

# Topologie, religion, psychanalyse

---

**Marie-Jean SAURET**

Nul doute que le couple « psychanalyse, religion » n'apparaisse comme une question de cours classique, annonçant l'une des contributions majeures de l'anthropologie psychanalytique. Pourtant, n'est-ce pas au prix d'un quiproquo ? D'une part, les interventions de Freud relatives à la religion sont dictées par les leçons de la cure ; d'autre part, la psychanalyse s'est imposée, certes, comme une interlocutrice que l'anthropologie prend en compte avec avantage, mais précisément à partir de la promotion d'une théorie du singulier qui objecte à toute théorie générale de l'homme. C'est armé de ce constat qu'il convient de tenter d'apprécier la signification pour la psychanalyse de la place importante que Jacques Lacan accorde à la question religieuse dans les séminaires où il met au point sa topologie nodale de la structure : confirmation, révision, abandon, mutation de l'analyse freudienne ?

Le « sujet » auquel se coltine la psychanalyse est le sujet de la parole : le seul des objets de la science à continuer à parler après les Lumières. En un sens, Freud n'a eu qu'à se taire pour l'entendre et le localiser. Jusque-là, la voix du sujet se mêlait à celle des éléments physiques qu'il interrogeait et dont il croyait saisir la réponse. Sans doute ce sujet était-il déjà confronté à l'énigme de ce qu'il est, mais il trouvait dans les ontologies qu'il fabriquait la représentation du monde dans laquelle se nicher. Cet Autre « ontologique » fournissait aux humains – et articulait – les éléments de la structure nécessaires à leur fonctionnement psychique « hétéronome ». Il faut croire que la soumission à cet Autre n'a pas empêché l'humain de s'émanciper puisque non seulement il a témoigné au cours de l'histoire de ses capacités de création, mais il a développé une rationalité, la science, qui est venue disqualifier la prétention des ontologies à l'universalité. Cette disqualification consacre l'avènement de la crise de la modernité inaugurée par les Lumières.

Désormais, l'homme est divisé entre ce qu'il est comme sujet de la science – qui fournit les moyens de décrire et d'expliquer le fonctionnement du monde – et ce qu'il est comme sujet du sens – en panne d'ontologie, en quelque sorte. Pourtant, la

question du sens du monde et de la présence de l'homme continue de se poser. Une nouvelle économie psychique, plus autonome, naît du fait que les hommes intériorisent la solution ontologique et la rabattent sur la figure d'autorité qu'ils ont sous la main : le père. Les dieux quittent le ciel pour l'inconscient. Telle est la névrose, religion privée, construite dans le dialogue singulier du sujet avec l'Autre, que Freud va dénicher grâce au dispositif qu'il invente précisément pour accueillir la parole de l'analysant.

### L'analyse freudienne

Freud s'inscrit d'abord dans le champ de la clinique médicale scientifique permise par Descartes. Mais il est aussi l'héritier indirect des questions que les hommes adressaient aux dieux. Avec la suggestion (d'abord sous hypnose), les psychiatres s'emparent du pouvoir chamanique, celui lié à l'efficacité symbolique que les dieux n'ont jamais totalement exercé avant même que de désertier le panthéon. Freud rompt une première fois avec cet héritage lorsqu'il abandonne l'hypnose puis la suggestion pour respecter la résistance du malade. D'autant que si le symptôme réapparaissait, c'était sans doute qu'il remplissait pour le sujet une fonction que la médecine était incapable de prendre en charge.

Freud doit alors constater l'incapacité du névrosé à répondre à la question de ce qu'il est. Mais, en même temps, il enregistre l'organisation d'une solution à cette énigme autour du « complexe nucléaire des névroses », le fameux complexe d'Œdipe. Ce complexe est solidaire d'un autre, dit « de castration », grâce auquel le sujet symbolise le manque littéralement constitutif de son désir et dont il attribue la responsabilité au père. Mais voilà : en quoi la référence au père est-elle une réponse, et, d'ailleurs, d'où viennent cette figure et ce nom de père ? Cette interrogation pousse Freud à diverses spéculations, dont *Totem et tabou*. Dans cet ouvrage, il cherche à articuler mythiquement l'origine de l'humanité (sa sortie d'une niche écologique pour un habitat langagier) à l'invention de la fonction paternelle. Le complexe d'Œdipe devient, dans cette perspective, la répétition de la crise que l'humanité a traversée pour s'humaniser. À ceci près que l'on ne devient pas humain parce que l'on naît d'humains – condition nécessaire certes, mais pas suffisante : l'enfant s'humanise parce qu'il prend sur lui les fondements de l'humanité, parce qu'il réitère le pas fait par ses prédécesseurs qui lui en ont légué les conditions.

Il y a donc dans ce pas une émancipation qui réduit l'homme à ses seules forces. La tentation est grande de revenir alors – notamment devant les dangers naturels – vers les ontologies qui proposent de compenser cet abandon par l'adoption d'une figure tutélaire. C'est dans ce contexte que Freud situe la religion comme l'un des moyens dont dispose l'humanité pour supporter le poids trop lourd de la vie – à

côté des sédatifs <sup>1</sup>. Mais le désir, le manque incurable, la culpabilité et l'angoisse associées à la construction du père – en un mot la dénaturation de l'homme – débouchent sur l'inéluctable « malaise dans la civilisation » : la substitution de la culture (et donc de la religion) à la force brute laisse un reste irréductible, le réel pulsionnel qui exige satisfaction...

L'intérêt de la religion est triple : elle prend en charge le complexe d'Œdipe, elle apporte un appui à la créature abandonnée, elle organise la vie collective en proposant une issue à l'inconciliable pulsion. Freud trouvera de façon précise dans l'Église l'un des paradigmes de la construction et du fonctionnement du social : la communauté se constitue grâce à l'identification de chacun de ses membres à un trait du *leader* et grâce au partage du même objet d'amour. Il s'est d'ailleurs aperçu que tous les sujets n'avaient pas le même rapport à la religion : chez les uns, la dimension de croyance (de semblant) est évidente (l'objet de la croyance pourrait ne pas exister), à l'instar de sa propre position à l'endroit de son mythe scientifique ; chez d'autres (cf. le paranoïaque président Schreber), la certitude d'avoir raison ne laisse aucune place au doute : *Unglauben* <sup>2</sup>.

La religion marque un *refoulement* du père, à la différence sans doute de l'animisme (s'il existe) ou du chamanisme. C'est pourquoi, corrigeant Freud sur ce point, Lacan situe l'apparition du complexe d'Œdipe non pas à l'orée de l'humanité mais avec le surgissement de l'histoire – dans la forme patriarcale de l'institution familiale : pas seulement parce que ce type de famille propose le modèle identificatoire paternel nécessaire, mais parce que l'Œdipe suppose la capacité d'acte du sujet, la responsabilité de sa position, capacité et responsabilité difficilement pensables dans une conception de l'humain strictement hétéronome (l'individu comme élément d'une organisation symbolique intangible). C'est aussi pourquoi Lacan ose dire que la religion est vraie : rien ne peut faire que les êtres sexués parlants tiennent ensemble ; ce non-rapport vient s'inscrire dans le langage. Dieu est ce que les humains supposent manquer au langage pour que le rapport devienne possible, ce qu'ils inventent pour quand même tenir ensemble : il est donc le supposé refoulement – il « comporte l'ensemble des effets de langage, y compris les effets psychanalytiques, ce qui n'est pas peu dire <sup>3</sup> ».

