

La psychanalyse, au risque de la vérité*

Philippe de Georges

Le souci et la vérité

Le dernier cours de Michel Foucault au Collège de France date de 1984. Quelques mois après en avoir dit les derniers mots, l'auteur mourrait. Ce cours, récemment publié¹ a pris du coup une valeur quasi-testamentaire. Nous retrouvons dans ces propos transcrits les *ultima verba* d'un penseur visiblement préoccupé de trouver le point de capiton de son œuvre. On peut noter d'ailleurs que les deux dernières années de ce cours marquent un net infléchissement de la pensée, Foucault s'éloignant de préoccupations collectives, politiques et sociales vouées au déchiffrement du néolibéralisme, pour faire retour au sujet. « Le courage de la vérité » revient du coup à une lecture précise et rigoureuse de Platon et à une plongée érudite dans la philosophie de la Grèce antique. Il s'agit de retrouver la source d'un courant de pensée dont la visée est d'inciter chaque homme à trouver la voie d'une vie bonne et juste. Je vous propose une lecture rapide de ce livre, dans lequel j'épinglerai quelques notions qui me semblent concerner directement la psychanalyse d'aujourd'hui.

Le souci est une notion que Foucault recueille dans l'enseignement de Socrate. C'est là qu'elle prend racine, avant de hanter la pensée occidentale puis moderne. Mais ce souci, selon les voies prises, portera tantôt sur l'autre (autrui ou le prochain) et tantôt sur soi. Le souci d'autrui est aussi central dans le christianisme que dans l'œuvre d'Heidegger, par exemple. La voie qui intéresse Foucault est celle du souci de soi². Mais comment entendre celui-ci ? S'agit-il de se soucier de son âme, par exemple, ou de son être ? On voit comment la pensée chrétienne traitera du souci que chacun peut avoir de son salut et de sa vie dans l'autre monde. On sait par ailleurs comment l'être se trouvera au cœur de la métaphysique et de l'ontologie.

Chez Socrate³, interrogé sur la formation que les pères doivent donner à leurs fils et sur ce qu'il convient d'enseigner et de transmettre, apparaît le terme de *Teknikos Psukhês therapeian*. On serait tenté d'entendre aussitôt « technicien de la thérapie psychique », mais il convient semble-t-il de traduire technicien du « soin de l'âme ». Ce soin à porter à son âme concerne la vie que l'on mène, *Bios*. C'est donc

* Première séance d'un séminaire, « La vérité au risque de la psychanalyse... et l'inverse », prononcée le 5 décembre 2009 à la Librairie Mollat, à Bordeaux, à l'invitation de l'Association de la Cause freudienne Aquitania. Les versions audio de ce séminaire sont podcastables sur le site de la librairie Mollat : samedi 5 décembre 2009 : http://www.mollat.com/rendez-vous/philippe_de_georges-26508.html ; De la vérité au réel, samedi 27 mars 2010 : http://www.mollat.com/rendez-vous/philippe_de_georges-34610.html ; Par delà le vrai et le faux : samedi 15 mai 2010 : http://www.mollat.com/rendez-vous/philippe_de_georges-39300.html

¹ Foucault M. : *Le courage de la vérité*, Gallimard / Seuil 2009.

² Le terme qu'utilise Socrate est *Psukhê*. Il s'agit dans ce vocabulaire, de ce qu'on appelle de nos jours l'âme. Sur le sens a donné à celle-ci chez Platon, on lira avec intérêt Jan Patocka, *Platon et l'Europe*, Verdier 1983. On comprend que Foucault, souhaitant lever les ambiguïtés liées à notre époque au mot *âme*, ait choisi de parler de *soi*... ce qui ouvre sans doute à d'autres ambiguïtés.

³ Platon : *Lachès*.

une question éthique que nous pourrions comprendre comme celle de notre conduite dans le monde et envers les autres. La philosophie a en effet pour Socrate et Platon notre manière de vivre, comme objet. C'est pourquoi elle est animée par le souci de l'âme⁴, *epimeleia thês psukhês*.

