

Atelier de Lecture Lacan, Aigle, le 28 septembre 2024

L'Étourdit, Commentaire pages 478-481

« C'est ce que je vais faire maintenant toucher. (...) le nonsense propre à l'être, soit au désir d'une parole sans au-delà »

Cette partie commence par : « C'est ce que je vais faire maintenant toucher ». Lacan se réfère à quoi ici ? Dans la partie précédente que Violaine a déjà pu nous déplier, Lacan nous a parlé du réel propre au discours scientifique : ce dernier, un réel qui serait *vraie*, n'est pas le même que le réel du discours analytique. Ce réel n'est pas non plus identique à celui enserré par le discours mathématique, même si ce dernier discours est selon Lacan « le plus vidé de sens qui soit ». « ce n'est pas si simple » comme s'exprime Lacan : qu'est-il donc son réel à lui ?

Notons que si à la page 477 Lacan essaie de *démontrer* ce réel avec notamment Cantor et l'inaccessibilité au deux, maintenant il ne s'agit plus de nous démontrer, mais bien de nous faire *toucher* ce réel propre au discours analytique.

Concernant la topologie – dont Miller nous dit dans « L'Être et l'Un » que pour Lacan elle pourrait bien être le réel lui-même – cette topologie Lacan nous dit d'emblée qu'elle n'est pas une théorie : il pointe en effet à l'aspect pratique de ses transformations topologiques. La topologie dont se sert Lacan doit rendre compte - dans la pratique - des coupures, des actes analytiques, des interprétations qui amènent des changements chez le sujet qui commence une analyse : l'expérience transforme.

On voit déjà au début de cette partie que le terme « au-delà », qui renvoie à une transcendance, soit-elle théorique, est fermement niée par Lacan. En effet, dans les pages qui vont suivre, Lacan va s'évertuer à contrer la transcendance. On aurait pu aussi bien intituler cette partie de l'Étourdit « Contrer la transcendance » : il faut en effet un point de transcendance, voire d'exception, pour faire consister une totalité, un univers.

Ensuite, Lacan nous met en garde contre des fausses conceptions du réel propre à l'expérience analytique. Notamment, le réel analytique ne doit pas être confondu avec des standards de vie, c'est-à-dire avec des modèles de référence, avec des normes adoptées par l'usage, par un groupe de personnes. Le réel chez Lacan n'est pas le réel du monde extérieur, avec ses règles et ses normes. Ce qu'il y a en filigrane, comme aussi pointé par La Sagna, est la présence du principe de réalité qui serait confondu avec le réel : en effet, les termes « secondarités » et « primaire » employés par Lacan me semblent renvoyer au processus primaire et secondaire chez Freud, le premier lié à l'inconscient

et au principe de plaisir, le deuxième au système préconscient-conscient et au principe de réalité. Dans « Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique » de 1911, Freud écrit en effet que « (...) l'appareil psychique dut se résoudre à représenter l'état réel du monde extérieur et à rechercher une modification réelle. Par là un nouveau principe de l'activité psychique était introduit (donc le principe de réalité) ». Dans ce contexte, la « dérobade » dénoncée par Lacan est celle de confondre le réel avec ce principe de réalité, défini comme ce qui se passe *réellement* dans le monde extérieur (par exemple, vérifier si le patient d'Ernst Kriss a été *réellement* un plagiaire, en cherchant des indices dans le monde extérieur).

Pour ce qui concerne les affects décrits par Lacan dans ce paragraphe, rappelons-nous qu'il n'y a pas d'affects inconscients chez Freud, ils font partie du ressenti qui est toujours au niveau conscient, donc topiquement au niveau des processus secondaires. Si donc on donne la place en séance aux affects et aux échanges intersubjectifs avec le monde extérieur, avec ses règles et standards – voire communiquer aux patients nos affects ressentis durant la séance - alors – comme l'écrit Lacan – tout ce qui relève du secondaire, des processus secondaires – vient « mordre », voire offusquer le primaire, c'est-à-dire les processus primaires propre à l'inconscient et à sa logique. Pensons au moi fort des post-freudiens et à sa fonction d'adaptation avec le monde extérieur, la réalité. Voilà donc ce qui n'est pas le réel lacanien.

