu précédemment, avec la représentation ». « Il me semble », continue la psychanalyste, « que l'emploi qu'en fait Freud ne maintient pas la pointe de ses quatre occurrences de 1895 puisque d'une part, il utilise *das Ding* pour parler de chose représentée et d'autre part, il fait équivaloir cette chose, ici, à l'objet de satisfaction alors qu'elle en est la part insymbolisable <sup>22</sup> ». Ce jugement peut toutefois être nuancé : en fait, Freud n'utilise pas l'expression « *das Ding* » dans l'article de 1925 comme dans l'*Esquisse*, le terme *Ding* est toujours accompagné dans cet article de l'article indéfini (« *ein Ding* »), il ne s'agit donc pas de la même chose...

Lacan relève dans ce même article de Freud un autre élément intéressant : l'objet est toujours à retrouver (*wiederzufinden*). « La fin première et immédiate de l'examen de réalité », écrit Freud, « n'est donc pas de trouver dans la perception réelle un objet correspondant au représenté mais de le retrouver (*es wiederzufinden*), de se convaincre qu'il est encore présent <sup>23</sup> ». La question de la représentation est aussi en jeu dans l'article « L'inconscient » de 1915. Freud y distingue représentation de mot (*Wortvorstellung*) de représentation de chose (*Sachvorstellung*). Comme le souligne Lacan dans la leçon du 6 décembre, les termes *Sache* et *Wort* « font un couple » tandis que « *das Ding* se situe ailleurs <sup>24</sup> ». *Das Ding* échappe à la représentation. Notant dans la schizophrénie la « prédominance de la relation de mot (*Wortbeziehung*) sur la relation de chose (*Sachbeziehung*) », Freud conclut que « ce que nous étions en droit d'appeler la représentation

d'objet consciente se décompose maintenant pour nous en représentation de mot (*Wortvorstellung*) et en représentation de chose (*Sachvorstellung*), laquelle consiste en l'investissement, sinon des images mnésiques de choses directes, du moins de traces mnésiques plus éloignées et dérivées d'elles <sup>25</sup> ».

C'est la question de la représentation, ainsi que celle de la trace laissée par la chose représentée dans le représentant qui intéressent Lacan dans cet article de Freud. Ce dernier estime que l'opposition de conscient et d'inconscient ne peut s'appliquer à la pulsion, car « une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule le peut la représentation qui la représente <sup>26</sup> ». Parler de pulsion inconsciente ou de pulsion refoulée est donc une négligence de langage : « Nous ne pouvons entendre par là rien d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant de représentation (*Vorstellungsrepräsentanz*) est inconscient, car quelque chose d'autre n'entre pas en ligne de compte <sup>27</sup>. » La pulsion est impossible à saisir directement : « Si la pulsion ne s'attachait pas à une représentation ou ne venait pas à apparaître sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle <sup>28</sup>. » Nous ne pouvons savoir quelque chose de la pulsion que pour autant qu'elle est représentée dans l'inconscient. Ce qui est refoulé, c'est la représentation qui représente la pulsion (*die Vorstellung die ihn repräsentiert*). Freud unit les deux termes allemands qui signifient « représenter » (*repräsentieren* et *vorstellen*) dans l'expression *Vorstellungsrepräsentanz* (« représentant de la représentation »), qui indique une double médiation.

La même question est abordée dans l'article « Le refoulement », de 1915 également. Selon Freud, « nous sommes donc fondés à admettre un refoulement originaire, une première phase du refoulement, qui consiste en ceci que la prise en charge dans le conscient est refusée à la représentation psychique (représentant de représentation – *Vorstellungsrepräsentanz*) de la pulsion <sup>29</sup> ». Freud reprend l'expression *Vorstellungsrepräsentanz* et introduit la notion de refoulement originaire (*Urverdrängung*) sur laquelle nous aurons à revenir.