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929-1930, Paris, PUF, 1971. Sur ce point, Freud est en accord seulement avec la première partie de la fameuse remarque de Marx : « La misère *religieuse* est, d'une part, l'*expression* de la misère réelle, et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'*opium* du peuple » (souligné par moi. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844)*, Paris, éditions Allia, 1998).

2. Curieusement, Lacan traduit le terme par « indifférence » chez Ferenczi (« Variantes de la cure type », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 341). Je renvoie sur ce point au travail de Nicolas Guérin, « Au-delà de la logique divine », *Psychanalyse*, Toulouse, érès, 2005, n° 3, p. 5-17.

3. Jacques Lacan, « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 2, leçon du 17 décembre 1964, p. 103 et p. 38 de la version ALLI.

La religion porte la marque de l'impossible rapport entre les sexes. L'anthropologie moderne confirme ce diagnostic, laquelle note que « la sexualité humaine est fondamentalement *a-sociale* ». Il ne suffit pas de se reproduire pour vivre comme humain : il convient de produire de la société pour vivre. Il faut plus qu'une femme et un homme pour fabriquer un enfant au sens humain du terme. Les individus et les groupes trouvent une identité sociale et globale dans les rapports politico-religieux au sein desquels ils se trouvent placés et qu'ils doivent donc maintenir, transformer et transmettre. L'asocialité du sexuel porte sa marque aux différents niveaux de la vie sociale, dont elle nécessite du même coup le renouvellement <sup>4</sup>.

C'est que la religion enregistre l'impossibilité du rapport entre les sexes en même temps qu'elle en autorise un traitement : son panthéon contient toujours un dieu Janus présentant une face « séparation » et une face « aliénation ». Le christianisme l'illustre avec son côté « exclusion du paradis terrestre, mort du Christ et tombeau vide » (séparation) et son côté « résurrection, promesse divine et parousie » (aliénation). C'est d'ailleurs ce qui fait le « véritable catholique » inanalysable : pas seulement parce qu'il s'abandonne *a priori* à l'ontologie divine, mais parce qu'il dispose de la solution avant de (pouvoir) savoir la question qu'elle traite – *il ne peut pas se passer du père dont il se sert*, nous y reviendrons.

Dans ces conditions, l'hypnose – que Freud situe au principe de la foule ecclésiastique – perpétue en toute ignorance la tradition chamanique. La psychanalyse récupère une part de la suggestion avec le transfert adressé au sujet supposé savoir, jusque-là confisqué par Dieu. Avec, en plus, la promotion de l'Œdipe, elle assume l'héritage religieux : littéralement, Freud entérine le sauvetage névrotique du père et lui apporte un soutien inespéré.

La clinique freudienne du petit Hans confirme cette lecture. Son père et Hans lui-même envoyaient régulièrement à Freud des observations qui témoignaient de la névrose de l'enfant. Jusqu'au jour où Hans rencontre Freud. Celui-ci lui interprète la raison de sa névrose dans les termes du complexe d'Œdipe : il avait prévenu ses parents bien avant sa naissance qu'ils auraient un petit garçon « qui aimerait tellement sa mère qu'il serait par suite forcé d'avoir peur de son père ». Il s'agit de la première fois où, dans l'histoire, l'Œdipe, inédit jusque-là, est énoncé à quelqu'un *pour cerner l'ensemble des dits de sa cure*. Quel est donc le sujet de cette énonciation (« supposé refoulement ») que ni Hans et ni parents ne sauraient savoir, et pas même

---

4. Cf. Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2007. Lacan a fait sien ce schéma dès le séminaire sur le transfert, expliquant que la société marchant au refoulement fabrique des névrosés qui subliment en inventant la culture ; celle-ci consiste à contourner les exigences du refoulement et donc à susciter de nouvelles perversions qui exigent une nouvelle « répression » sociale...

Freud qui habite le même monde langagier exploré par l'enfant ? Hans l'identifie aussitôt : « Le professeur parle-t-il avec le bon Dieu, pour qu'il puisse savoir tout cela à l'avance <sup>5</sup> ? » Dieu est ici le nom du réel qui ex-siste à l'ensemble des dits – levée du refoulement... Un peu comme si, dénonçant le rôle de la figure paternelle, Dieu reprenait la fonction d'autorité – mais marqué par l'expérience : Hans ne manquera pas de faire remarquer que le professeur a tout faux, puisque c'est le père que lui, l'enfant, aime, témoignant du gain de savoir permis par l'interprétation en inventant le complexe d'Œdipe inversé plusieurs années avant Freud !

Dans cette optique, une cure consiste déjà chez Freud moins à guérir du symptôme qu'à en restaurer l'efficacité : celle qui permet au sujet d'y trouver un appui pour sa singularité contre la suggestion de l'Autre. On comprend pourtant que l'analyse freudienne puisse buter sur le roc de la castration : pour s'être débarrassé de l'Autre le sujet n'en demeure pas moins aux prises avec la dimension incurable du manque qui le constitue. Sauf que le *Penisneid* et la *protestation virile* de la fin sont plutôt à prendre comme un symptôme que comme une demande – du fait de la liquidation de la croyance en un Autre susceptible d'assurer diversement le sujet (selon l'option choisie : féminine ou masculine) de sa complétude.

### L'analyse lacanienne

La rencontre, grâce à Jacques Aubert, de James Joyce et de son œuvre conduit Lacan à revisiter le complexe d'Œdipe et à interroger de nouveau et à nouveaux frais la dette du sujet plus que de la psychanalyse à l'endroit de la religion.

Joyce le confirme, la religion relaye le symbolique, voire le redouble à l'instar du symptôme <sup>6</sup>, et fournit au sujet les données anthropologiques nécessaires à la reproduction de l'humain. La religion ne dispense pas le sujet du symptôme. En effet, l'écrivain trouve dans la religion de quoi le soutenir et « l'armature de sa pensée <sup>7</sup> ». Le cadre théologique demeure lié à l'étoffe de ce que Joyce raconte dans *Ulysse* <sup>8</sup>, au point que jusqu'au bout, et bien qu'il dise avoir perdu la foi, il reculera « à rejeter tout cet énorme appareil qui reste quand même son support <sup>9</sup> ». En ce sens, l'inconscient collectif jungien est également un symptôme <sup>10</sup>. L'inconscient collectif existe comme

5. S. Freud, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) » (1909), dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 120.

6. « C'est en tant que le discours du maître règne, que le S2 se divise. La division dont il s'agit est celle du symbole et du symptôme » (J. Lacan, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, leçon du 18 novembre 1975, p. 23). Nous éclairerons ce point plus loin.

7. J. Lacan, *Le sinthome*, op. cit., leçon du 10 février 1976, p. 79.

8. *Ibid.*, leçon du 11 mai 1976, p. 147.

9. *Ibid.*, leçon du 10 février 1976, p. 79.