Mais, poursuit Lacan, en disant que le réel n'est pas le monde extérieur, on doit cependant faire gaffe à ne pas tomber dans le piège de le considérer alors comme relevant de la « réalité psychique », c.à.d. de notre monde interne. « Déjà l'on passe à la théologie de l'être, à la réalité psychique, soit à ce qui ne s'avalise analytiquement que du fantasme ». Je crois qu'ici Lacan se réfère déjà implicitement à Kant : pour le philosophe de Königsberg, il est vrai qu'il n'y a d'autre réalité psychique que celle du phénomène, ce qui apparaît pour nous ; néanmoins, la réalité métaphysique, c.à.d. la chose en elle-même, notre âme comme substance nouménale, nous est inconnue. C'est pour ça je crois que Lacan parle de la théologie de l'être : l'être de notre âme, cette chose en soi nouménale, nous reste inaccessible : on ne pourra donc qu'y projeter tous nos *fantasmes* concernant ce que l'on pense *être* vraiment dans notre fort intérieur et inaccessible.

À contre-courant, le discours analytique dénonce cette réalité psychique, cette ontologie, avec notamment la mise en avant de l'inconscient. Lacan dit que l'inconscient « est un fait », mais rappelons-nous que déjà dans « D'un Autre à l'autre », pour Lacan « il n'y a de fait que d'énoncé » : l'inconscient est un fait, c.à.d. un produit du discours analytique et il ne va pas sans l'interprétation analytique, c.à.d. sans la présence de l'analyste : ce dernier fait partie du concept même de l'inconscient. Donc ce n'est pas parce que nous baignons depuis une vie dans le discours analytique,

dans notre groupe, notre école, dans tout ce qui parle de l'inconscient, qu'on n'a pas la responsabilité en tant qu'analystes de soutenir, de supporter sa production dans chaque cure.

Lacan pointe à juste titre que si certains analystes n'assume pas le fardeau de cette responsabilité, c'est peut-être parce que à la fin d'une analyse l'inconscient - en tout cas l'inconscient transférentiel avec la croyance dans le sujet supposé savoir - choit, est désinvesti, voire « rejeté », devient cadavre sur la table de dissection de la passe comme dit Miller. Mais donc si l'analyste fait partie du concept-même de l'inconscient, c'est donc lui aussi qui sera rejeté à la fin du processus : c'est bien vers cette « promesse de rejet » nous dit Lacan que l'analyste doit procéder dans son acte analytique ; c'est sa responsabilité en tant qu'analyste. Rappelons nous aussi que, dans le séminaire XI, Lacan nous dit que l'inconscient a un statut éthique et pas ontique : l'inconscient, c'est le désir de Freud.

Mais il n'y a pas que l'inconscient : l'analyste ne doit pas non plus se « laver les mains » de produire le transfert dans la cure – par exemple en l'attribuant exclusivement au patient : « Je n'y suis pour rien, ce n'est que votre transfert » : au contraire, l'analyste doit se faire support du transfert. Pensons au témoignage d'Anne Béraud, aux Journées de l'ECF à Paris en 2008, qui disait comment son premier analyste post-freudien n'avait pas permis l'entrée dans la cure, non pas par son excès de silence, mais par le refus de supporter le transfert. Notamment lorsque l'analysante lui dit comment une coupure de séance l'a interloquée et lui de lui répondre qu'il n'y est pour rien, seule l'horloge a décidé ! Ajoutons qu'il y a aussi des analystes qui supportent mal le transfert négatif, voire l'être rejetés, qu'on ne les aime plus, et qui vont donc faire obstacle à la possibilité d'une fin d'analyse, voire même d'une entrée en analyse.