### Das Ding : entre phallus et objet a

*Das Ding* telle que la présente Lacan dans ces deux leçons me semble avoir une fonction comparable à celle qu'occupe le phallus dans les développements du *Séminaire VI*. « *Das Ding* [...], c'est une fonction primordiale qui se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes <sup>30</sup>. » Lacan venait juste de définir les *Vorstellungen* comme « quelque chose qui a même structure que le signifiant <sup>31</sup> ». Il précise cette fonction dans la suite de la même leçon. « La fonction de cette place est

d'être ce qui contient les mots, au sens où contenir veut dire retenir <sup>32</sup>. » Cette définition est proche de celle du phallus : la fonction principale de *das Ding* comme du phallus est de faire consister ensemble les éléments du langage.

Cette fonction n'est pas sans lien avec la phrase de l'*Esquisse* citée précédemment : « Maintenant, on n'a plus besoin de grand-chose pour inventer la langue (*Sprache*). » Suzanne Hommel et ses cotraducteurs ont choisi le terme usuel de « langue » pour traduire l'allemand *Sprache*. Mais ce dernier désigne aussi l'action de parler (*sprechen*) et peut donc aussi se traduire par « parole <sup>33</sup> ». *Das Ding* apparaît alors chez Freud comme condition de possibilité de la parole. Lacan forge l'expression « faire mot » calquée sur « faire mouche » qu'il applique à *das Ding* : « La Chose ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot <sup>34</sup>. » Elle fait se tenir ensemble les éléments du langage ; comme le phallus, elle est ce qui fait consister le langage. À la fin de la leçon du 16 décembre, Lacan revient sur l'interdit fondamental de l'inceste : « La loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste <sup>35</sup>. » Il situe *das Ding* comme l'objet interdit par cette loi : « La mère en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *Das Ding*. » Et il ajoute ensuite : « L'interdiction de l'inceste n'est pas autre chose que la condition pour que subsiste la parole <sup>36</sup>. »

Dans l'*Esquisse*, nous l'avons vu, Freud présente déjà la Chose comme « reste qui se soustrait au jugement ». Lacan, dans la leçon du 9 décembre, la lie à une opération de division <sup>37</sup>. Les termes « division » et « reste » incitent au rapprochement avec l'opération mathématique de la division. Mais cette division est avant tout une opération de différenciation : « Le complexe de l'objet est en deux parties, il y a division, différence dans l'abord du jugement <sup>38</sup>. » Si l'on veut faire le parallèle avec une opération mathématique, il s'agirait plutôt d'une soustraction : comme le note Isabelle Morin, « notre Chose, *das Ding*, n'est pas celle du philosophe, elle échappe toujours à la chose en soi puisque c'est le résultat d'une soustraction à "l'attribut" de la chose : elle est toujours autre Chose <sup>39</sup> ». Cette opération de division-différenciation est le propre du langage et *das Ding* en est le reste inassimilable <sup>40</sup>.

*Das Ding* a donc à voir avec le réel. Elle échappe à la signification car, selon Lacan, « *das Ding* est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié <sup>41</sup> ». Lacan la définit un peu plus loin comme « trame signifiante pure <sup>42</sup> ». « Les choses dont il s'agit [...] sont les choses en tant que muettes <sup>43</sup>. » Lacan illustre son propos avec le personnage de Harpo Marx, « terrible muet », « figure marquée par ce sourire dont on ne sait si c'est

celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète <sup>44</sup> ». Ce qui fait tenir le symbolique est précisément rétif à toute symbolisation. Il s'agit là d'une première version du réel lacanien comme ce qui échappe à toute symbolisation. « Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place <sup>45</sup> », déclare Lacan dans la leçon du 16 décembre, propos qui fait écho au *das Ding* freudien désigné comme « partie constante et incomprise <sup>46</sup> ».