Voilà pour l'objet du souci. Mais Foucault s'intéresse autant à la généalogie de la notion de souci elle-même. Le terme grec est *épimeleia* donc, d'où vient *epimeletes*, celui qui a le souci de. Le substantif radical grec est *melos*, d'où nous vient le mot mélodie. Mais qu'en est-il de l'origine de *melos*, de sa racine indo-européenne *mel* ? Foucault consulte autour de lui. Ses interlocuteurs ne sont pas des moindres : Dumezil, d'abord pris de court, *invente* une étymologie cohérente et plausible à ce mot : *melos*, c'est le chant. On peut donc entendre « ça me chante ! » Derrière ou au-delà de la préoccupation et du soin, il serait donc question de goût. Mais Foucault interroge aussi Paul Veynes. Que lui dit cette hypothèse ? la forme initiale de ce chant n'est-il pas l'appel du berger, cette modulation qui vise à regrouper le troupeau ? Alors, dit Paul Veynes, on pourrait bien proposer plutôt : ça m'appelle, ça m'interpelle, ça me convoque...

Le souci de soi est donc une réponse du sujet à quelque chose qui lui fait appel dans l'Autre.

Ce que Socrate place au centre du souci de soi, de ce qui doit nous préoccuper pour nous-même, c'est la vérité. Elle est ce qui doit ordonner une pratique à laquelle il convient de se rompre, et qui est une discipline exigeante : la pratique du dire-vrai, du tout dire. Le terme est ici *Parrêsia*. Ce dire dont la vérité est le but suppose une parole nécessairement adressée. Autrement dit, du transfert est inscrit dans cette pratique même.

Nous vient immédiatement à l'esprit ce qui rattache la voie ouverte par Socrate à l'expérience analytique : règle de dire ce qui vient à l'esprit sans réserve et sans restriction, dans l'adresse qu'est le dispositif. Mais si nous voyons du coup ce qui rattache le dialogue socratique à la cure, nous voyons en même temps ce qui diffère fondamentalement.

La *Parrêsia* est-elle assimilable à l'éthique du Bien-Dire ? Le soutenir serait ne pas tenir compte de tout ce qui chez Lacan dégonfle l'espérance antique d'une vérité-toute, d'un tout-dire qui pourrait s'atteindre.

La définition de la vérité elle-même est subvertie par Freud et par Lacan. La vérité grecque en effet revêt au moins quatre significations conjointes. A-léthéia suppose à la fois le dé-voilement, l'in-altéré, l'invariable et le droit. Qu'il y ait nécessairement dévoilement est certainement le fil rouge de l'expérience analytique, le discours du même nom n'ayant pas d'autre fonction que de permettre que vienne au jour ce qui est enfoui et masqué, négligé et caché, délaissé dans « l'oubli ». Mais la vérité qui se fait jour en analyse ne correspond à aucune des définitions qui sont autant d'idéaux : immuabilité, stabilité, unicité, droiture et pureté. On pourrait presque dire que ces deux vérités s'opposent point par point.

⁴ Platon : *Apologie*.

Le plus « vrai » de l'analyse est nécessairement discontinu, comme ce qui caractérise l'inconscient et ses formations, que caractérisent ses battements, ses syncopes, son alternance d'ouverture et de fermeture.

Ce vrai n'est pas fixe et immuable, mais bien plutôt contextuel. La fixité socratique du vrai suppose un ciel des idées, pures et abstraites, un empyrée des essences éternelles. La vérité analytique est tributaire des événements qui font rupture dans la vie du sujet, qui la scandent et changent celui-ci, opèrent des mutations subjectives. Ce qui marque l'existence dépend du règne de la contingence, de la rencontre de l'in-déterminé, de l'imprévisible, du non programmé et de l'aléatoire.

Cette vérité a du coup une...variabilité et une instabilité qui amène Lacan à la nommer Varité. La vérité analytique n'est ni droite ni Une.

Pas « une », car elle est homogène à la division subjective, à la barre qui divise le sujet, aussi bien du fait des signifiants qui s'inscrivent en lui et à même sa chair, que de la jouissance qu'il rencontre. Du coup, c'est bien une vérité pas-toute, partielle et incomplète qui n'a jamais l'unicité des Idées. Elle est au contraire mélangée, bigarrée, métissée, aussi bien au sens du sang mêlé que du signe de la Métis, intelligence trompeuse du rusé Ulysse.

Elle n'est pas droite, enfin, car elle ne s'exprime qu'en surgissant, sur un mode saccadé et fugace, comme lapsus, rêves et mots d'esprit, qui sont ratées, trébuchement, ratages. Elle se faufile et emprunte des chemins tortueux et des voies de traverse, se manifeste entre les mots et entre les lignes, à mi-mot et par en dessous. Son style est le déplacement, qu'il soit métaphorique ou métonymique, par substitution ou par contiguïté.