10. *Ibid.*, leçon du 16 mars 1976, p. 125.

discours théologique ou religieux – ce qui va sans doute de pair avec l’affirmation de sa non-existence : chacun, en effet, est contraint de s’appropriier le discours de l’Autre (religion comprise) et de réinventer la langue qu’il parle. Il est contraint du coup à particulariser l’inconscient. L’inconscient collectif ex-siste aux inconscients particuliers. Soulignons que Lacan use du terme « particulier » là où nous attendrons, après lui, « singulier <sup>11</sup> » : sans doute cette opposition reprend-elle celle de la logique aristotélicienne, entre universelle et particulière.

D’où la confirmation de la thèse majeure ici : *toute solution par le père est dans son fond une solution religieuse puisqu’il y va d’un nouage des dimensions constitutives du sujet par l’Autre* <sup>12</sup>. Ces dimensions sont celles du symbolique (le langage), de l’imaginaire (le corps, le sens), du réel (la jouissance). De ce point de vue, il existe bien une équivalence, déjà notée par Freud, entre religion et névrose obsessionnelle <sup>13</sup>.

Cette thèse n’est cependant pas le dernier mot permis par l’avancée topologique de Lacan, ce que je me propose de montrer en repérant, dans la démarche de Lacan, quatre temps nécessaires au raisonnement quoique de poids inégal.

*Premier temps : l’alternative nouage névrotique à quatre ou nouage psychanalytique à trois*

Lacan identifie donc l’Œdipe et la réalité psychique à ce qui vient nouer à quatre les trois dimensions constitutives du sujet, réel, symbolique et imaginaire <sup>14</sup>. Son premier mouvement est d’opposer aussitôt à la solution religieuse la psychanalyse comme nouage borroméen à trois. Dans cette tentative, le Nom-du-Père est tour à tour identifié au nœud, au nom de chacune des instances (réel, symbolique ou imaginaire), ou encore à une suppléance <sup>15</sup> : cette diversité d’identification donne l’impression que Lacan cherche, en tâtonnant, à mettre le Nom-du-Père au bon endroit. Il a déjà rapproché, par le passé, le Nom-du-Père et le phallus en tant que nom – sauf que là où

11. *Ibid.*, leçon du 13 avril 1976, p. 133.

12. Cf. J. Lacan, déjà dans « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 4, p. 99.

13. Lacan l’affirme déjà dans *Le séminaire XXI, Les non-dupes errent*, leçon du 11 décembre 1973 (inédit) : « Pour fixer les choses, qu’on appelle des idées, n’est-ce pas ! et qui ne sont pas du tout des idées, pour fixer les choses là où elles méritent d’être fixées, c’est-à-dire dans la logique, Freud ne croit pas en Dieu. Parce qu’il opère dans sa ligne à lui comme en témoigne la poudre qu’il nous jette aux yeux pour nous en-moiser. L’en-moisement peut être aussi bien l’en-moisement dont je parlais tout à l’heure. Non seulement il perpétue la religion mais il la consacre comme névrose idéale. C’est bien ce qu’il en dit d’ailleurs en la rattachant à la névrose obsessionnelle qui est la névrose idéale, qui mérite d’être appelée “idéale” à proprement parler. Et il ne peut pas faire autrement parce que c’est impossible, c’est-à-dire qu’il est dupe, lui, de la bonne façon, celle qui n’erre pas. C’est pas comme moi ! » Cf. aussi « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 2, leçon du 17 décembre 1974, p. 103-104 et p. 38 de la version ALL.

14. J. Lacan, « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 4, p. 99.

15. J. Lacan, « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 5, p. 17, 21.

quelqu'un est susceptible de se lever à l'appel du premier, le second demeure muet <sup>16</sup>. Imaginaire, symbolique et réel sont alors des noms propres à partir desquels respectivement peut s'ordonner le nœud.

*Second temps : l'alternative nouage par l'Autre ou nouage par le sinthome, interne à la religion, est défaite par la psychanalyse*

Lacan se rend compte ensuite qu'il est impossible de distinguer chacune des trois dimensions constitutives du sujet dans le nœud à trois ronds, ou plutôt que la distinction est arbitraire : d'où vient la couleur, et qui donne l'orientation qui différencie à l'occasion deux nœuds « bo » à trois ? Ainsi, il est possible d'effectuer sur une corde un nœud (déjà existant à la corde comme réel) tel qu'il distingue trois boucles susceptibles de donner consistance aux trois instances, et de décider arbitrairement laquelle est I, laquelle est S, laquelle est R : dès lors, quand Lacan parle de nœud à trois, il convient de veiller à ne pas confondre ce nœud (de trèfle par exemple) sur une seule corde (rond ou droite infinie) avec le nœud borroméen constitué de trois ronds différents (chacun à trois dimensions de fait). Cette conception explique l'insistance de Lacan sur le fait que le nœud borroméen est non pas un nœud mais une chaîne de nœuds, chacun marqué par SIR : le nœud de trèfle et d'autres nœuds simples sur une seule corde échouent à distinguer de façon non arbitraire S, R et I sur un seul brin <sup>17</sup>. D'où la nécessité d'un quatrième « qui soit du sujet » (quatrième rond dans un nœud borroméen ou quatrième élément hétérogène dans un nœud à trois sur une corde) : le *sinthome*.

À cette étape, Lacan formalise la religion comme ce qui vient nouer les dimensions du sujet dans l'ordre RSI. Nous sommes tentés de voir une contradiction entre le nouage par la religion et le nouage « qui soit du sujet ». La contradiction n'est pas immédiate et en tout cas pas forcément là où nous le croyons, car la religion requiert bel et bien le consentement du sujet, sa croyance (un transfert). La thèse rend compte de la façon dont la religion « au père » à la fois fait tenir le sujet qui y adhère, lui confère une identité qui recouvre (refoule ?) sa singularité et lui fournit une identité collective en exploitant la possibilité de nomination introduite par la fonction paternelle.

Le nouage par la religion n'est donc pas n'importe lequel – il fixe l'ordre RSI. La religion réalise le symbolique de l'imaginaire : la religion accueille le réel (R) de la singularité du sujet grâce aux constantes anthropologiques, l'ordre symbolique (S)

16. Cf. le commentaire d'une phrase du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (inédit, leçon du 9 juin 1971), dans l'article « Phallus et fonction phallique chez Lacan » de ce numéro de *Psychanalyse*.

17. J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçons du 9 décembre 1975, p. 42, du 16 décembre 1975, p. 45, 51, 56, du 13 janvier 1976, p. 73, du 10 février 1976, p. 87-88, du 9 mars 1976, p. 108.

qu'elle narre mythiquement (I)<sup>18</sup>. La religion occupe la position du sinthome – à ceci près qu'il s'agit d'un sinthome fourni par l'Autre. Lacan éclaire cette attribution en équivoquant sur le *sinthome madaquin* de Joyce<sup>19</sup>. Ainsi, le sujet joue néanmoins sa partie et échappe à cette aliénation *grâce à l'hérésie* (RSI), qui remet au premier plan l'autre face de la religion – la vérité qui touche à l'objection faite à l'Autre par le sinthome. Il est donc possible d'être hérétique de la bonne façon – « celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire d'en user jusqu'à atteindre son réel, au bout de quoi il n'a plus soif<sup>20</sup> ». *A contrario*, la religion est un symptôme – non un sinthome – qui s'oppose à l'hérésie quand aucun artifice ne déjoue la vérité qui s'en impose<sup>21</sup> : sans doute cette remarque éclaire-t-elle la distinction entre les religions traditionnelles (qui incluent le sinthome) et les nouvelles formes religieuses (réduites au symptôme, comme les intégrismes, les sectes postscientifiques, le New Age, le Design Intelligent, etc.). C'est en ce sens que Lacan maintient que le complexe d'Œdipe demeure un symptôme. La structure ne tient que lorsque le Nom-du-Père est aussi le Père du Nom – mais, précise-t-il, « ce qui ne rend pas moins nécessaire le symptôme<sup>22</sup> ». Cette précision ne suffit-elle pas à distinguer deux états du symptôme : l'Œdipe (le nouage par le père) et, ici, le sinthome ?