Ensuite, Lacan précise que le discours psychanalytique n'amène pas un savoir-faire dans la vie sexuelle : en effet pas sûr qu'après une analyse on sache mieux faire l'amour. Je crois que Lacan oppose ici un savoir-faire de Maître, voire un Maître du sexe, au savoir textuel inconscient, un savoir au fond propre à celui de la science moderne, non plus celui de la *connaissance*, c.à.d. de ce qu'on peut observer du monde naturel environnant, la reproduction animale, le cycle des saisons, de la terre et de la mer, des astres et de la sphère fixe des étoiles, mais bien un savoir qui consiste en des lettres qu'on inscrit au tableau, comme les lois de la gravitation de Newton. La loi lacanienne qu'on écrit au tableau est « il n'y a pas de rapport sexuel » : et en effet, toute connaissance qu'on peut avoir du sexuel dans le discours analytique ne vient que d'une « torsion » de la connaissance - supposée naturelle - du sexuelle : comme dit Lacan, cette torsion peut être de l'ordre métaphorique, comme celle de la clé et de la serrure – voire du parapluie et de la machine à coudre – et où suis-je dans cette dernière métaphore ? – ou alors une torsion métonymique, le déplacement du génital au pré-génital, ou plus prosaïquement tout ce qui relève du sexe oral, anal, etc.

Cependant, comme déjà souligné au tout début, même si nous avons fait ici le rapprochement entre la science moderne et la psychanalyse, il ne s'agit pas du même réel en jeu : dans la science moderne on reste malgré tout dans l'universel, comme dans les lois de la gravitation universelle qu'on peut « mathématiser » (même si comme dit dans Radiophonie, certaines formules on ne les imagine même pas, voire l'information instantanée de la masse respectifs de deux corps dans la gravitation reste impossible à imaginer); alors qu'en psychanalyse le réel en jeu, celui du non rapport sexuel ne peut pas être mathématisé (sinon, s'il pouvait s'écrire en formule, ça serait un rapport) et il s'agit plutôt d'une absence, d'un *ce qu'il n'y a pas* – même si « situable parfaitement ». Ce sont alors les mathèmes lacaniens qui formulent « en impasses le mathématisable » : si le mathématisable est défini par Lacan comme « ce qui de réel s'enseigne », se transmet, sans reste, on pourrait dire que le mathème vient désigner le reste, ce qui ne peut pas se transmettre, s'enseigner. On peut néanmoins en faire l'expérience dans la pratique analytique et certains s'évertuent à en dire un bout, *pastout*.

Pour Lacan, ces mathèmes sont une « issue » possible pour se réveiller un peu de la Mondanité, c.à.d. du monde comme réalité fantasmatique, comme « fiction » avec c, pour venir cerner, serrer un réel. Chaque discours a en lui un réel, un impossible dont – le discours – « s'enroule » autour. On pourrait aussi ajouter que chacun d'entre nous en tant qu'analysant, dans tous les défilés de nos dits en séance, au-dessous de tous nos mythes individuels, de nos histoires, nous avons un réel fixe qui se serre de plus en plus au fil des années d'analyse – jusqu'à en arriver à l'os.

Ce réel propre au discours analytique est très difficile à cerner : on a déjà vu qu'il n'est pas à confondre avec le monde extérieur, voire avec les standards de vie ; non plus avec la réalité psychique, le monde interne de la psychologie des profondeurs. Mais non plus avec le réel de la science, un réel mathématisable, une loi universelle transmissible dans sa totalité et sans reste. Mais Lacan nous met aussi en garde de ne pas considérer ce réel comme un noumène, c.à.d. quelque chose de transcendant, au-delà de l'expérience sensible, qui vient limiter - mais donc aussi-bien englober - notre expérience sensible. Soyons attentifs au fait que la négation de la totalité, de l'universel chez Lacan ne signifie pas qu'il y aurait quelque chose au-delà de tout objet sensible de l'expérience : un être ineffable au-delà de toute pensée qu'on pourrait en avoir et par rapport auquel on peut fantasmer tout ce qu'on voudra (l'âme, Dieu, voire la figure du « contremaître » dans Radiophonie (p.423, AE)). Au contraire, pour Lacan ce qui « nous mène » est bel et bien un objet de l'expérience quotidienne.