Ce qui la fait ni une ni toute, enfin, n'est pas accidentel : c'est un fait de structure. Celui qui fait dire à Lacan : « Je dis la vérité, pas toute. La vérité ne peut que se mi-dire... »

Intrinsèquement incomplète, elle reste pour une part irrémédiablement voilée, cachée, inaccessible. C'est ce que Freud indiquait, aussi bien en parlant de l'ombilic du rêve, que du refoulement primordial (*Urverdrängt*) et du *Kern unseres Wesen*, le noyau de notre être.

La vérité analytique n'est accessible que par le biais de la parole et du langage. Pas de discours pour la construire qui ne serait pas du semblant. Il n'y a pas de rapport immédiat au réel, qui est le cœur et le fin mot de cette vérité que l'on vise. Le mot rate le réel, et tout au plus en fait signe, le borde ou le vise. Voilà pourquoi Lacan peut dire que la vérité a structure de fiction. Ce n'est pas la rejeter ou la disqualifier, mais c'est la reconduire à ses limites. Elle relève en effet des appareils symboliques et imaginaires que le *parlêtre* peut mettre en place, pour traiter ce qui lui fait énigme et qui se présente à lui comme réel du vivant, à savoir la jouissance. C'est en ce sens que les signifiants les plus précieux et les plus remarquables d'une cure, ceux qui se détachent de l'expérience analytique en la jalonnant et en la scandant de façon décisive, sont ceux qui touchent au bord même de cette jouissance et de son impossible à dire, là où le mot manque à dire le vrai sur ce qui n'a pas de nom.

Enfin, et c'est sans doute le caractère décisif de la distinction que l'analyse amène à faire en ce qui concerne la vérité, par rapport à l'idéal antique : la vérité analytique

n'a aucune chance d'atteindre à l'universel, même sous la forme proposée par Kant d'une maxime morale généralisable et digne d'être élevée au rang éternel de principe. La vérité que nous entrevoyons est fondamentalement singulière. Propre au sujet qui la rencontre dans la clairière de son parcours, elle n'est valable pour aucun autre que lui. Et c'est bien ce que Lacan exprime, en disant que le désir de l'analyste est désir de la différence absolue : ce qu'il s'agit de mettre à jour est un trait, qui ne vaut que pour un, une marque élective, le signe d'une distinction.

Et tout ce ci conduit Lacan à l'aporie ou au paradoxe qui consiste à dire que la vérité est menteuse.

Nous voici loin de cette Vérité déesse, celle qui menait Parménide dans les cieux, sur son char, celle que l'homme est supposé pouvoir trouver en s'arrachant à la caverne où sa condition l'enchaîne. Le désenchantement du monde, commencé avec les philosophes, n'a pas seulement chassé les esprits de l'écorce des arbres et des frémissants cours d'eau. Il nous a conduit à comprendre que la pleine lumière est inaccessible, aussi bien que le savoir absolu, et que la caverne reste notre lieu.

Pour autant, en rabattre à ce point sur l'idéal qui pouvait être celui de Platon, n'empêche pas que l'analyse ait rang parmi les disciplines qui portent l'héritage socratique. Elle relève du « courage de la vérité », titre touchant de cet enseignement ultime de Foucault. Ce que la vérité perd en lustre au passage n'enlève rien au courage, au contraire !

Le soin que l'analysant prend de soi a bien comme visée et comme axe une question éthique, qui porte sur Bios, la vie, au sens du lien intime et secret entre son exigence de jouissance, ce qui sous la forme de la pulsion, demande inconditionnellement à être satisfait, et la présence de ce sujet au monde, sa place à tenir dans la cité, parmi les autres. L'analyse est bien style de vie, art de vivre, manière d'être. Elle est une expérience de vérité exigeante, en allant contre la pente de chacun à ce « je n'en veux rien savoir » que le maître moderne flatte et suscite.

Tous les modes de défense qui instituent le sujet, refoulement, démenti, forclusion, ont en commun de contribuer au voilement concernant le plus intime de la vie humaine, concernant le sexe et la mort. L'expérience analytique est l'affrontement le plus résolu à ce recouvrement.