Lacan est formel. Pour lui, « quelque chose » du sujet n'est supporté par le nœud qu'à la condition du nouage par un quatrième, de sorte que le sinthome est attendu dans tous les cas (recouvert ou pas par le symptôme<sup>23</sup>). Il précise que c'est toujours de trois supports « subjectifs, c'est-à-dire personnels, qu'un quatrième prendra appui » – le sinthome.

Au fond, il conviendrait de différencier d'un côté nouage à trois directement fourni par l'Autre et dans lequel l'Autre et le sujet se trouvent confondus (nouage chamanique, paranoïaque) ou nouage à quatre par le symptôme (l'Œdipe ou la religion) et de l'autre côté nouage par un quatrième – sinthome. Cette conception oppose bien la solution par l'Autre (de la religion) à la solution par le sinthome – sauf que le sinthome peut être extrait de la religion par les moyens de l'hérésie ou de l'artisanat. Cette conception oppose encore les instances dont se supporte le sujet (symbolique, réel et imaginaire) et « le » quatrième qui s'appuie sur elles pour les nouer, et elle fait, au niveau de ce quatrième, une différence entre l'Autre et le sinthome<sup>24</sup>. Il faut que soit marquée une différence absolue d'un rond à l'autre, différence commune aux

18. « [...] c'est bien ce qui fait que la religion n'est pas près de finir », conclut Lacan au même endroit (déjà dans *Le séminaire XX, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 13 novembre 1973).

19. J. Lacan, *Le sinthome*, op. cit., leçon du 18 novembre 1975, p. 14.

20. *Ibid.*, p. 15.

21. *Ibid.*, p. 22.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, leçon du 16 décembre 1975, p. 50.

24. *Ibid.*, p. 52.

trois, pour que puisse apparaître « la distinction de deux structures de nœud borroméen » (SIR, noué par la religion ou le père ; RSI, noué par le sinthome). C'est là, à mon sens, *l'une des thèses essentielles concernant notre propos : l'opposition entre nouage par l'Autre et nouage par le sinthome est interne à la religion.*

D'où la conception de la cure que Lacan réaffirme à la fin du *Sinthome*<sup>25</sup> : « L'hypothèse de l'inconscient, Freud le souligne, ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir<sup>26</sup>. » S'en servir, dans cette logique, revient à extraire de la solution religieuse adoptée par le sujet le sinthome alors chargé de nouer à la place du père (et marquée par lui). *La psychanalyse vise le nouage par le sinthome.*

Lacan est donc justifié d'affirmer, à la même époque<sup>27</sup> : « La religion, c'est un symptôme. » On notera seulement qu'il pose cette affirmation après avoir avancé qu'« un symptôme, c'est curable », ce qui n'est pas le cas du sinthome, et avant de noter que Dieu est tout à fait compatible avec l'athéisme : les athées « croient suffisamment en Dieu pour croire que Dieu n'y est pour rien quand ils sont malades. L'athéisme, c'est la maladie de la croyance en Dieu, croyance que Dieu n'intervient pas dans le monde. Dieu intervient tout le temps, par exemple sous la forme d'une femme ». Au fond, l'athée est le seul à profiter névrotiquement de la religion, amené à se contredire selon qu'il prend appui sur le sinthome ou sur le symptôme. D'où la question sur laquelle enchaîne Lacan : « Peut-être l'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ » – parce qu'il aurait substitué un sinthome au symptôme « paternel » qu'est la religion.

Comment interroger le nœud de façon à être sûr qu'il s'agisse d'un sujet (puisque, rappelons-le, ce dernier n'est que supposé) ? Pour répondre à cette question, Lacan évoque de nouveau le cas où symbolique, imaginaire et réel, mis en continuité sur un seul brin, sont impossibles à distinguer malgré le nouage qui isole trois boucles. La question est logique, puisque ce nœud de trèfle identifié à la paranoïa ne fournit pas au sujet le support du sinthome. Un nœud borroméen étant constitué par le nouage de trois nœuds à trois, la remarque suivante est topologiquement tout à fait compréhensible : trois ronds paranoïaques peuvent être noués par un quatrième (s'ils se sont « conservés libres ») et, à condition du nouage borroméen, ce quatrième (également S, R et I) sera nécessairement sinthome et névrotique (symptomatique),

25. *Ibid.*, leçon du 13 avril 1976, p. 136.

26. *Ibid.*

27. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. Yale University, Kanzer, 24 novembre 1975. Entretiens avec des étudiants. Réponses à leurs questions », *Scilicet*, Paris, Seuil, 1976, n° 6-7, p. 32.

répartissant les nominations entre les ronds qu'il lie <sup>28</sup>. Ce trait ne rend-il pas compte de la pente du paranoïaque à « faire religion », à entrer en maître dans le discours, à chercher abri dans les groupes religieux ? N'est-ce pas une (autre) invitation précise, quoique peu exploitée, à la reprise de la théorie du lien social (et précisément en ce qui concerne la relation du paranoïaque et du discours) à partir de la topologie ? C'est en même temps la suggestion d'une sortie possible de certaines formes paranoïaques de la religion pour une autre modalité de « vivre ensemble ». Sauf que, en principe, dans une « secte » gouvernée par un paranoïaque, celui qui noue l'ensemble s'efforce de demeurer paranoïaque, si je puis dire. Ce pousse au nouage éclairé à sa façon la « servitude volontaire » de ceux qui s'en remettent à un « quatrième » religieux ou paranoïaque : une telle indication est-elle politiquement exploitable ?

*Troisième temps : l'alternative perversion ratée (névrose, religion)  
ou père-version (psychanalyse...)*

Réel, symbolique et imaginaire sont à prendre, nous le savons maintenant, comme des caractéristiques qui affectent chaque rond. Les trois dimensions sont donc notables par (et sur) *un seul et même* cercle ou une seule et même droite infinie : l'imaginaire est rapporté à la consistance de la corde, le symbolique au seul vrai trou cerné par la corde en cercle <sup>29</sup>, le réel à l'ex-sistence (ce qui existe et à l'imaginaire et au symbolique), hors du cercle, impossible, ou qui relèverait du coincement, soit d'un nœud <sup>30</sup>. Lacan précisera : « Le réel, il est bien entendu que ce ne peut pas être un seul de ces ronds de ficelle. C'est de la façon de les présenter dans leur nœud de chaîne qui à elle tout entière fait le réel du nœud <sup>31</sup>. » De sorte que le réel reçoit le même privilège que le sujet dans le schéma de la structure où ce dernier désigne un point de la structure qui pourtant est la sienne (cf. les schémas L, R ou I dans les *Écrits*). Ici, le réel est en quelque sorte dédoublé entre le nœud lui-même et le rond qui le localise comme distinct des deux autres instances.