C'est ici que Lacan parle du Mythe de Daphnée, pour, du noumène kantien, amener les « plusieurs couches » d'objets lacaniens qui « nous mènent ». Donc dans ce mythe, comme nous explique La Sagna, Apollon – par le sortilège de Cupidon – tombe amoureux de Daphnée et cette dernière a pour

fonction de fuir Apollon – elle le fuit, peut-être elle le mène aussi un peu. Selon le mythe, au moment où Apollon arrive à attraper cet être fuyant, le père de Daphnée la transforme en laurier : il « laurifice » : elle devient objet, peut-être l'objet du fantasme d'Apollon, cause du désir certes, mais aussi cause de jouissance.

Des objets a il y en a « plusieurs couches », un d'entre eux étant l'objet voix renvoyant à l'orifice des oreilles : on se souviendra que dans *La critique de la raison pratique*, après que Kant présente la maxime de l'impératif catégorique, c'est une voix de femme pris d'une Satyre de Juvénal qui fait son apparition sur scène, une voix de femme qui profère à son mari : *Pauvre con (...) Je le veux, je l'ordonne ! Sic volo, sic jubeo !* Donc, comme souligné par La Sagna, au lieu de se confronter au manque dans l'Autre, à son désir, on se tamponne l'oreille avec le commandement surmoïque qui nous dit qu'on n'en fait jamais assez : bref, on tamponne l'angoisse avec les délices de la culpabilité de la voix surmoïque.

Enfin, une dernière couche de lecture de ce paragraphe très dense sont les daphnies, ces petits animaux évoqués par Lacan dans un chapitre du séminaire sur l'angoisse, en se référant à un article du psychiatre Isakower dans l'*International journal* de 1939 : ces daphnies se mettent un petit objet, un menu grain de sable dans l'oreille qui leur permet de s'orienter en équilibrant leur posture. Des scientifiques ont remplacé ce grain de sable avec un aimant : ils promènent les daphnés en leur titillant l'oreille et en les faisant jouir. Comme les daphnés, nous aussi, les parlêtres, avons des objets à côté de l'oreille qui *nous mènent*, par exemple nos smartphones, nos lathouses.

Donc pour Lacan, le noumène kantien, ce prétendu au-delà transcendant, reste un produit des « fossés de la métaphysiques ». Ce qui contrairement permettrait de nous faire sortir de ces fossés, de faire *refleurir* quelque chose d'autre, Lacan le situe dans le nonsense, à entendre d'un côté comme ce qui est hors sens, mais aussi comme de l'humour par l'absurde, le nonsense anglais. Par exemple, la juxtaposition de mots inattendus dans l'association vient surprendre l'analysant et provoque le rire : ce nonsense peut être l'interprétation analytique qui surprend, vient faire coupure dans le fil associatif, peut subvertir le pathos, le drame d'une vie en nonsense humoristique. Aussi, Lacan fait ici un parallèle avec son plus-de-jouir – l'objet a – et le plus-de-nonsense : on peut imaginer que le rire, l'effet que ça a – peut amener une certaine soustraction de jouissance, ainsi que de la satisfaction.

À l'opposé du non-sense lacanien, où ça nous mène la transcendance kantienne ? Lacan – comme pointé par La Sagna – fait ici une interprétation, en disant que le noumène kantien est symptôme des névroses hystériques et obsessionnels, les deux étant pour Lacan des normes-mâles. En reprenant le mythe de Daphnée et d'Apollon, l'hystérique est cette femme-noumène insaisissable pour la pensée du Maître. Mais elle peut aussi faire elle-même l'homme et se questionner sur ce qu'est qu'être une

femme, contempler ce mystère de la féminité. Et pour l'obsessionnel, c'est lui-même, une partie de lui-même, de son être, qu'il n'arrive pas à attraper dans ses pensées qui tournent en rond. Voilà comment le noumène se décline en symptôme dans les deux grandes névroses pour Lacan.

Avant de procéder dans la lecture de ce qui suit, on doit se pencher sur cette distinction que Lacan nous amène entre sens et signification. Je vous dis déjà d'emblée que je n'ai pas vraiment trouvé une distinction nette entre ces deux termes, souvent mêlés ensemble même par les philosophes, les linguistes et les logiciens.

