

D'une pratique sans valeur: Psychanalyse et littérature

SHEN Chih-chung
National Taiwan University

Une pratique sans valeur. Voilà ce qu'il s'agirait pour nous d'instituer.
—Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-77)

Restance de la littérature

DANS «Le facteur de la vérité», Jacques Derrida, met en valeur la «restance» d'un texte, en soulignant son fonctionnement a-thétique qui neutralise toute requête de dernière instance véridique (Derrida 1980: 442). Ainsi, au lieu de s'efforcer de trouver le sens caché ou la vraie vérité d'un texte, il lui importe de montrer ce qui reste d'un texte bien interprété, c'est-à-dire ce qui dans un texte refuse d'être déchiffré.

Cependant, Derrida ne se risque pas à identifier simplement un tel texte a-thétique à la fiction ou à la littérature. Au contraire, en analysant la «restance» de la littérature, il cherche à y trouver la condition de ce genre fictionnel qu'on appelle vaguement la littérature. Donc, c'est bien à la condition de la littérature que vise la lecture déconstructrice, mais pas celle que l'on peut interroger depuis Sartre sous la forme métaphysique de «qu'est-ce que la littérature?» Il s'agit plutôt d'une reconsidération sur la condition de la littérature et de la textualité en général depuis «l'âge de la psychanalyse» (Derrida 1996: 99).

Dans les années 1963-65, Derrida aborde ses problématiques de l'«archi-trace», inaugurant ainsi la déconstruction du «logo-phallo-centrisme». Dès lors il commence à examiner la dette possible de Freud à l'égard de la métaphysique. Et à partir de 1967, contestant la loi de la «présence à soi» et le principe d'identité qui marque la clôture de la métaphysique, Derrida commence à mobiliser les ressources de la psychanalyse. Bien que plusieurs concepts psychanalytiques, aussi bien freudiens que lacaniens,

restent encore sous l'influence de la métaphysique, la psychanalyse a ébranlé le fondement des oppositions classiques: origine/histoire, sujet/objet, activité/passivité, plaisir/déplaisir, la vie/la mort, etc. Ainsi, par rapport à la clôture de la métaphysique, Derrida suggère dans *De la grammatologie*, et *Marges. De la philosophie*, qu'on peut s'attendre à ce que la psychanalyse soit la percée de cette clôture. Il cherche alors à trouver dans «la logique de l'inconscient» certaines positions pour soutenir un discours que ni la science, ni la philosophie ne saurait saisir. (Derrida 2001: 271)

Il en va de même pour Lacan qui préconise que «si la critique littéraire pouvait effectivement se renouveler, ce serait de ce que la psychanalyse soit là pour que les textes se mesurent à elle, l'énigme étant de son côté» (Lacan 2001: 13).

On s'interroge dès lors sur ce qu'il peut y avoir de commune mesure entre la psychanalyse et la littérature. D'un premier abord, on remarque bien que ce qu'il y a de commun entre les deux, c'est qu'elles sont des pratiques de langue sans valeur ni utilité. Car le langage y est parlé pour ne rien dire. Pourtant, c'est peut-être bien ainsi qu'elles sont aptes à mettre en relief la véritable fonction de la parole et du langage.

Comme Jean-Jacques Rousseau s'interroge dans son *Essai sur l'origine des langues*, si le langage n'a pour fonction que la communication et la transmission des messages, le geste corporel et le jeu mimique devraient y suffire, pourquoi l'homme s'emploie obstinément à apprendre et utiliser une langue? D'autant plus que, rempli d'équivoques, le langage est un outil si imprécis, voire un «mauvais outil» (Lacan 1977-78: 17). Quand et comment le langage est venu à l'homme? Il ne s'agit pas de s'interroger sur l'origine historique du langage telle que la linguistique traditionnelle cherche à rendre compte, mais plus concrètement sur le moment où le langage et le concept du langage apparaissent dans la vie d'un homme. En effet, au moment où l'enfant commence à parler, il ne sait justement pas de quoi il parle, ni ce que c'est le langage. Il n'en a pour ainsi dire aucune notion. Car l'homme est un être pro-jeté dans un milieu où se parle le langage. Comme le disait Heidegger: «Le langage est la maison de l'être, dans son abri habite l'homme» (Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch) (Heidegger 1990: 149).

Dans cette perspective, on peut dire que l'apport le plus important de la psychanalyse pour notre ère, n'est rien d'autre que cette subversion du rapport de l'homme au langage, soit la définition de l'homme en tant qu'«être parlant».