Le symbolique est caractérisé par le trou. Ce trou est celui du refoulement originnaire en tant qu'il n'est jamais annulé. Il n'y a donc rien d'abusif à désigner également ce trou par le terme d'inconscient, qui justifie en même temps la dimension d'instance – Lacan a inscrit auparavant l'inconscient dans le rond du symbolique *ouvert* <sup>32</sup>. Il me semble que c'est le refoulement originnaire qui justifie Freud à distinguer deux inconscients – celui des psychologues, équivalent à son préconscient, et

28. J. Lacan, *Le sinthome*, op. cit., leçon du 16 décembre 1975, p. 53-54.

29. *Ibid.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 36.

30. *Ibid.*, et leçon du 13 janvier 1976, p. 65.

31. *Ibid.*, leçon du 9 mars 1976, p. 107.

32. Il est vrai qu'il avait écrit l'inconscient dans le rond du symbolique ouvert (« R.S.I. », *Ornicar?*, n° 2, leçon du 17 décembre 1974, p. 99).

celui de la psychanalyse, jamais remémoré<sup>33</sup> : cet impossible à remémorer qui touche à « l'ombilic du rêve » précise ici ce qui fait le réel de l'inconscient, ce qui lui ex-siste. Lacan désigne lui-même le trou du symbolique par les termes d'*Urverdrängung*, refoulement jamais annulé, « inviolable<sup>34</sup> ». Nous savons également que ce trou est celui du savoir qui manque au rapport sexuel pour qu'il existe, celui où vient Dieu.

Cette référence à l'inconscient est une autre occasion à saisir pour relever la proximité entre les questions traitées respectivement par la théorie du lien *social* et la topologie. On se souvient du rapprochement effectué par Lacan entre l'inconscient et le discours du maître<sup>35</sup>. Le S1 ne faisant que le représenter, le sujet appelle le S2 supposer lui restituer le réel de « son » être raté par le premier signifiant – fût-ce en « en » appelant à Dieu (le sujet supposé savoir qui habite le défaut du savoir). Or, d'une part le S2 est incapable d'une telle restitution (la convocation de Dieu en est une preuve supplémentaire paradoxale) : le S2 demeure de l'ordre du symbolique, marqué du trou inhérent au fait de rater le réel de n'être toujours que représenté, savoir creusé de ce *défait* (de savoir) où nous identifions l'inconscient. D'autre part, « du » savoir se constitue bien avec le S2 – creusé de ce trou. Enfin, petit *a* permet d'écrire ce qui du sujet ne s'attrape pas par le signifiant. Or Lacan précise ici que le S2 ne peut pas être fabriqué à partir de n'importe quoi. Il faut que, « non plein », il fasse une place à ce qui est susceptible d'y advenir. C'est logiquement dans le symptôme, soit ce qui soutient l'ex-sistence du sujet, ce qui en constitue le « radical de la singularité<sup>36</sup> », l'objection au général, que le S2 « prend du symbolique son support ».

Du coup, topologiquement, le S2 se divise entre symbole et symptôme, division qui se reflète dans celle du sujet<sup>37</sup>. Lacan semble ici englober sous le même terme le symptôme et le sinthome, comme si, dans l'écriture que nous connaissons de la division du S2 (S1 → S2), le S1 était *déjà et d'emblée* identification au symptôme dont il s'agira de dégager le sinthome. Cette division topologique sépare radicalement le symbole et le symptôme. Si chacun est figuré d'un rond, ils n'ont pas de lien entre eux : ils sont séparés par un faux trou (non bordé, non coincé). Il n'empêche qu'ils ont

33. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1901), Paris, PUF, 1971, p. 521-522.

34. J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 41. À noter que la droite infinie (DI) demeure « la meilleure illustration du trou, meilleure que le cercle. [...] La droite infinie [...] a pour vertu d'avoir le trou tout autour, c'est le support le plus simple du trou » : mais cette transformation du rond du symbolique en droite infinie efface la distinction entre le trou de l'*Urverdrängung* du rond fermé et l'inconscient dans le rond ouvert (homologue à la droite infinie) (cf. Jacques Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 11 mai 1976, p. 145).

35. « Le sujet ne peut se représenter que du signifiant indice 1, S1. » « Quand au S2, là est l'artisan, en tant que par la conjonction de deux signifiants, il est capable de produire ce que j'ai appelé l'objet petit *a* » (cf. *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 23).

36. Pierre Bruno, *La passe*, Toulouse, PUM, collection « Psychanalyse & », 2003.

37. Nous avons repéré les prémices de cette thèse chez Freud lui-même plus avant. J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 23.

entre eux un rapport privilégié : désormais, légère modification, c'est ce rond du symbole en tant qu'il a ce rapport avec le sinthome (*sic*) que Lacan qualifie d'inconscient (il s'agit de la réalité de l'inconscient, non pas des élucubrations de l'inconscient, préciserait-il<sup>38</sup>). « C'est en tant que le sinthome se relie à l'inconscient et que l'imaginaire se lie au réel que nous avons affaire à quelque chose dont surgit le sinthome<sup>39</sup>. » La topologie conduit Lacan à situer l'inconscient comme *fraction* du S2.

Nous pourrions déjà en déduire que l'identification au symptôme, à supposer qu'elle corresponde à la première identification du sujet au S1, n'inclut pas nécessairement le sinthome (et encore moins l'identification à ce dernier)... Lacan reviendra sur ce point après avoir déduit le sinthome de Joyce pour rappeler que l'inconscient de Freud serait interprétable parce qu'il serait entièrement réductible à un savoir, au symbole, déduction faite du sinthome (à dire vrai, Lacan rabat l'inconscient freudien sur le refoulement secondaire : cf. la citation de Freud extraite de la *Tramdeutung*) : l'extraction du sinthome en quelque sorte comme le réel aussi bien du sujet que de l'inconscient permet de répondre de ce qu'il y a de non interprétable. C'est en ce sens que Lacan affirme que le réel est sa réponse symptomatique à la découverte de Freud (il y a un irréductible justement). Réduire la réponse de Lacan à être symptomatique, « c'est aussi réduire toute invention au symptôme<sup>40</sup> ».

L'examen de l'*invention* « *symptomale* » de Joyce – psychotique (donc foreclusion du Nom-du-Père comme quatrième) – oblige Lacan à revenir au nœud à trois sous une forme simple, mais au commentaire inédit. Il y a le symbolique (le champ de l'Autre) et, *du fait même de la présence du sujet*, il y a le symptôme. Les deux ronds, du symbolique (S) et du symptôme ( $\Sigma$ ), sont non pas noués, mais seulement accrochés entre eux, repliés comme deux oreilles et séparés par un espace qui est un « faux trou », puisqu'il est bordé d'un côté par le S et de l'Autre par le  $\Sigma$  : il n'appartient à aucun cercle. Rappelons encore une fois que, dans cette description, chaque rond, malgré ce qu'il supporte de la structure (le symbolique et le symptôme), est à la fois R, S et I. Cette présentation laisse sinon entre les mains du moins du côté du sujet le soin de « borroméaniser » l'ensemble en « vérifiant le faux trou » : pour lier les ronds, il suffit de traverser le faux trou par une droite infinie, le phallus, qui donne corps à l'imaginaire et qui du coup en fait un vrai trou<sup>41</sup>. Or, cette solution par le phallus est celle du névrosé.