*Das Ding* apparaît alors comme un « substrat inaccessible », pour reprendre les termes de Françoise Coblence : « De la chose, on ne sait rien. On ne connaît d'elle que ses propriétés (qui changent), son mouvement. Ou, pour le dire autrement, la réalité est complexe et hétérogène, pour une part accessible au moi, pour une autre part inaccessible. Ce qui est accessible, ce sont les propriétés que le moi a déjà expérimentées, les qualités de l'objet : il est chaud, doux, etc. ; mais le substrat de ces propriétés, ce que la chose serait "en elle-même", le noyau, est inaccessible <sup>47</sup>. »

Cette notion de substrat n'est pas sans rappeler celle de substance telle que la conçoit Descartes : elle se définit chez ce dernier par la soustraction de ses attributs. Ainsi, dans la troisième *Méditation*, la substance, que Descartes fait équivaloir à « une chose qui de soi est capable d'exister <sup>48</sup> », se déduit par soustraction de ses qualités sensibles. Son indépendance par rapport à ce qui la cause amène la seconde définition, présente dans les *Quatrièmes réponses aux Méditations* : « La notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance <sup>49</sup>. » On retrouve une définition proche dans la première partie des *Principes de la philosophie* : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister <sup>50</sup>. » L'esprit, à partir des accidents qui causent la substance, remonte jusqu'à elle. La substance se déduit de la soustraction des attributs qui la causent. Comme le souligne Dan Arbib, commentant la suite du texte des *Principes*, « il faut bien reconnaître que nous n'avons pas de vision directe de la substance : la substance est ici conquise par la médiation de l'attribut principal qui offre matière au raisonnement <sup>51</sup> ».

Concernant l'objet, Lacan parle d'ailleurs de « substance de l'apparence », expression tout à fait paradoxale : « Le caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet, en fait ce que l'on pourrait appeler la substance de l'apparence, le matériel d'un leurre vital, une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung* <sup>52</sup>. » La *Vorstellung* freudienne n'a pas de consistance, elle est une sorte de fantôme, puisqu'elle

n'est perceptible que par ce qui la représente, comme en témoigne le terme de *Vorstellungsrepräsentanz*. Nous sommes bien loin de tout essentialisme et la traduction de *das Ding* par « la Chose » pourrait nous induire en erreur en nous laissant croire qu'il s'agit d'un objet bien circonscrit et accessible directement. Il s'agirait plutôt du « truc » ou du « machin », d'un mot n'ayant en quelque sorte pas de signifié, car, comme le souligne Isabelle Morin, « Freud a prélevé, dans la langue allemande, un terme suffisamment vague, un terme hors signifié, pour situer l'inapprivoisable du réel <sup>53</sup> ».

La Chose nous confronte non seulement à l'illusion de l'essentialisme mais aussi à ce que j'appellerais le leurre de la chronologie. Freud développe, comme nous l'avons vu, la notion de refoulement primitif ou originaire (*Urverdrängung*) dans son article de 1915 intitulé « Le refoulement ». Mais cette notion implique une illusion temporelle de l'origine qui suppose un déroulement chronologique. Lacan évoque dans ces deux leçons cet objet perdu à retrouver avec tous ses aspects paradoxaux. Dans la leçon du 9 décembre, il souligne que « ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé <sup>54</sup> ». « Le monde freudien, c'est-à-dire celui de notre expérience, comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet qu'il s'agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui qu'on retrouve, mais ses coordonnées de plaisir. » Il en est de même pour *das Ding* que pour la pulsion telle qu'en parle Freud dans l'article « L'inconscient », impossible à saisir autrement que par la représentation qui la représente dans l'inconscient. Dans la leçon du 16 décembre, Lacan précise que « *das Ding* doit en effet être identifié avec le *Wiederzufinden*, la tendance à retrouver, qui, pour Freud, fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet [...] Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a jamais été perdu, quoiqu'il s'agisse essentiellement de le retrouver <sup>55</sup> ». Paradoxe et inanité de toute quête de l'objet...