Il serait donc illusoire de croire qu'il y a d'abord un sujet connaissant—cogito cartésien—qui utilise ensuite le langage comme moyen d'expression et de communication. Bien au contraire, la conscience du sujet parlant—l'être qui dit «je»—ne sera pas possible sans la médiation du langage. En effet, l'appréhension du «je» de l'expérience langagière ne repose que sur son rapport au «tu» de la parole des autres. Et «le sujet, comme le disait Lacan, reçoit son propre message de l'autre sous une forme inversée» (Lacan 1975: 47).

Le langage pris comme instrument de communication transparente n'est qu'une pure invention de la linguistique. En effet, la plupart de nos propos quotidiens tels que le soliloque, le bavardage, ne sont pas faits pour exprimer nos intentions. Souvent, ils n'ont pas de message précis à transmettre. Et dans des cas extrêmes, comme dans l'association libre des psychanalysés ou dans la parole désarticulée des psychotiques,

les propos sont même privés de sens. Alors, qu'est-ce que la fonction du langage quand il se détache aussi loin de sa propre utilité? Ou pour poser la question autrement, qu'est-ce qui reste du langage quand son but est atteint, c'est-à-dire, son message transmis, son sens communiqué? Il en reste des mots et des écrits bien sûr. Mais pourquoi on cherche à les faire publier, s'ils ne sont que des restes d'un acte du langage ayant déjà accompli son but?

Ce n'est donc pas par hasard que Lacan introduit en 1965 le terme de la «poubellication» pour marquer la différence entre le parler, l'écrire et le publier:

Écrire et publier n'est pas la même chose. Que j'écrive même quand je parle n'est pas douteux. Alors pourquoi ne publiez-vous pas plus ? Justement à cause de ce que je viens de dire : on publie quelque part. La conjonction fortuite, inattendue de ce quelque chose qui est l'écrit et qui a ainsi d'étroits rapports avec l'objet a, donne, à toute conjonction non concertée d'écrits, l'aspect d'une poubelle. [...] Je me suis longtemps demandé pourquoi un ustensile aussi essentiel avait si aisément gardé le nom d'un préfet, auquel on avait déjà donné un nom de rue, ce qui aurait bien suffi à sa célébration. Je crois que si le mot poubelle est venu si exactement se colloquer avec cet ustensile, c'est justement à cause de sa parenté avec la poubellication. (Lacan 1965-66: 77)

Inventé par Lacan en juxtaposant «poubelle» et «publication», ce néologisme s'entend comme une dévalorisation de la publication. Publier ce serait jeter les écrits à la poubelle. Mais il ne faut pas y voir qu'une simple ironie, car comme le souligne Lacan, les déchets contenant dans la poubelle ont d'étroits rapports avec l'objet a. Les publications mises à la poubelle sont en effet élevées au statut d'objet a.¹

Donc, qu'est-ce qu'il peut y avoir comme fonction dans une pratique de langue sans valeur et sans utilité telle que la psychanalyse et la littérature qui ne produisent que des écrits voués à la poubellication? Pour répondre à cette question, il faut savoir d'abord de quel système de valeur nous parlons, et surtout d'où il vient.

De l'économie générale à l'économie de la jouissance

KARL Marx fut le premier penseur ayant posé une «formule de valeur» (Wertform). Il distingue dans *Le capital* deux valeurs fondamentales qui constituent la société humaine: valeur d'usage (Gebrauchswert) et valeur d'échange (Tauschwert). Selon Marx, «le caractère utile d'une chose en fait une valeur d'usage» (Marx 40). Tandis que la valeur d'échange vient du fait qu'une chose devient un produit en entrant dans le

1. D'ailleurs, Lacan a fait référence à l'ancienne coutume chinoise de ne jamais jeter à la poubelle les papiers sur lesquels des caractères ont été tracés, mais de les collecter pour les brûler sur un petit autel (Jing zhi Ting [敬字亭]) (Lacan 1965-66: 77). En effet la calligraphie chinoise peut être considérée comme l'extrême développement de cette tradition de traiter de façon sublimée des caractères qui sont des mots sans usages.

marché en vue de l'échange.

La valeur d'échange apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'une espèce donnée s'échangent contre des valeurs d'usage d'une autre espèce, rapport qui varie constamment selon le lieu et l'époque. (Marx 41)

Le fait d'être échangé fait d'un objet une marchandise, c'est «la première façon, pour un objet d'usage, d'être une valeur d'échange en puissance» (Marx 1993: 100). Ainsi, si dans le marché d'échange un objet est évalué selon sa valeur d'usage, tandis que l'autre sa valeur d'échange, il y aura l'exploitation de la force de travail de l'homme par l'homme. Selon Marx, c'est cette exploitation qui donne lieu à «cet incrément, l'excédent qui dépasse la valeur primitive» et qu'il appelle «la survaleur (surplus value) [Mehrwert]» (Marx 170).