38. J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 13 avril 1976, p. 139.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 132

41. J. Lacan, « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 5, p. 17-18 ; *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 24-25 ; leçon du 10 février 1976, p. 83 et p. 117-118. Et renvois une fois encore à l'article « Phallus et fonction phallique chez Lacan » dans le présent numéro de *Psychanalyse*.

Le phallus est *autoproduit* (Lacan corrigera : il se transmet de père en fils à condition qu'il soit annulé préalablement chez le père <sup>42</sup>). D'où la référence maintenue au travail de l'artisan <sup>43</sup>, « l'autoproduit ». Le phallus donne une orientation au nœud (ce qui permet de distinguer les instances). Il est clair topologiquement que le manque de l'Autre (A *barré*) est à situer dans le rond du symbolique, tandis que le phallus est à situer dans le faux trou <sup>44</sup>, comme ce qui manque au sujet pour saisir ce qui « existe » au symbolique et à l'imaginaire, pour donner chance à son sinthome. Mais, dans cette présentation, c'est le phallus qui vient en tiers nouer les instances et les ordonner quand le sinthome est déjà là – « seul réel » à « vérifier le réel » du faux trou <sup>45</sup>, remettant les instances dans le bon ordre (SIR), nous l'avons vu <sup>46</sup>.

Soulevons une première difficulté, théorique : le nouage par le phallus et le dégageage corrélatif du sinthome seraient-ils réservés à la névrose ? N'oublions pas que Lacan évoque cette solution à propos de Joyce dont la psychose est indiscutable, même s'il hésite à lui donner un nom précis (nous reviendrons sur cet aspect un peu plus loin), ce qui est un argument pour que nous distinguions à sa suite la fonction phallique de la jouissance phallique. Quoi qu'il en soit, Lacan passe outre ce problème en peaufinant la solution topologique.

Cela nous amène à une seconde difficulté, de lecture cette fois : Lacan s'escrime jusqu'au bout sur le nœud à trois en même temps que sur le nœud à quatre. Le premier lui permet de mettre en valeur les vertus – qualifiées à l'occasion de théologiques ! – du second <sup>47</sup>. Mais il insiste à plusieurs reprises pour dire que la réduction absolue du quatrième terme (religieux, névrotique) est impossible, même par les moyens d'une analyse (bien qu'il ait posé un temps la réduction du nœud de quatre à trois comme identique au projet de la cure <sup>48</sup>). À dire vrai, Lacan attribue son embarras avec le sinthome construit artisanalement par Joyce au fait qu'« il n'y ait rien à faire pour l'analyser » – pas plus qu'un « vrai » catholique <sup>49</sup>.

Sans doute convient-il de ne pas négliger le « pousse de la structure » à un nouage sinon borroméen du moins qui fasse tenir ensemble les dimensions du sujet en les distinguant, « poussée » derrière laquelle se devine la pulsion, « l'écho dans le

42. J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 10 février 1976, p. 85.

43. *Ibid.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 22.

44. *Ibid.*, leçon du 10 février 1976, p. 123, 127.

45. *Ibid.*, leçon du 9 mars 1976, p. 118.

46. Cf. encore J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 6 mars 1976, p. 122.

47. Rappelons que le nouage à quatre est d'abord celui par la religion (le registre du théologal) qui vient prendre acte et parer au non-rapport entre les trois. Cf. Jacques Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 36 ; leçon du 16 mars 1976, p. 123.

48. *Ibid.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 41 ; leçon du 16 décembre 1975, p. 51.

49. *Ibid.*, leçon du 16 mars 1976, p. 126-127.

corps du fait qu'il y a un dire <sup>50</sup> ». De fait, Lacan définit la perversion par le fait que le symbolique, l'imaginaire et le réel *soient déjà distincts*, « de sorte qu'il faut supposer un quatrième, qui est en l'occasion le sinthome » : et c'est ce mouvement que Lacan qualifie de père-version, entérinant la traduction topologique de la fonction paternelle par la borroméanité, et du phallus par la vérification corrélatrice du faux trou entre le symbolique et l'imaginaire. La père-version, c'est le « dénoué » orienté vers le nouage par le père, l'ex-sistence du sinthome – à rapprocher du temps pour comprendre de la logique collective <sup>51</sup>. Dans ce contexte, Lacan avance que le père est un symptôme ou un sinthome – à mon entendement : d'ex-sister *aux trois autres dimensions qu'il oriente vers leur nœud*, mais justement *pas d'être adopté comme solution en lieu et place du sinthome* <sup>52</sup>. Quant à la père-version, elle est non pas mouvement vers la perversion, mais mouvement *impulsé par la perversion structurale (le dénouement implicite à tout nœud)*.

Dans tous les cas, pour ne pas oublier la question du titre, il s'opère donc une sorte de glissement nécessaire depuis la religion, RSI + (le nouage par l'Autre, par un père quatrième), qui à ce titre est également une « père-version <sup>53</sup> », jusqu'à ce que l'on pourrait appeler un « athéisme » par la psychanalyse, SIR + Σ. À dire vrai, l'utilisation du nœud par Lacan a pour « caractère fondamental » d'illustrer la triplicité borroméenne qui résulte d'une consistance affectée seulement du symbolique, de l'imaginaire et du réel (donc sans quatrième ?) ainsi que définis plus avant par respectivement le trou, la consistance et l'existence. « Notre » méthode se refuse à rompre d'aucune façon ce nœud, fût-ce pour une vertu déjà qualifiée de théologique (la foi dans le père qui prendrait le nouage à sa charge) et qui ne ferait pas plus de place à la « père-version » (transstructurale, donc, pour répondre à la première difficulté soulevée plus avant) qu'à la psychanalyse (d'où l'inanalysable plusieurs fois évoqué du catholique). C'est pourquoi Lacan avance que « notre appréhension analytique du nœud est le négatif de la religion <sup>54</sup> ». La formule n'est pas sans rappeler celle de Freud posant la névrose comme le négatif de la perversion – quoique l'équation concerne ici l'appréhension psychanalytique du nœud à la place de la perversion d'un côté et, de l'autre, de la religion à la place de la névrose. Lacan confirme cette opposition à sa façon quand il déclare voir dans la névrose une perversion ratée : précisément parce que, comme la religion, elle finit « au père <sup>55</sup> » et laisse croire au « rapport » possible entre les sexes.

50. *Ibid.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 17.

51. Lacan évoque lui-même le point de départ de cette logique dans l'instant de voir, dans *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 10 février 1975, p. 85.

52. *Ibid.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 19.

53. *Ibid.*, leçon du 10 février 1976, p. 85.

54. *Ibid.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 36.