Dans un texte des *Écrits* issu d'une conférence presque contemporaine du *Séminaire VII*, « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », Lacan centre son propos sur le rapport de la Chose avec la vérité. En une élégante et plaisante prosopopée, il fait parler la vérité qui déclare : « Le commerce au long cours de la vérité ne passe plus par la pensée : chose étrange, il semble que ce soit désormais par les choses : *rébus*, c'est par vous que je communique, comme Freud le formule à la fin du premier paragraphe du sixième chapitre, consacré au travail du rêve, de son travail sur le rêve et sur ce que le rêve veut dire <sup>56</sup>. » Le terme de rébus





vient en effet de l'ablatif pluriel du latin *res*, c'est-à-dire *rebus*, que l'on pourrait traduire par « au moyen des choses ».


C'est de cette écriture en rébus que Freud parle dans le sixième chapitre de sa *Traumdeutung* : « Le contenu onirique est en quelque sorte donné dans une écriture iconique <sup>57</sup>. » Et Freud de nous livrer un magnifique exemple d'énigme iconique : « Une maison avec un bateau sur le toit, puis une lettre isolée, puis un personnage qui court et dont la tête est élidée et mise en apostrophe <sup>58</sup>. » Pour une appréciation exacte du rébus, il faut selon Freud en dépasser l'apparente absurdité et s'efforcer de « remplacer chaque image par une syllabe ou par un mot qui, selon une relation quelconque, est figurable par l'image ». Les prédécesseurs de Freud ont à son avis commis l'erreur de juger le rêve comme une « composition graphique » alors que, lu comme message, il peut au contraire « délivrer la plus belle et la plus sensée des paroles poétiques ». La vérité freudienne est donc une vérité qui parle par les choses.


*Mots-clés : Freud, la Chose (das Ding), le réel, substance, objet.*


---

\*  Ce texte est issu d'une intervention prononcée le 17 mars 2016 au séminaire de Frédéric Pellion « De quelques origines, plus ou moins lointaines, de l'objet *a* ». Je remercie Frédéric Pellion en particulier et tous les autres participants à ce séminaire pour leurs remarques et suggestions.


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2012, p. 337.


2.  *Ibid.*, p. 468.


3.  Sur l'emploi du terme support pour qualifier l'objet, voir aussi *ibid.*, p. 434 : « L'objet *a* se définit d'abord comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille. »

























4.  *Ibid.*, p. 408.



























5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 11.

6.  *Ibid.*, p. 85.

7.  *Ibid.*, p. 36.

8.  S. Freud, *Esquisse d'une psychologie (Entwurf einer Psychologie)*, trad. S. Hommel et al., Toulouse, Érès, 2011, p. 51 (1<sup>er</sup> schéma), p. 125 (2<sup>e</sup> schéma).

9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 45. Lacan parle aussi de « physiologie de fantaisie » (*ibid.*, p. 47) pour qualifier la description freudienne du fonctionnement des neurones.
10.  *Ibid.*, p. 46.
11.  S. Freud, *Esquisse d'une psychologie*, op. cit., p. 22.
12.  *Ibid.*, p. 32.
13.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 29 novembre 1961 : « Ce qui distingue le signifiant c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas. »
14.  Faut-il y voir une possible origine de la nomination par Lacan de son objet *a* ?
15.  S. Freud, *Esquisse d'une psychologie*, op. cit., p. 79 : « Par la suite la langue instituera le terme *jugement* pour désigner cette décomposition et trouvera la ressemblance qui se pose en effet entre le noyau du *Ich* et l'élément de perception constant, entre les investissements dans le *pallium* et l'élément inconstant ; elle nommera le neurone *a* la *chose* et le neurone *b* son activité ou sa propriété, bref son *prédicat*. »
16.  *Ibid.*, p. 85-87 : « Et ainsi le complexe du semblable se sépare en deux composantes dont l'une en impose par un montage constant, reste ensemble comme *chose*, tandis que l'autre peut être *compris[e]* par un travail de remémoration, c'est-à-dire peut être ramenée[e] à une information venant du corps propre. »
17.  *Ibid.*, p. 91.
18.  *Ibid.*, p. 147.
19.  *Ibid.*, p. 179.
20.  F. Coblenz, « La chose, un reste inassimilable », conférence du 18 décembre 2014, site de la Société psychanalytique de Paris (<http://www.spp.asso.fr/wp/?p=9163>).
21.  S. Freud, « La négation », dans *Œuvres complètes*, volume XVII, trad. J. Laplanche, Paris, PUF, 1992, p. 169.
22.  Isabelle Morin, « Les mots et la Chose », *Psychanalyse*, n° 8, Toulouse, Érès, 2007, p. 5-22, en particulier p. 10.
23.  *Ibid.*, p. 169-170.
24.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 58.
25.  S. Freud, « L'inconscient », dans *Œuvres complètes*, volume XIII, trad. J. Altounian et al., Paris, PUF, 1998, p. 241. Pour Lacan toutefois, il n'existe pas à proprement parler de « représentation de chose » puisque seuls des signifiants peuvent être refoulés. Voir J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 54 : « Ce que Freud lui-même articule bel et bien, de la façon la moins ambiguë, c'est que ne peuvent jamais être refoulés que des éléments signifiants » (leçon du 19 novembre 1958).
26.  S. Freud, « L'inconscient », art. cit., p. 218.
27.  *Ibid.*
28.  *Ibid.*
29.  S. Freud, « Le refoulement », dans *Œuvres complètes*, volume XIII, op. cit., p. 193.
30.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 77.
31.  *Ibid.*, p. 75-76.
32.  *Ibid.*, p. 81.