Le fait que l'analyse ne concerne qu'une personne à la fois a pour effet que la vérité qui a chance d'émerger est ancrée dans le corps. Sa mise à jour nécessite la présence vivante de celui qui parle comme de celui à qui la parole s'adresse. Elle concerne la chair comme substance jouissante, et c'est bien en ce sens que Lacan peut dire que l'analyse est « la mise en acte » du sujet.

Dire comme Lacan que la vérité varie, qu'elle est contextuelle (liée aux circonstances et aux événements), qu'elle n'appartient pas au lointain éther des Idées pures, intangibles et éternelles mais s'ancre dans la chair vivante, qu'elle est de la même étoffe que la fiction, étant effet de la parole, et qu'elle relève de la « facticité »...c'est enfin guérir l'homme de sa pente paranoïaque qui lui fait croire que tout est sens.

Ce qui distingue l'analyse de l'empire du sens explique « l'antipathie » inévitable entre la doxa de l'époque (doxa étant à entendre aussi bien comme opinion que comme croyance) et la fonction que nous assumons. Sur ce point, l'écart est

finalement aussi irréductible entre nous et le maître moderne qu'entre Socrate et les maîtres de son temps.

Vérité, courage et souci convergent aujourd'hui comme alors dans une attitude qui n'est ni celle du technicien, armé de son indéniable savoir-faire, ni celle du sage, installé dans le retrait de son quant-à-soi et son silence : vérité, courage et souci supposent une attitude combattante.

De la vérité au réel

« L'homme est un être de vérité et la vérité est pour lui une malédiction. Pourquoi ? Parce qu'elle fait apparaître sa précarité⁵ ».

Cette citation de Jan Patocka donne à la quête de vérité son inévitable dimension tragique. Il n'est pas vain d'en appeler à cet auteur tchèque, qui a abordé le même thème que Foucault quelques temps avant lui (Foucault le mentionne, sans s'y appesantir). Le contexte de cette contribution mérite qu'on le mentionne : il s'agit en effet d'un séminaire tenu clandestinement à Prague en 1973, puis publié en Samizdat en 1979. Ce cadre rend plus brûlant ce qui relève d'un nécessaire courage, lorsqu'il s'agit de faire du souci de soi le fondement de la pensée européenne. Sans doute ce contexte explique-t-il les couleurs pessimistes des références faites par Patocka à la situation qui l'entoure, au « désarroi » et à la « dérive » des hommes, à leur « course à l'abîme », et à leur « consentement à la déchéance du monde ». Mais le travail de pensée est ici, comme chez les grands penseurs, un sursaut de l'esprit et un surmontement. L'appui sur la pensée antique permet d'ouvrir une voie possible : « Non, le monde ne décline pas », disaient déjà ceux qui vivaient la fin d'Athènes, car le soin de l'âme et la liberté humaine sont de puissants recours que l'homme trouve en lui-même.

Jan Patocka fait de l'origine platonicienne de notre pensée une analyse qui mérite d'accompagner la lecture que nous faisons du dernier Foucault. La précarité qu'il souligne et dont il fait le trait essentiel de notre vérité humaine, bien loin du « cœur inébranlable de la vérité » que voulait dévoiler Socrate, nous ramène au manque-à-être de l'expérience analytique. « Nous sommes l'être qui n'est pas en bon ordre⁶ », dit-il encore, avouant le désaccord qui marque notre condition d'homme.

Que faire et que tirer, de cette détresse qui est au fond de nous ? Cet enjeu plusieurs fois millénaire est pour nous le plus décisif de la cure, car si le plus vrai de la vérité - qui n'est pas *le vrai sur le vrai* - c'est la misère humaine, celle-ci est précisément ce que Lacan appelle son objet *a*.

Singulièrement, l'étude patockienne conduit à prendre en compte Aristote, et la torsion que celui-ci fait subir à la pensée socratique. Deux grands changements aristotéliens retiennent particulièrement notre attention.

Le premier concerne l'âme (et donc le cadre du « souci de l'âme ») : la conception que s'en fait Aristote est en quelque sorte moniste. On se souvient que c'est cette conception que Lacan reprend à son compte. L'âme ne se situe pas au joint du visible et de l'invisible, au contact de l'Idée, des Essences éternelles et du règne de la Nécessité. L'âme est chevillée au corps, homogène à celui-ci et est « la somme de ses propriétés » (dira Lacan), dans une intrication somato-psychique qui fait que si le

⁵ Jan Patocka : *Platon et l'Europe*, page 43.