Ainsi, la notion de survaleur permet à Marx de dénoncer les principes réels de l'exploitation capitaliste: profit, intérêt, rente, gain, etc., mais c'est surtout sur l'exploitation du travail de l'homme qu'il met en accent. Marx montre que la restructuration capitaliste des sociétés aboutit à la formation d'un lien social où non seulement les hommes échangent des objets, mais ils sont devenus eux-mêmes des objets à échanger. Ils se sont pour ainsi dire chosifiés (Versachlichung) en raison de la mise en vente de leur force de travail.

Or, aux yeux de Bataille, cette économie qui repose sur les principes d'échange n'est qu'une «économie restreinte» par rapport à ce qu'il appelle «économie générale» et qui prend en compte les activités improductives liées à la dimension du désir de l'homme. Selon Bataille, on ne peut distinguer que deux espèces d'activités dans l'économie restreinte: la consommation et le gaspillage. Or, cette distinction est loin de pouvoir rendre compte cette dimension radicale qui est la destruction sans gain des objets que l'homme pratique bien volontiers. Pour démontrer la nécessité de cette dimension, Bataille a eu recours à la thermodynamique qui matérialise la perte d'énergie dans la notion de l'«entropie». Pour Bataille, la société humaine est à considérer comme un système économique soumis au principe d'entropie, c'est-à-dire les activités d'échange qui y ont lieu impliquent nécessairement une perte pure vouée à la destruction absolue. D'où l'idée de fonder une notion de la «dépense» inconditionnelle que Bataille esquisse en 1933:

L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive [...]. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives: le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) [...]. Or, il est nécessaire de réserver le nom de dépense à ces formes

improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. (Bataille 28)

Ce principe de la perte inconditionnelle correspond en effet à la loi de jouissance qui domine le désir de l'homme. Pour la psychanalyse, si l'homme reste soumis aux effets de l'inconscient, c'est parce qu'en tant qu'être parlant il s'est vu divisé en sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé. Et c'est cette aliénation par le langage qui donne naissance au désir de l'homme dont le chemin d'accomplissement est loin d'être facile, mais semé d'embûches.

Double subversion linguistique de la psychanalyse

DE sa relecture de Freud, Lacan a provoqué une «double subversion linguistique» au sein de la psychanalyse et de la linguistique. En effet, pour expliquer le complexe familial, Lacan a considéré que le recours fait par Freud aux mythes grecs était fort insuffisant. S'appuyant sur ses études des psychoses, il a cherché à refonder le complexe familial sur des notions purement linguistiques. Il montre ainsi que l'on n'a pas besoin d'Œdipe pour comprendre pourquoi l'enfant qui parle est à la dépendance du désir de sa mère et de la menace de son père. Mais il suffit pour cela d'une simple analyse structurale de l'énonciation. De ce point de vue, on peut dire que l'inconscient n'est rien d'autre que les effets du langage.

Mais d'autre part, Lacan a reproché à la linguistique structurale et la logique formelle d'avoir exclu le sujet du langage. Car l'expérience analytique ne permet pas qu'on néglige le sujet parlant. Au contraire, c'est en tant qu'un être projeté dans le système langagier que le sujet se constitue et il se constitue de manière divisée, c'est-à-dire, il peut être à la fois le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé. Ainsi, Lacan a fait tout son effort pour repenser, resituer ce sujet parlant qui est aussi «le sujet de la science», comme il l'appelait (Lacan 1966: 794). Mais pour cela, il a fallu qu'il change radicalement du modèle épistémologique de son temps et s'oriente vers la topologie algébrique afin de forger avec ses «mathèmes» ce qu'il appelle une nouvelle «logique élastique» (Lacan 1961-62: 191) qui lui permettra de rendre compte des effets subjectifs dans l'énonciation.

Lacan distingue le moi et le sujet de l'inconscient. Le premier fut le sujet de la «conscience de soi» depuis Descartes et Hegel, qui n'est en effet qu'un «je suis» transformé en «c'est moi». Mais, au niveau de la parole, le sujet se constitue de façon divisée dès qu'il commence à dire «je». Étant à la fois sujet de son énoncé et sujet de son énonciation, il se trouve dans parole et hors la parole.