33.  C'est le cas, par exemple, dans le titre de l'ouvrage de Martin Heidegger *Unterwegs zur Sprache*, traduit par François Fédier *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
34.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 68.
35.  *Ibid.*, p. 82.
36.  *Ibid.*, p. 84.
37.  *Ibid.*, p. 65 : « C'est là une division originelle de l'expérience de la réalité. »
38.  *Ibid.*
39.  Isabelle Morin, « Les mots et la Chose », art. cit., p. 7.
40.  De même, dans la seconde version du stade du miroir, l'image de soi s'obtient de la soustraction de l'image maternelle à l'image réelle reflétée.
41.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 67.
42.  *Ibid.*, p. 68.
43.  *Ibid.*, p. 68-69.
44.  *Ibid.*, p. 69.
45.  *Ibid.*, p. 85.
46.  S. Freud, *Esquisse d'une psychologie*, op. cit., p. 179.
47.  F. Coblenca, « La chose, un reste inassimilable », art. cit.
48.  R. Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1953, p. 293.
49.  *Ibid.*, p. 445. Sur cette citation et sur la précédente, voir F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, coll. « In Progress », 2014, p. 123-124.
50.  *Ibid.*, p. 594.
51.  D. Arbib, « Apories cartésiennes de la substance », *Trans-paraitre*, n° 2, 2009, p. 48-73, en particulier p. 69.
52.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 75.
53.  I. Morin, « Les mots et la Chose », art. cit., p. 10.
54.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 65.
55.  *Ibid.*, p. 72. La même idée se trouvait déjà formulée dans la leçon du 13 mai 1959 du *Séminaire VI*, p. 442 : « L'objet perdu, l'objet à retrouver n'est pas celui qu'une perspective génétique promeut comme l'objet primitif d'une impression primordiale. »
56.  J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 410.
57.  S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Seuil, 2010, p. 319.
58.  *Ibid.*, p. 320.

## *IN MEMORIAM*

---


Claude Léger, qui nous a quittés le 30 octobre 2016, a tenu dans le *Mensuel* deux séries de chroniques. Les « Nouvelles de l'immonde » commencent au *Mensuel* 22, en février 2007, jusqu'au numéro 47 de décembre 2009 <sup>1</sup>. Et en mars 2010, après ce qu'il appelle une « rechute » avec le court billet de février, commencent les « Petits riens ». Nous republions ici la première Nouvelle de l'immonde et le dernier Petit rien du numéro d'avril 2013, écrit juste avant que Claude ne cède sa plume à la commission scientifique des journées sur « Les pères au XXI<sup>e</sup> siècle », dont il avait accepté la responsabilité.