Dans l'avant dernier paragraphe de la page 479, la « différence » entre sens et signification « plus haute promesse », se réfère au tout début de l'Étourdit, à la page 449, Lacan traitant des deux énoncés sur le dire et le dit : « (...) j'eusse voulu de leur rapport de signification démontrer le sens qu'elles prennent du discours psychanalytique. L'opposition qu'ici j'évoque devant être plus loin accentuée ». Dans les pages qui vont suivre la 479, Lacan continuera à utiliser cette distinction entre sens et signification.

La Sagna nous propose de nous référer au triangle sémiotique de Pierce, travaillé notamment par Lacan dans le séminaire 19, contemporain de l'Étourdit. Cependant, la partie qui vraiment nous intéresse vous ne la trouverez pas dans le séminaire édité par JAM, car il s'agit de l'intervention du 14 juin 1972 de François Recanati sur Pierce. (Noter quand même dans le séminaire édité par JAM S19, p.232 Le triangle sémiotique, p.233 L'interprétation sans fin).

Dans le triangle sémiotique de Pierce il y a 3 termes : un representamen, un objet et un interprétant. Voici un exemple qu'en donne Recanati : l'objet est le concept de « justice », le representamen étant « balance ». Le representamen « balance » a donc comme *signification* la « justice ». Cependant, ce rapport n'a pas encore de sens selon Pierce : pour trouver un sens, il faut plusieurs interprétants de ce rapport entre le representamen et l'objet, entre balance et justice. Dans l'exemple, un interprétant entre balance et justice serait « égalité » : la diade balance et justice avec cet interprétant commence à prendre sens. Mais d'autres interprétants vont s'ajouter, en faisant une chaîne d'interprétants qui vient donner un sens de plus en plus précis au rapport entre balance et justice. Recanati nous dit que pour Pierce on pourra toujours ajouter un interprétant de plus, faisant ainsi de la chaîne des interprétants, une chaîne infinie. Recanati fait un lien dans sa présentation avec la quête du sens sans fin, infinie.

Pour résumer, selon Pierce la signification relève d'un élément isolé des autres, par exemple une balance qui détient une signification, la justice. J'ajouterais aussi, que la signification peut aussi être personnelle, car si pour l'un la balance aura pour signification la justice, pour l'autre elle pourrait avoir une toute autre signification : le surpoids, par exemple. Le sens par contre surgit quand à cet

élément isolé, plusieurs interprétants viennent s'ajouter : c'est comme un mot pris dans un texte ; si le mot tout seul a une signification, il prendra le sens qui lui donne le texte. Ce qui primera alors, ça ne sera plus la signification du mot tout seul, mais bien le sens qu'il aura pris dans le texte. Il me semble que pour Lacan, cette chaîne d'interprétants qui vient s'ajouter à la signification, relève du discours, par exemple le discours psychanalytique, qui donne un sens à des éléments avec une signification, comme des bouts de rêves, mais qui n'ont pas encore un sens. Donc pour qu'un sens surgisse, il faut qu'une image, un mot, quelque chose avec une signification, soit plongée, voire soit « traduite » dans un autre discours.

Retournons à l'Étourdit : nous sommes au dernier paragraphe de la page 479. Lacan nous décrit le sens qu'a pris la philosophie de Kant pour nous aujourd'hui, dans les discours de « notre temps ». Mais de quel discours s'agit-il ? Lacan ne précise pas lequel, mais on pourrait avancer l'hypothèse que le moi transcendantal kantien – ce pôle unitaire de notre être - a été repris par ce discours aux « pieds de plomb » qu'est l'ego-psychologie : dans l'ego-psychologie le moi – interne – doit s'adapter à la réalité – externe : voilà reprises la topologie kantienne avec un intérieur – « ce qui pense » - et un extérieur. Mais si le moi transcendantal kantien n'est que noumène, non connaissable et ne peut pas faire l'objet de l'expérience, il trouve un sens quand il est repris par le discours des post-freudiens outre-Atlantique, devenant une fonction adaptative du monde extérieur. Voilà la « condensation » qui a été faite entre Kant et l'ego-psychologie selon Lacan.