55. Déjà présent dans J. Lacan, « R.S.I. », *Ornicar?*, n° 4, mars 1975, leçon du 11 février 1975.

*Quatrième et dernier temps : la preuve par Joyce*

Il est temps d'en venir au plus près de la « preuve par la clinique ». Il arrive parfois que les trois instances, réel, symbolique et imaginaire, ne soient pas distinguées sur une même corde (trois ronds ou droites au lieu d'un nœud de trèfle) : c'est ce qu'illustre le « glissement » du corps de Joyce après la raclée par Héron. Cela pose le problème des conditions de cette réunion – à quoi réussissait la religion y compris dans le cas de Joyce jusqu'à la raclée... – et c'est ce qui amène Lacan à insister sur l'ego de Joyce, ce à partir de quoi le sujet va répondre au dénouement et qui constitue à la fois le noyau et un embryon du sinthome. Lacan rapproche alors l'ego du narcissisme primaire, ce que Pierre Bruno, ailleurs, a homologué au moi réel primitif du jugement d'attribution freudien <sup>56</sup>.

L'échappée du corps permet à Lacan d'extraire la raison pour laquelle Joyce devait laisser tomber la solution religieuse devenue impuissante : faute du Nom-du-Père, se débarrasser du nom de son père et se fabriquer un nom lui-même dans le transfert aux universitaires <sup>57</sup> – en passant en quelque sorte du Dieu d'Abraham aux universitaires à la place du Dieu des philosophes. Joyce réussit ainsi, avec son écriture, à mettre son ego dans la position de renouer les instances – d'où le déjà mentionné « se passer du père à condition de s'en servir » – en restaurant *une apparence* (un semblant ?) de borroméanité.

Précisons. La carence du père va, chez Joyce, jusqu'à la forclusion du Nom-du-Père : d'où la faute du nœud – le nœud à trois devient un seul rond <sup>58</sup>, le nœud borroméen de trois ronds se réduit à l'enchaînement de deux ronds libérant le troisième. Mais Joyce sait faire avec cette forclusion : il le prouve en introduisant la solution qui maintiendra la triplicité du nœud à trois ou l'apparence de la borroméanité dans le nouage de trois ronds différents. « *Ulysse* est le témoignage de ce par quoi Joyce reste enraciné dans son père tout en le reniant. C'est bien ça qui est son symptôme », commente Lacan <sup>59</sup>. C'est à ce propos que Lacan relève l'étrange idée de Joyce de « se faire être un livre » (*book of himself*) : « Pourquoi ne dit-il pas plutôt qu'il est un nœud ? », interroge-t-il – ce qui a le mérite de reconnaître au psychotique l'accessibilité de l'identification au symptôme <sup>60</sup>, et qui est à prendre en compte dans l'évaluation de la

56. « Ego et moi », *Séminaire de l'APJL*, 2006-2007 (disponible sur le site de l'APJL).

57. J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 16.

58. *Ibid.*, leçon du 17 février 1976, p. 92.

59. *Ibid.*, leçon du 20 janvier 1976, p. 70.

60. On trouve plusieurs définitions de ce en quoi consiste une psychanalyse topologiquement parlant. Elle pourrait consister à ramener un nœud borroméen à une corde – ce qui supposerait une épissure entre l'imaginaire et le symbolique et, du coup, une autre entre le symptôme et le réel « parasite de la jouissance » –, ce qui aurait pour conséquence de rendre possible le jous-sens, d'ouïr un sens (J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, leçon du 20 janvier 1976, p. 73).

fin d'analyse du psychotique comme dans la discussion autour de son éventuelle « passe au psychanalyste ».

J'ai cru devoir maintenir la citation suivante malgré sa longueur, car elle constitue, à mon sens, le passage le plus explicite sur la façon dont Lacan élucide le lien entre religion, père et art chez Joyce : « Son désir d'être un artiste qui occuperait tout le monde [...], n'est-ce pas exactement la compensation de ce fait que [...] son père n'a jamais été pour lui un père ? Que non seulement il ne lui a rien appris, mais qu'il a négligé à peu près toutes choses, sauf à s'en reposer sur les bons pères jésuites, l'Église diplomatique ? [...] La trame dans laquelle se développait tout cela n'a plus rien à voir avec la Rédemption, laquelle n'est plus ici que bafouillage. N'y a-t-il pas quelque chose comme une compensation de cette démission paternelle, de cette *Verwerfung* de fait, dans le fait que Joyce se soit senti impérieusement *appelé* ? C'est là le ressort propre par quoi le nom propre est chez lui quelque chose qui est étrange. [...] Le nom qui lui est propre, c'est cela que Joyce valorise aux dépens du père. C'est à ce nom qu'il a voulu que soit rendu l'hommage que lui-même a refusé à quiconque. C'est en cela qu'on peut dire que le nom propre fait tout ce qu'il peut pour être plus que le S1, le signifiant maître [qui représente le sujet] qui se dirige vers le S [...] indice petit 2, qui est ce autour de quoi se cumule ce qu'il en est du savoir. [...] Qu'il y ait deux noms qui soient propres au sujet [patronyme fournit par le père-maître et prénom emprunté à un saint patron], il est très clair que cela a été une invention, qui s'est diffusée à mesure de l'histoire » – sans doute prenait-elle la mesure de l'insuffisance du patronyme (le même pour plusieurs sujets) à saisir la singularité de chacun. Cela ne signifie pas que le prénom réussisse là ou le patronyme échoue : « Que Joyce s'appelait également James ne prend la suite que dans l'usage du surnom, James Joyce surnommé *Dedalus*<sup>61</sup>. »

Du fait de la carence paternelle que Lacan assimile donc à une forclusion, Joyce doit parer à la fois à la faute du nœud et au défaut phallique corrélatif : d'où son premier mouvement transférentiel vers Dieu, index du non-rapport, supposé parer au dénoué, et ensuite, à partir de là, son travail d'artisan par lequel il « supplée à sa tenue phallique » ; « son art est le vrai répondant de son phallus<sup>62</sup> » (l'art vérifie le faux trou à la place du phallus). D'où la question clinique : comment, par son art, Joyce a-t-il pu « viser de façon divinatoire à substantialiser le *sinthome* dans sa consistance, mais aussi bien dans son existence et dans son trou » – soit dans ses dimensions

61. J. Lacan, *Le sinthome*, op. cit., leçon du 10 février 1976, p. 88. Lacan revient sur cet aspect à la leçon suivante (17 février 1976, p. 94) : « Joyce a un symptôme qui part de ceci que son père était carent, radicalement carent [...]. J'ai centré la chose autour du nom propre, et j'ai pensé [...] que c'est de se vouloir un nom que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle. [...] Mais il est clair que l'art de Joyce est quelque chose de tellement particulier que le terme *sinthome* est bien ce qui lui convient. »

62. *Ibid.*, leçon du 18 novembre 1975, p. 15.

symbolique, imaginaire et réelle ? Comment a-t-il pu « viser par son art à le rendre comme tel, au point de l'approcher aussi près que possible » (et non le créer) <sup>63</sup> ?