Sa belle écriture, son humour et l'acuité de son regard nous manquent déjà.

Quelques mots d'hommage de Marc Strauss suivent les deux chroniques.

La rédaction

---

1.  Ces nouvelles de l'immonde ont été regroupées dans C. Léger, *Nouvelles de l'immonde*, Paris, Editions du Champ lacanien, 2010.

## Claude Léger

### *Des nouvelles de « l'immonde » 1*

### De la violence au théâtre

La monstration de la violence au théâtre est à l'ordre du jour. Une page vient d'être consacrée par *Le Monde* au débat que cela suscite (édition des 3 et 4 décembre 2006).

Comme il m'est arrivé à plusieurs reprises ces derniers temps de sortir avant la fin d'une représentation, je découvre que ma sensibilité n'est pas seule en cause, que d'autres amateurs partagent une même irritation. Parmi eux, il en est un dont je respecte l'érudition en matière d'art dramatique, et qui donne son point de vue dans l'article du *Monde*.

Il s'agit de Jean-Loup Rivière, dont je cite le propos : « La tragédie ne met pas sur scène l'horreur elle-même. La scène du théâtre antique est une scène où l'on parle. Le domaine "organique" de la douleur, de la destruction, est derrière le mur. »

La question qui se pose aujourd'hui, concernant la représentation de l'horreur, rejoint le débat sur la représentation de la Shoah. Qu'il s'agisse de la Lavinia du *Titus Andronicus* de Shakespeare, mis « au goût du jour » par Botho Strauss sous le titre *Viol*, émergeant d'une poubelle, ou de la *girl* du dernier spectacle de Romeo Castelluci, se dégageant interminablement d'une gangue organique, le corps de l'acteur est mis à contribution comme objet, entre déchet et pantin mécanique.

Nous nous trouvons en quelque sorte dans un temps post-beckettien, puisque ce que présentifiait Beckett, c'était la parole, les mots, jusque dans la gangue, dans la poubelle, ce qui restait d'humain après tout ou malgré tout.

Aurait-on imaginé avoir enfin franchi le mur, l'ultime rempart masquant l'horreur ?

Nous savons que celle-ci, que nous nommons réel, ne se représente pas. Il ne suffit pas de désigner une silhouette féminine du terme de *girl*

– et pourquoi pas un matricule ? – pour faire croire que la dramaturgie de notre siècle balbutiant s’est délestée de tous les oripeaux du précédent.

Le théâtre nu d’aujourd’hui semble être en quête d’un point d’origine d’après la catastrophe, une catastrophe sans témoin, comme la Shoah. « Celui qui a vu la Gorgone » ne peut témoigner, puisque d’homme il est devenu non-homme (cf. G. Agamben).

Alors, comment mettre en scène une naissance qui n’est pas une renaissance, la venue au « jour » de la lumière crue des projecteurs, d’une éclosion de spectres qui ne sont ni nés ni morts ? Comment concevoir une scène sans rituel, qui ne se veut pas « autre » et qui n’est pas non plus une scène primitive ? Une scène sans aveu, donc sans honte, sans tragédie, sans désir.

Faudra-t-il en arriver à un théâtre pour salle vide, d’où les spectateurs partiraient les uns après les autres, seuls ou en groupes, discrètement ou au contraire avec ostentation ? On les retrouverait dans le hall, manifestant avec éclat leur réprobation ou montrant leur consternation, tel le chœur antique, devant la porte fermée, devant un mur en somme.

## Claude Léger

### *Petits riens*

### Le mariage pour tout x Φx

Aujourd'hui, ma bien chère fratrie <sup>1</sup>, nous allons traiter du mariage, enfin, du pariage de la Belle et de la Bête, ce qui ne va pas sans malentendu, puisque la Belle est censée être du féminin, tandis que la Bête serait du masculin. Or, ce n'est pas le cas. Donc, il y a bien trans-genre, ou, comme dit l'autre, c'est que « la lettre féminise ». D'aucuns pourraient penser que la Belle est une belle bouchère, se rêvant amatrice de jambonneau et de grosse bête, alors qu'elle serait plutôt végétarienne. Allez savoir si c'est du porc ou du cochon, du bœuf ou du bourrin, si l'on va fêter les noces nocturnes, sylvestres et sauvages d'une Titania et d'un Bottom à grandes oreilles <sup>2</sup>, ou bien, plus banalement, d'un *Marriage à-la-mode* <sup>3</sup>, etc.