Il me semble que Lacan s'amuse à faire lui-même une condensation dans le paragraphe suivant, le premier de la page 480, en condensant d'un côté le terme « analytique » propre à la psychanalyse et le « jugement analytique » kantien (en opposition à celui synthétique). Chez Kant, le jugement analytique est vrai du seul fait de sa propre signification : il peut très bien être coupé du reste du monde et n'avoir aucun sens, il sera toujours vrai ; alors que le jugement synthétique doit être basé sur un fait empirique, il doit faire sens dans le monde. En termes kantien donc, la signification sera du côté du jugement analytique et le sens du côté du jugement synthétique. On voit donc que Lacan avec son « sens analytique », joue un peu avec du *nonsense*, car justement le jugement analytique kantien n'est pas supposé avoir du sens. Mais c'est là il me semble que Lacan veut nous amener, en se demandant justement s'il y a un sens à l'imbécillité, s'il y a un sens à ce qui n'a pas de sens. Comme La Sagna nous le fait remarquer, l'imbécile est celui sans le bacillus, le bâton, sans le sens sur quoi s'appuyer. Le réel, d'exclure le sens, est donc l'imbécile par excellence. Mais justement, y a-t-il un sens du réel, un sens au réel *analytique* ? Dominique pourra nous dire s'il est d'accord sur ce point – mais il me semble qu'un aspect de la passe est justement de renoncer à la quête d'un sens ultime, voire par exemple un déterminisme familial – « je suis comme ça parce que... » - et accepter

le fait qu'il n'y a *in fine* que des choix de jouissance dans une vie, sans sens dernier. Revenons à l'Étourdit.

Lacan nous donne comme exemple historique le scientifique, théologien et philosophe suédois Emmanuel Swedenborg, dont Kant a parlé dans un de ses essais de jeunesse concernant notamment la frontière incertaine entre délire visionnaire et métaphysique dogmatique. Swedenborg vers la fin de sa vie était persuadé que le monde spirituel communiquait en permanence avec le monde matériel, le monde réel : des esprits, des anges décident de nos actions et Swedenborg arrivait à les entendre et communiquer avec eux.

Avec cet exemple, il me semble que Lacan s'évertue à nous démontrer que tout élément isolé dans un discours (le noumène de Kant par exemple), ne prend un sens que de sa « traduction » dans un autre discours. On a déjà vu dans le paragraphe précédent que le moi-nouménal kantien prend le sens du Moi-fort des post-freudiens avec sa fonction d'adaptation dans le monde extérieur. Avec Swedenborg, les noumènes kantien, dépourvus de sens, en trouvent un dans le discours un peu délirant de Swedenborg, ces noumènes devenant des anges, des esprits qui nous parlent et nous mènent dans le monde.

Et au fond c'est un pareil pour la psychanalyse : pensons notamment aux rêves. Si avant la découverte freudienne les rêves pouvaient avoir une signification, avec la clef des songes d'Artemidor de Daldis, ils n'ont commencé à prendre un sens, sens sexuel, qu'à partir du discours freudien.

Ensuite, Lacan insiste sur l'antinomie entre sens et signification (avec un clin d'œil aux 4 antinomies kantien dans la critique de la raison pure). Selon Lacan, plus on est dans la signification, le moins on est dans le sens et vice-versa. Exemple : l'impératif catégorique de Kant dans la critique de la raison pratique, contextualisé, traduit par Lacan dans le scénario sadien. En effet, l'impératif catégorique de Kant est une maxime qui n'a pas de sens, c.à.d. comme défini plus haut, elle est décontextualisée, purement formelle, elle ne vise aucun objet pathologique mondain. C'est un produit du discours de Kant, ce produit n'ayant aucun sens : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. » : cette formule aura pour chacun sa propre signification personnelle. Ce n'est pas le cas dans « Kant avec Sade », où cette maxime trouve son contexte et son objet, la voix du bourreau sadien. Avec la lecture lacanienne, la maxime universelle kantien perd de sa propre signification et trouve un sens dans sa traduction opérée par Lacan.