⁶ Idem, page 56.

souci de l'âme garde toujours un sens, ce ne peut être que sur un mode profondément incarné. Ce souci ne peut pas avoir d'autre but que de mener une existence orientée par le Bien, une *vie bonne* qui fait que le souci éthique prend une signification quasiment moderne (c'est la seconde torsion) : c'est de l'*action* qu'Aristote s'occupe, de l'action effective et de la décision que le sujet prend, de ce qu'il a à faire. Il s'agit de la réalisation de ce que nous avons à faire, de notre « choix délibéré ». De ce fait, et pas seulement dans « L'éthique à Nicomaque », le but du philosophe est de penser aux principes selon lesquels chaque individu peut guider son action. De tels principes ne se trouvent pas, pour Aristote, dans le monde de l'Essence et de l'éternel (l'axe vertical de Platon), mais dans celui de la contingence et de la singularité. Si les principes sont contingents⁷, l'homme est libre.

Quels que soient les prémisses de cette vision des choses chez Platon, c'est bien là le grand tournant d'Aristote. L'Idée, dans son absoluité, son universalité, n'est plus ce qui doit orienter l'homme dans sa décision propre. L'Idée platonicienne est là, de toute éternité. Elle est du déjà là, du « c'est écrit », de l'immuable. Or il s'agit plutôt pour chacun d'inventer le principe de son acte : rien de ceci n'est écrit de tout temps, en attente de son accomplissement. Il s'agit bien plutôt d'écrire ce qui ne l'est pas encore, de faire exister quelque chose qui n'est pas là auparavant.

Qu'Aristote émette ainsi une nouvelle théorie en rupture avec celle de son maître est fait pour nous frapper d'autant plus qu'au moment de marquer la nouveauté de sa pensée, il souligne lui-même que c'est une façon de tuer le père. Et cette coupure, condition de la liberté et de l'invention d'un signifiant nouveau, est elle-même la réitération du geste accompli par Platon, qui au moment de *créer* la philosophie n'hésitait pas à dire : « Maintenant, nous sommes forcés de commettre un meurtre contre Parménide, notre père ! »

Le Bien dont on se préoccupe, en passant de Platon à Aristote, perd lui aussi de sa superbe. Toute connaissance et toute décision est en effet supposée n'avoir qu'un but, pour tout homme : *Euprattein*, qui est tout à la fois « bien faire » et « être heureux ». Il n'y a d'autre fin pour Aristote que le bonheur. Mais aucun homme n'est d'accord avec l'autre, sur ce qu'est le bonheur à atteindre, et chaque homme change au cours de sa vie, sur la définition de son bonheur ! Ainsi donc, loin de tous invariables, les principes de l'action humaine sont-ils foncièrement variables et divergents⁸.

En somme, suscités par la réflexion de Foucault sur « Le courage de la vérité », c'est à une généalogie de celle-ci que nous sommes conduits. De ce fait, c'est le remaniement du terme et de ses usages avec le temps qui nous interpelle, depuis sa divinisation chez Parménide, jusqu'à sa démonétisation actuelle. De son lien avec les Essences éternelles, nous l'avons vu glisser vers la contingence et rencontrer la singularité. Et pourtant, de Socrate à Aristote, le parcours ne faisait que commencer. Mais quelque chose était prompt à s'imposer : l'homme ne quitterait pas sa caverne. Elle était son lieu familier, le vouant à ne jamais atteindre ni le ciel clair de l'Idée pure, ni la chose en soi, dans sa pleine transparence. Quelque chose resterait à jamais, de ce partage, entre le miroitement des formes inaccessibles et l'ombre, toujours prompte à s'étendre.

La vérité que nous vivons, intime et étrangère, cet *en nous plus que nous* s'avère en fin de compte lovée dans une opacité résistante.

⁷ Idem, page 210.

⁸ Idem, page 215.