Plus sérieusement, il est de bonne théologie d'aborder la question des mariages de toutes sortes, au point que l'église et la synagogue elles-mêmes ne veulent échapper au débat. Nous sommes loin des disputes sur le sexe des anges et des démons. Il ne s'agit plus d'incubes et de succubes, remisés au musée Grévin. Il n'est pas encore question de mariages mixtes, dans la mesure où la mixité est à redéfinir grâce à la génomique et à je ne sais quelle retombée (dans l'atmosphère ?) de la Science, mais nous nous en approchons à grand pas : la solution à l'hétérité insupportable est peut-être à trouver dans la neutralité du pH ou dans l'azote liquide. Attention ! Il ne s'agit pas de neutraliser qui que ce soit, exception faite, bien entendu, des prêtres pédophiles, mais bien de prendre en compte, de façon on ne peut plus œcuménique, les conséquences de cette situation intangible, qui fait de l'Église « l'épouse du Seigneur », et non pas une ONG confessionnelle, *Papa Francesco urbi et orbi dixit*.


Toute cette histoire, au fond, c'est d'abord le mariage du Ciel et de l'Enfer ! Ce mariage, que William Blake, dans *The Marriage of Heaven & Hell* <sup>4</sup>, considérait comme celui de Désir et Raison : « Une même loi pour le Lion et le Bœuf, c'est Oppression <sup>5</sup>. »





*Emergency, emergency !* Nous sommes envahis par les *footnotes*. Ça va mal se terminer, cette affaire de mariages...


16 mars 2013


---

1.  Ceci vaut pour « mes bien chers frères, mes bien chères sœurs » ou vice versa, puisque le vice se verse partout, ainsi Dieuement, dans et même sous la langue. Nous épargnerons au lecteur la fameuse *lalangue*, rendant à César ou plutôt à Lacan ce qui lui revient et même, pourquoi pas, au Lacamp de César. Il existe presque autant de camps de César que de morceaux de la Vraie Croix...

2.  Cf. W. Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, acte III.

3.  C'est cette série qui m'a fait connaître l'œuvre de Hogarth, à l'occasion d'une visite de la National Gallery de Londres, lors d'un « séjour linguistique » à la fin de ma sixième. J'avais trouvé très étranges ces scènes pour le moins débraillées, alors même que je venais, peu avant, de faire ma communion solennelle, déguisé en petit lord Fauntleroy.

4.  *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, écrit en 1790, fut traduit par André Gide en 1922, alors même qu'il envisageait son *coming out* avec la publication intégrale de *Corydon*. Il avait déjà publié à tirage limité ce manifeste pédérastique en 1920, peu après l'autodafé de ses lettres par Madeleine. Voir sur ce point le « Jeunesse de Gide » de Lacan dans les *Écrits*, où ce dernier ne manque pas de faire écho à Blake en évoquant chez Gide le « mariage de la psychologie et de la lettre » (Paris, Seuil, 1966, p. 747).

5.  Cet aphorisme clôt la traduction de Gide. On ne peut pas ne pas y voir deux éléments du Tétramorphe d'Ézéchiel, repris dans l'Apocalypse de Jean (Apoc. 4 ; 7-8), qui fait un nœud à quatre des Évangiles, avec le Lion (le cri dans le désert), le Bœuf (l'animal sacrificiel), l'Aigle (l'œil perçant) et l'Homme (la pâte humaine). Jésus lui-même est identifié à deux bêtes : le poisson (ichtus) et l'agneau (de Dieu).