Lacan parle ensuite des présocratiques, et notamment d'Empédocle. Freud – nous dit Lacan – « s'en poulèche » : dans notamment « Analyse finie et infinie », Freud fait en effet l'éloge d'Empédocle : il le considère « exacte et lucide » dans ses considérations physiques et physiologiques, tout en disant que « il ne recule cependant pas devant l'obscurité de la mystique », voire dans une « spéculation cosmique », « dotant d'une âme l'univers et chacun des êtres vivants ». Freud retrouve dans les deux forces qui régissent le monde selon le philosophe, l'amour et la lutte, le parallèle avec sa pulsion de vie et de mort.

Mise à part ce parallèle entre Empédocle et la métapsychologie freudienne, Lacan soutient que les présocratiques avaient tendance à utiliser des phrases énigmatiques, où on peut y donner tous les sens qu'on veut. C'est peut-être à ce niveau-là qu'il parle de « vaticination ». Mais ce que je trouve le plus intéressant pour nous dans ce paragraphe est le statu que Lacan donne à l'interprétation. Peut-être comme moi vous avez été un peu surpris en lisant que l'interprétation « est du sens », alors que nous sommes habitués à entendre dans notre milieu que l'interprétation vise le hors-sens, surtout pour les personnes qui se poulèchent du tout dernier Lacan.

Pour comprendre ce passage un peu énigmatique, j'ai relu la leçon 17 sur « le sens des symptômes » des « Leçons d'introduction à la psychanalyse » de Freud. Freud place le sens des symptômes du côté de l'expérience individuelle de chacun. Dans les deux cas de névrose obsessionnel qu'il expose dans cette leçon, c'est finalement toujours le patient qu'interprète, qui arrive à donner le sens – toujours sexuel – à ses symptômes. Freud dans cette leçon emploie aussi le terme de « signification », mais il me semble avoir tendance à utiliser ce terme que lorsqu'il s'agit d'éléments universels, comme des symboles universels (clé = pénis ou vase = vagin) en opposition à l'expérience singulière du patient (dans ce contexte, il parle alors de symptômes typiques (comme les critères qu'on peut retrouver dans le DSM), en opposition au symptôme proprement analytique).

C'est peut-être ainsi qu'on doit donc lire Lacan quand il avance que « l'interprétation est du sens et va contre la signification ». Pour moi, en me basant sur ma lecture de l'Etourdit, ainsi que sur le commentaire de La Sagna, il me semble que la signification, en termes de l'expérience analytique, pourrait révéler des éléments rigides, fixes chez l'analysant. L'interprétation – quand elle peut opérer chez un parlêtre- peut venir alléger un peu cette rigidité, en amenant 1,2,3, plusieurs sens différents à cette signification rigide, sans pour autant amener l'au-delà d'un sens ultime.

Si ce qui précède est plutôt lié au « dit », à « l'énoncé » dans l'interprétation – dans ce paragraphe il me semble que Lacan pointe aussi à la dimension de l'énonciation, du « dire », notamment quand il avance que l'interprétation doit être « oraculaire » : est-ce qu'alors l'interprétation analytique doit aussi garder un versant énigmatique, un peu mystérieux comme chez les présocratiques ? Elle ne doit

pas être trop explicite, trop descriptive, comme si elle résumait des faits ou comme si elle devait se justifier : « je vous ai dit ça parce vous avez dit cette autre chose tout à l'heure », etc. ? En tout cas le terme « oraculaire », oracle, orale, semble nous indiquer quelque chose à ce niveau de l'énonciation, nous indiquer quelque chose au niveau de l'objet a, dont l'analyste occupe la place du semblant dans une cure. Enfin, concernant le déplacement sexuel décrit par Lacan dans ce paragraphe, ça nous rappelle le déplacement freudien - déjà décrit par Lacan dans l'Etourdit - du « moi-bas » vers le « moi-haut », c.à.d. le déplacement de l'organe et de la fonction de reproduction vers la dimension signifiante, de la parole, où se loge le sexuel pour le parlêtre.