« Je n'en veux rien savoir » : tel est le nom que Lacan donne à ce qui, dans l'homme, pousse au recouvrement de toute vérité sur lui-même. On ne s'étonnera pas que Nietzsche ait anticipé cela, lui dont Freud disait que chaque phrase lui semblait être une préfiguration des découvertes de la psychanalyse. Nietzsche voit l'origine de cette occultation dans notre vanité, qui nous fait appeler « connaissance » la somme des illusions que nous entretenons sur le monde et sur nous, à force de mensonges, de duperies et de masques⁹. Qui voudrait voir ce qui est tapi hors de la conscience, dit-il, découvrirait « sur quel fond de cruauté, de convoitise, d'inassouvissement et de désir de meurtre l'homme repose ».

D'où pourrait donc venir un désir de savoir, un « instinct de vérité » ?

Foucault se fera l'écho de ces questions troublantes, quand il dira que « ...l'homme contemporain, depuis Nietzsche et Freud, trouve au fond de lui-même le point de contestation de toute vérité¹⁰... »

En fait, pour Nietzsche, l'impossibilité de la vérité tient à la fois au fait que « la chose en soi » ne nous est accessible que par le truchement du langage, et au fait que le dit langage soit de structure inadéquat à la saisie de la réalité : la signification des mots est arbitraire, et de la chose aux mots supposés la dire, s'opèrent une série de sauts métaphoriques. Aussi ne possédons nous jamais que des métaphores des choses et des formes anthropomorphiques. Aussi bien qu'« une rose est une rose », chaque feuille concrète, présente dans la nature, diffère de l'essence de ce qui serait abstraitement « La feuille ». Tout concept dont nous usons est, selon le même principe, le résultat d'une omission : « l'omission de l'élément individuel et réel ». Ainsi, « la nature ne connaît ni formes ni concepts, et donc pas plus de genres, mais seulement un x, qui reste pour nous inaccessible et indéfinissable ».

Chacun de nous, usant du langage et de ses conventions, est poussé dans la voie de notre style grégaire, qui passe pour véridique, puisqu'il nous fait adhérer aux usages partagés. Ainsi, chacun se pense d'autant plus solidaire de la vérité qu'il se soumet aveuglement à « l'instance régulatrice et impérative ». On ne sort pas de la métaphore, donc, et pour Nietzsche il n'est pas de discours possible qui ne soit du semblant. La représentation (*Vorstellung*) et de structure déplacement (*Verstellung*¹¹), et la vérité d'un usage véridique du langage n'est donc rien d'autre que mensonge...

Y a-t-il selon Nietzsche une issue ?

Si oui, elle serait à trouver du côté de ce qu'il appelle « métaphores intuitives » : « Chaque métaphore de l'intuition est individuelle et sans égale ». Ici s'ouvre le champ d'un usage quasi privé et poétique des mots, usage qui est par définition propre à celui qui parle. Autrement dit, nous sommes sur la voie de ce que Lacan appellera la *lalangue*, et qui fait trace non de l'apprentissage de la langue de l'autre par acculturation, mais de « l'invention » individuelle de la parole.

Nietzsche est-il de ce fait le premier relativiste moderne ? Certainement pas ! L'acide qu'il manie est fait pour ronger la croyance de nos « bien entendus », les fallaces du bon sens et le règne de l'opinion, car si la vérité était pour lui le thème principal de son questionnement, elle était, on le voit, éminemment problématique : l'illusion

⁹ Frédéric Nietzsche : *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Verdier.

¹⁰ Michel Foucault : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon 1961, page 195, citation que je tronque ici et sors de son contexte.

¹¹ La chose est encore plus palpable en grec, où « métaphore » veut dire « transport » et est donc, en grec moderne, le mot que l'on lit sur les camions qui sillonnent les routes !

perceptive comme la puissance grégaire du langage partagé concourent à la fausseté foncière de toute connaissance. On n'a donc pas à s'étonner qu'existent des erreurs et des mensonges, mais bien plutôt qu'une vérité puisse être émise !

Nietzsche n'aurait certainement pas dit, après Calderon, que « La vie est un songe ». Sa thèse était plutôt que « le monde est une fable », comme Lacan dira plus tard que le monde est un fantasme. Qu'est-ce que *le monde*, en effet, sinon l'idée que nous nous en faisons, et sa construction ?