## Marc Strauss

### Claude

Chère Sol, chers Pauline et Vincent, chers parents, amis et collègues de Claude,

Nous savons quelle perte nous réunit ici aujourd'hui ; une perte inestimable. Et pourtant, quel affligeant lieu commun pour parler de quelqu'un qui nous était cher ! Comment Claude se serait-il sorti de cette difficulté ? Car nous ne doutons pas qu'il y serait arrivé. Nous avons même une idée des ingrédients qu'il aurait utilisés : sa culture immense, alimentée par une curiosité insatiable et joyeuse, et associée à une ironie d'autant plus mordante que troussée dans l'amour d'une langue classique et limpide.

Mais tout cela ne nous dit pas comment Claude aurait non pas échappé à la malédiction du lieu commun, il n'avait pas la naïveté de croire cela possible, mais comment il aurait réussi à lui rendre un lustre nouveau, en réveillant sa vérité dans la forme singulière qu'il emprunte.

C'est cela qui rendait pour moi, et pour beaucoup d'entre nous je pense, Claude si attachant. Rétif au bavardage, mais ami des jeux de l'esprit, celui des Lumières et de leurs ombres, il nous montrait à sa façon inimitable ce que l'on peut attendre d'un psychanalyste, dans sa relation au monde. Il ne prétendait pas s'en extraire, mais il savait s'y placer sans oblitérer l'inconscient, qui de ce monde révèle l'immonde. Il en avait fait une rubrique puis un livre, qui restera comme un modèle de méthode pour l'interprétation des égarements du discours régnant, celui de la science, tout armée de statistiques soit-elle.

En psychanalyste aux avant-postes de la subjectivité de son époque, il dévoilait l'illusion dont s'entretiennent les sciences cognitives, quand elles prétendent rejeter psychiatres et psychanalystes dans les poubelles de l'histoire des souffrances subjectives. Pour ces dites sciences, l'être parlant est une mécanique, et donc se répare, par une pharmacie toujours plus adéquate. Cette illusion repose sur l'idée d'un fonctionnement normé, devant s'imposer à tous. Tant d'intelligence, d'argent, de temps voués à ce sombre usage faisaient grincer Claude ; mais comme il misait sur l'inconscient, il

savait aussi, avec le reste de plume qui lui était alloué, s'amuser de leur échec programmé, et nous inviter à en faire autant, quand il ne se consacrait pas à accueillir ceux qui de cette folie contemporaine pâtiennent le plus.

L'art de Claude à défaire les prétentions du savoir nous montrait comment l'éthique de la psychanalyse peut guider une vie. Il nous rassurait, non de la pire des manières, celle qui promet de venir à bout de l'horreur, mais de la meilleure, celle qui n'oublie pas que le pire n'est jamais loin, mais aussi qui par son attachement aux joies de la vie prouve que ce pire n'est jamais une option obligée. Cette position qui a conduit sa vie, je peux témoigner qu'il l'a soutenue jusqu'à ses derniers jours, toujours avec la même discrète élégance.

La présence de Claude parmi nous avait valeur de contrôle. Jusqu'à maintenant, nous pouvions demander à Claude son avis, et sa réponse nous orientait. Désormais, nous ne pourrons plus que nous demander ce qu'aurait dit Claude. Mais, par cette question qu'il a attachée à son nom, sa voix continuera de résonner en nous, pour nous rappeler la force de l'amitié, quand elle repose sur une cause partagée. Sol, Pauline, Vincent, nous tous, nous rendons ici hommage à l'amitié, dont Claude sera toujours pour nous un nom actuel.

---

# Bulletin d'abonnement

## au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version : ☐ NUMÉRIQUE 30 €  
☐ PAPIER 80 €

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

- ☐ Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €
- ☐ Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €
- ☐ Prix spécial pour 5 numéros : 25 €
- ☐ Numéros spéciaux : 8 €
  - n° 12 - Politique et santé mentale
  - n° 15 - L'adolescence
  - n° 16 - La passe
  - n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation
  - n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse
  - n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

### **Frais de port en sus :**

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €  
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](http://www.champlacanianfrance.net)