Ensuite, Lacan reprend encore l'opposition entre sens et signification, mais cette fois du côté de l'historien. Le matériel principal des historiens pour le travail de reconstitution historique sont des documents, des témoignages qu'ils doivent reconstituer pour former une histoire. Le document serait alors dans ce contexte l'élément tout seul de la signification, comme défini chez Pierce. Pour créer un sens, il faut ajouter d'autres documents, plusieurs significations ensemble.

Mais est-ce qu'au-delà de tous les « documents de la signification », y a-t-il un sens à l'histoire ? Selon Lacan, les historiens cèdent à la tentation de la transcendance, en voyant un sens ultime derrière tous les événements historiques. Il nous donne comme exemple le matérialisme historique, qui était en vogue à l'époque : dans cette conception, le moteur qui dirige l'histoire sont les moyens de production, l'infrastructure qui donne un sens et dirige la politique, la culture, l'art, toute la superstructure – comme conceptualisé par Marx et Engels. Pour Lacan au contraire il n'y a pas un sens à l'histoire.

Il est vrai qu'aussi en analyse nous avons des histoires, notamment les histoires familiales qu'on raconte en séance. Mais l'analyste averti sait que ce qui compte dans l'histoire, n'est pas tellement ce qu'on pourrait appeler le « fait historique », autrement dit si c'est *vrai réellement*, si ça c'est vraiment passé ainsi – l'analyste ne va pas appeler Mme et M Dupont pour vérifier que ce que raconte son analysant est bien vrai. Les seuls « faits » en analyse sont ce qui est dit en séance – rappelons-nous que pour Lacan « il n'y a de fait que d'énoncé » (S16). Cela n'empêche pas de raconter sa propre histoire, mais justement dans le discours analytique une histoire ne se prendra pas pour l'Histoire avec H majuscule, mais restera une « historiole » comme dit Lacan.

Le néologisme « sacysent » qu'emploie Lacan, nous fait entendre le mot sens, ainsi que quelque chose de l'odorat, peut-être que Lacan veut dire que c'est à la discrétion de l'historien de choisir parmi tous les documents de la signification ceux qui vont donner le sens à l'histoire.

Ensuite, c'est quoi « la science de l'embarras » ? Je me demande si Lacan ne se réfère pas aux sciences humaines, dont l'histoire, voire la politique, la psychologie, où il faut amener quelque chose

de sa propre subjectivité pour bâtir la théorie qui se veut objective. D'où peut-être l'embarras des historiens qui ont besoin d'amener un peu de leur propre flair pour construire l'Histoire.

Pour résumer, on voit que dans le champ des sciences de l'histoire, comme dans la psychanalyse, on est confronté à un impossible : dire le vrai du réel. C'est impossible : il n'y aura jamais de dernier mot, de sens ultime transcendant. Cependant, il me semble que Lacan avec ses mathèmes, avec sa topologie, cet impossible - que ça soit celui de se représenter un cross-cap en trois dimensions - il propose qu'il passe par l'écrit.

Je me demande si dans ces derniers paragraphes, Lacan n'est pas en train de nous proposer une ébauche d'une nouvelle conceptualisation de la fin d'analyse. Non plus celle où il fallait reconstituer les parties non intégrées de sa propre histoire (théorisation présente chez Lacan dans le tout début de son enseignement, voire même avant), mais au contraire il s'agit dans l'après-coup qu'une analyse « en efface l'histoire ». Exit la transcendance, le sens ultime.

Finalement, si « l'interprétation est du sens », sa visée est de permettre d'accéder au « *nonsense* », peut-être par un Witz, par un rire de fin d'analyse qui vient un peu alléger tout le drame d'une vie.

J'aime beaucoup la dernière phrase de cette partie : le « désir d'une parole sans au-delà ». Elle me fait penser à ce que Véronique Voruz a pu écrire dans un argument récent concernant l'éthique de la psychanalyse : celle d'un bien-dire qui se démarque du bien-être du discours courant.