Lacan se demande si Joyce est fou (et « à partir de quand est-on fou <sup>64</sup> ? »). Il a déjà évoqué la manie à son sujet, à propos de *Finnegans Wake* <sup>65</sup>. La question est pour lui la même que celle de la non-distinction du réel et de la vérité. Il apporte plusieurs éléments de réponse. D'abord, il interroge aussitôt ce par quoi ses écrits ont été inspirés à Joyce. Puis il presse Jacques Aubert de lui indiquer s'il y a, dans cette œuvre, des traces d'un appel à la rédemption (non pas évocation du Christ rédempteur, mais sans doute sur le mode avec lequel Schreber entend se faire la femme de Dieu pour engendrer une créature nouvelle). De fait, substituer l'ego à la solution par l'Autre de la religion change le sens de cette rédemption, ce que Lacan cherche à vérifier. Pour Joyce, Dieu demeure le rédempteur – et non l'artiste. Mais l'idée de la rédemption a à voir avec la père-version, de telle sorte que Lacan situe dans la religion « le seul point où il y a un rapport supposé entre le sadisme [du père] et le masochisme [du fils] <sup>66</sup> ». La formule éclaire bien en quoi la perversion, si le sujet ne se trouve fixé au dénoué, pousse vers un certain type de « père Dieu ». Ensuite, Lacan trouve dans le fait même que symbolique, imaginaire et réel s'embrouillent au point de se continuer l'un dans l'autre sans se distinguer – jusqu'à former un faux nœud de trèfle, un rond simple – l'explication de ce que ce ne soit « pas un privilège que d'être fou ».

Alors, Joyce était-il fou ? Lacan amène, toujours à titre de réponse, le fait que Joyce attribue à sa fille schizophrène d'être télépathe émettrice et de l'informer « miraculeusement » d'un certain nombre de gens qui sont en quelque sorte à elle transparents. Joyce confère ainsi à sa fille « quelque chose qui est dans le prolongement de son propre symptôme », et sans doute mérite-t-il que l'on parle à son endroit comme à propos de telle patiente évoquée par Lacan (présentation clinique) de « parole imposée ». Mais justement, là intervient le symptôme : Joyce écrit cette parole, la brise, la démantibule – « au point qu'il finit par dissoudre le langage même [...]. Il finit par imposer au langage même une sorte de brisure, de décomposition, qui fait qu'il n'y a plus d'identité phonatoire ». Par l'intermédiaire de l'écriture, ajoute Lacan, « il s'agit de se libérer du parasite de la parole [...] ou au contraire de se laisser envahir par les propriétés d'ordre essentiellement phonémique de la parole, par la polyphonie

63. *Ibid.*, leçon du 9 décembre 1975, p. 38.

64. *Ibid.*, leçon du 10 février 1976, p. 77. Cette interrogation reprend l'affirmation posée dans *Les non-dupes errent* selon laquelle, après avoir rapproché la liberté du sujet et celle du rond qui se dénouerait, « quand il y a un de ces ronds de ficelle qui vous manque, vous devez être fou » (sauf les névrosés !) (J. Lacan, *Le séminaire XXI, Les non-dupes errent*, inédit, 11 décembre 1973).

65. J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, leçon du 18 novembre 1875, p. 12. Les citations du paragraphe renvoient à la même leçon.

66. *Ibid.*, leçon du 10 février 1976, p. 87.

de la parole <sup>67</sup> ». Tout se passe comme si le symptôme séparait, grâce à l'écriture, la voix et la pensée, permettant à l'auteur de jouer séparément de la première ; en tout cas, et c'est à mettre à l'actif de son sinthome, il n'entend donc pas de voix ainsi qu'un paranoïaque ou un schizophrène hallucinés (ce qui supposerait que la voix et la parole ne soient pas séparées). Ce sinthome répond à la carence du père et est supposé se produire à l'emplacement même du lapsus du nœud : Lacan justifie par là un certain rapport de Joyce et à l'inconscient et à l'autre sexe qui mériterait d'être déployé <sup>68</sup>.

Lorsque Lacan affirme que l'écriture est essentielle à l'ego de Joyce, cela s'entend de deux façons : au niveau de la manière dont Joyce a entrepris de réparer la faute du nœud (à la place de Dieu), mais également au niveau du nœud lui-même sans lequel il est impossible de saisir la fonction du sinthome <sup>69</sup>. Et sans doute ce nouage immédiat exclut-il Joyce de la perversion. Il ne jouit pas du dénouement : « Peut-être qu'après tout, la raclée ça le dégoûtait. Ce n'était peut-être pas un vrai pervers » ; s'il est illisible, s'il n'évoque en nous aucune sympathie, c'est qu'il est « patent » « qu'il a un ego d'une tout autre nature » que « nous » ou qu'un pervers <sup>70</sup>. Si notre lecture est correcte, Joyce satisfait par là à la père-version qui conduit non pas au père mais au sinthome. Il s'assure par là d'un réel plus fort que le vrai tel que le délire s'en charge par ailleurs.

### **Peut-on généraliser la solution par le nœud de l'ego ?**

Lacan livre deux versions du nœud de l'ego <sup>71</sup>. Dans la seconde, il restaure la propriété borroméenne d'une façon telle que, si l'on coupe l'ego, les quatre ronds sont libres : symbolique et imaginaire sont couplés mais non enlacés comme dans la première présentation du nœud de Joyce (le nœud n'est donc pas absolument borroméen, couper l'imaginaire ne libère que l'imaginaire qu'il s'agissait précisément de rattraper). Pour réussir ce nouveau nœud, il suffit : a) de croiser le symbolique (l'inconscient) et le réel sous la forme de deux droites infinies ; b) de poser le rond de l'imaginaire, le corps, sur la barre du réel – comme une chemise sur un fil à sécher le linge – de part et d'autre du poteau (la droite infinie verticale) de l'inconscient ; et c) de lier borroméennement l'inconscient (le symbolique nommé par son trou) au réel par (le rond de) l'ego *quatrième*.

Lacan propose-t-il ici une généralisation de la solution par l'ego ? Cette figuration présente la particularité de suspendre la réponse à la question de savoir où se

67. *Ibid.*, leçon du 17 février 1976, p. 96-97.

68. *Ibid.*, p. 97, 101-102 et leçon du 9 mars 1976, p. 116-117.

69. *Ibid.*, leçon du 11 mai 1976, p. 147.

70. *Ibid.*, p. 151.

71. *Ibid.*, p. 152 et 155.

trouve le point (à l'infini) qui permet à chaque droite de se boucler en rond, et sans doute de confirmer qu'elles sont enlacées ainsi que dans le nœud de Joyce (deux ronds enlacés, le symbolique et le réel, qui retiennent, grâce au clip de l'ego, le troisième rond de l'imaginaire, en donnant au nœud une allure borroméenne).

Au même endroit, Lacan s'inquiète de l'impuissance de la psychanalyse à produire une nouvelle perversion<sup>72</sup> : il lui reproche non pas une éventuelle frilosité à renouveler les pratiques sexuelles perverses, mais son incapacité à fournir une orientation vers l'élément de nouage, voire vers la modalité de nœud susceptible de convenir. Convenir à qui, au fait ? Disons-le en clair : aux analysants, soit à « la subjectivité de notre époque ».

Faut-il entendre, dès lors, non pas que la psychanalyse ait à inventer autre chose que l'ego ou le sinthome (dont nous nous contenterions assurément au cas par cas), mais qu'elle ne serait pas vraiment sortie de la tentation religieuse ?

Schloss Dhaun, 17-20 mai 2007,  
Saint-Mézard, les 26-27 mai 2007,  
Toulouse, le 27 novembre 2007.

---

72. *Ibid.*, p. 153.