Qu'une vérité puisse se dire est en effet chose étonnante et rare : la cure elle-même n'a pour minerai que le bla-bla de nos associations, d'où n'émergent que quelques étincelles de cette vérité par laquelle le dire touche au réel. C'est bien pourquoi Lacan reprendra la métaphore héraclitéenne de la foudre, pour qualifier ces instants de lucidité et de clairvoyance qui ont la structure de l'éclair. Il ne s'agit pas d'ailleurs que d'entrevoir quelque chose du réel : « toucher au réel » fait entendre qu'il s'agit bien plutôt que cette foudre affecte celui-ci. Qu'une vérité de pur semblant ait des effets sur le réel est bien ce qui peut décider que la psychanalyse soit ou non une escroquerie. C'est à ce point vif qu'il faut que nous allions.

Marquons pour le moment ce qu'a de neuf et de décisif le point de vue de Nietzsche dans sa radicalité décapante : c'est à la modernité qu'il s'adresse, en s'en prenant aux penseurs patentés de son temps, qui évoquent aussi bien ceux du nôtre, même revêtus de leurs habits nouveaux. Pour une part, son discours ne fait que raviver le tranchant sans doute émoussé par l'usage, de ce qui chez Aristote et Platon opposait la vérité exigeante à la croyance et à l'opinion (savoir et vérité contre doxa). Rien de neuf, en effet, dans l'affirmation que ce que chacun tient pour vrai à partir du témoignage de ses sens et sur la base de son conditionnement par la tradition, ne relève en fait que du leurre domestiqué et du règne des préjugés. D'où au passage le coup de griffe qu'il adresse au mot de « phénomène », véhiculant bien trop d'ambiguïtés. La diatribe nietzschéenne est aussi pour une bonne part l'écho du combat des Lumières mettant en évidence la relativité des certitudes communes et leur lien avec les convenances.

Mais cette critique de la supposée connaissance est aussi la base moderne d'une mise en cause du scientisme et de l'empire alors naissant de la société technicienne. C'est là sans doute qu'Heidegger et bien d'autres puiseront.

Vérité n'est pas réalité (*Wahrheit* et *Wirklichkeit*), cette réalité dont Lacan fera le « prêt-à-porter de l'imaginaire ».

Envoi

Nous ne sommes pas sortis de l'aporie dans laquelle se déroule notre propos, l'aporie de la vérité, dans son rapport au signifiant d'une part, et d'autre part à ce que Lacan nomme *réel*. Cette question traverse l'enseignement de Lacan et d'une certaine façon l'organise. Elle est indubitablement l'enjeu toujours recommencé de l'expérience analytique.

Reprenons rapidement quelques marques imprimées par Lacan sur ce fil rouge. Le disparate des sources montre en lui-même assez l'insistance et la permanence de ce qui nous préoccupe :

1. La vérité est affaire de signifiant : « ...c'est avec l'apparition du langage qu'émerge la dimension de la vérité¹² », dit-il ; ou bien encore : « ...la vérité, c'est ce qui s'instaure de la chaîne signifiante¹³ ».
2. Mais cette vérité est intrinsèquement menteuse : « Le langage de l'homme, cet instrument de son mensonge, est traversé de part en part par le problème de sa vérité¹⁴ », « car l'homme qui, dans l'acte de parole, brise avec son semblable le pain de la vérité, partage le mensonge¹⁵ ».
3. Ce mensonge n'est pas accidentel mais de structure, au sens où il fait signe de la limite du dire de cette vérité, ou pour le dire autrement, de la possibilité du dire à toucher la vérité comme de la possibilité de la vérité à être dite : « pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel¹⁶ ».
4. D'où se déduit enfin que le réel, au-delà de la vérité comme de la supposée réalité, est ce qui échappe à la possibilité de dire, alors même que cette limite, ce confins, donne à la vérité qui n'est que de semblant, son assise et sa valence : « *La vérité tient au réel* ». C'est la formule de l'aporie !

Ainsi, pouvons-nous confirmer notre thèse : l'expérience analytique est traversée de part en part par la question de la vérité. Pour être plus précis et prendre acte de ce que notre parcours nous a appris, nous pouvons dire que l'analyse convoque la vérité dans son lien à ce qu'il ya de plus voilé et de plus fondamental pour le parlêtre : son rapport à la jouissance, qui est le réel du vivant.

Rien d'étonnant alors que cette question soit à nouveau le fil des leçons du cours de Jacques-Alain Miller de 2009. Il y a sans doute bien d'autres axes de lecture, mais celui-ci structure en tout cas la lecture que j'en fais. Témoin ce 18 mars où Jacques-Alain Miller énonce à l'emporte-pièce qu'il n'y a « pas de vérité de la jouissance¹⁷ ». C'est dire de la façon la plus décisive que jouissance et vérité appartiennent à deux registres radicalement hétérogènes. D'où la question que JAM formule alors, et dont on peut soutenir qu'elle est cruciale pour la psychanalyse : « En quoi et comment la vérité peut-elle être cause d'effets sur la jouissance ? » N'est-ce pas là l'enjeu aussi bien épistémologique qu'éthique que pose la conduite de chaque cure ?

La conférence¹⁸ faite par Lacan à Nice en 1974 montre que telle était alors sa préoccupation, au moment de son séminaire R,S,I. C'est dire que l'intérêt qu'avait pour lui l'introduction de sa topologie avait un lien direct avec l'aporie de la vérité. Il dit à Nice qu'il s'agit bien de savoir comment on peut compter accéder au réel des choses, à travers leur apparence, et quelle chance peuvent avoir les mots d'agir sur la jouissance. « Dans la pratique analytique, dit-il, (...) on s'aperçoit qu'il y a des mots qui portent et d'autres pas. C'est ce qu'on appelle l'interprétation. »

Interpréter quoique ce soit confronte celui qui prend la responsabilité d'analyser à l'énigme de savoir en quoi et comment la parole peut avoir effet sur le réel. Lacan dit avoir mis sa communauté analytique au travail de cette question : « comment il

¹² Lacan J. : « L'instance de la Lettre dans l'inconscient », *Écrits*, page 524.

¹³ Lacan J. : « Du sujet enfin en question », *Écrits*, page 235.

¹⁴ Lacan J. : « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, page 166.

¹⁵ Lacan J. : « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, page 379.

¹⁶ Lacan J. : « Télévision », *Autres écrits*, page

¹⁷ Miller J.-A. : cours du 18 mars 2009, « L'orientation lacanienne ». Inédit. Téléchargeable sur le site de l'ECF.

¹⁸ Lacan J. : « Le phénomène lacanien », *Cahiers cliniques de Nice* N°1, juin 1998.

pouvait bien se faire qu'ils opèrent avec des mots », puisque « le mot sert également à la vérité et au mensonge ».

Si la règle fondamentale libère l'analysant de toute référence aussi bien au vrai qu'au faux, c'est bien à travers le blabla qui en résulte que l'interprétation analytique va viser le symptôme, alors que celui-ci est « un effet qui se situe dans le champ du réel¹⁹ ». L'interprétation a pour cible ce qui fait du symptôme un effet du savoir inconscient du sujet. Mais « comment se fait-il que l'on puisse (...) rattacher un symptôme à quelque chose de précis dans l'inconscient, c'est-à-dire un savoir ? »

Ni le « sens » ni la vérité ne semblent ici concernés, au point que Lacan peut dire alors « je ne suis pas sûr que le dire qui opère ait toujours un sens ».

Voilà posées les coordonnées du problème :

1. Vérité et jouissance sont disjointes.
2. La parole qui peut opérer sur cet effet dans le réel que la psychanalyse définit comme symptôme ne peut escompter sur le sens...
3. ...mais plutôt sur le rapport indirect que le symptôme entretient avec le savoir inscrit dans l'inconscient.
4. Si donc un lien existe entre vérité et jouissance, malgré leur hétérogénéité, c'est par le biais du fantasme, où ces deux registres s'articulent²⁰.

Ainsi, la transmutation de la vérité par l'expérience analytique ne se fait pas en pure perte. Elle est comparable à la démonétisation des idéaux qui lui est corollaire. Dans les deux cas, ce qui se perd se récupère à un autre niveau, par le biais de la promotion du réel.

Réduire la vérité, que l'analysant espère de sa cure, au dévoilement de son fantasme inconscient auquel s'appareille son symptôme, c'est lui donner accès au montage par lequel son rapport aux autres et au monde satisfait de surcroît sa jouissance.

C'est aussi lui donner par ce biais chance de modifier ce lien.

Philippe De Georges

¹⁹ Ce que Lacan dit à Nice consonne parfaitement avec ce que nous lisons page 235 des *Écrits* (« Du sujet enfin en question ») : « Le symptôme ne s'interprète que dans l'ordre du signifiant (...) C'est dans cette articulation que réside la vérité du symptôme (...) En fait, il *est* vérité ».

²⁰ Miller J.A. : idem