Dans son séminaire *Les psychoses*, Lacan démontre l'émergence de ce sujet parlant en se référant aux aventures de Robinson Crusoé (Lacan 1975: 188). Quand celui-ci voit la trace de pas de Vendredi sur la plage, ces pas représentent donc pour lui qu'il n'est pas seul sur cette île déserte. Ainsi, selon Lacan, ces pas fonctionnent comme signe dont la définition est «ce qui représente quelque chose pour quelqu'un». Or, à partir du moment où, pour s'assurer que ces ne sont pas ses propres pas, Robinson efface la trace en y marquant des croix ou des barres, ces marques sont devenues des

signifiants. Car «le signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant» (Lacan 2013: 103-104). Donc, le sujet ne se constitue que comme effet du signifiant. Il n'est que représenté par le signifiant et pour un autre signifiant :

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} - \frac{S_2}{a}$$

Pour la psychanalyse, l'homme ne se constitue comme sujet divisé que dans et par le langage. C'est cette structure divisée qui permet au sujet parlant de mentir et de faire des promesses. Par contre, si depuis longtemps le «je mens» se pose comme un dilemme pour la philosophie occidentale, c'est bien parce que la philosophie confond le sujet qui n'est qu'un effet du langage avec cette unité réflexive qui est la conscience de soi. Selon Lacan, ce fourvoiement philosophique de la subjectivité commence justement avec Descartes. Car aussitôt que la place vide du sujet commence à émerger avec le *dubito* cartésien, elle est confiée au Dieu en tant que garantie de sa vérité.

Or, aux confins de cette place vide, si la psychanalyse a pu franchir un pas de plus, c'est que la psychanalyse ne l'abandonne pas, ni ne la confie au Dieu. Bien au contraire, elle cherche à la restituer dans le fonctionnement du langage, afin de la cerner par la parole. Car c'est de la parole que le psychanalyste «reçoit son instrument, son cadre, son matériel et jusqu'au bruit de fond de ses incertitudes» (Lacan 1966: 494). C'est pourquoi Lacan parle d'un ton allégorique «moi, la vérité, je parle» (Lacan 1966: 409). Cette figure de prosopopée peut paraître provocante, mais elle ne veut surtout pas dire «moi, je dis la vérité», comme l'on peut parfois l'entendre fausement. C'est la vérité en personne qui parle «je». Autrement dit, «la vérité se fonde de ce qu'elle parle» (Lacan 1966: 868), et il n'y a pas d'autres vérités que le «ça parle». Ainsi, Lacan promeut le terme de «demansion» de la vérité, le signifiant étant sa dimension, sa seule demeure.

C'est à travers la structure de ce sujet divisé et aliéné par le langage que la psychanalyse cherche à saisir dans les propos insignifiants—l'association libre—de l'homme ses liens affectifs, c'est-à-dire le désir. Ainsi, Lacan propose de considérer l'aliénation du sujet parlant dans ce qu'il appelle «la dialectique du désir»:

Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin : cette marge étant celle que la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre, ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qu'on appelle: angoisse). (Lacan 1966: 814)

L'histoire célèbre d'un couple pervers illustre bien cette dialectique du désir et son résultat aliénant: un masochiste qui rencontre un sadique lui demande: «Fais-moi mal» Le sadique lui répond «Non», et le masochiste lui dit «Merci!». Qui se comprend mieux que le couple sado-masochiste? Or, comme Lacan le souligne, leurs besoins pulsionnels ne peuvent se satisfaire l'un l'autre qu'à condition qu'ils ne se parlent pas. Dès que la parole intervient en transformant ces besoins en demande, apparaît cette dimension du désir avec une fatale dysharmonie.

Ce petit dialogue met en évidence que le langage n'est pas simplement un

instrument d'expression, ni un outil transparent de communication, mais il aliène l'être qui parle et fait de lui un sujet du désir. De ce point de vue, des propos insignifiants, des paroles inutiles n'ont peut-être pas de sens, ni de valeur, mais ils ne sont certainement pas sans effet. Ainsi, la psychanalyse nous permet de réévaluer notre rapport avec le langage et la fonction de la parole. Car que ce soit dans la vie quotidienne, dans les rêves, dans les psychoses ou bien dans la littérature, dans l'art et dans la musique, la langue n'est jamais qu'un simple outil d'expression ou de communication, mais un support bien réel du sujet.

De la restance de la littérature au résidu de la littérature

AU niveau de l'économie générale, la littérature et les activités artistiques qui ne sont pas des pratiques productives font partie de cette dépense inconditionnelle dont parle Bataille. Les œuvres d'art et les écrits littéraires n'ont rien à dire, ni aucun message à transmettre. Il s'ensuit donc que, comme écouter de la musique ou contempler une œuvre d'art, lire des textes littéraires ne consiste pas à les prendre comme objet de réflexion ou à les appliquer une méthode quelconque d'interprétation, afin d'y extraire ce que ses auteurs auraient voulu dire. Comme le remarque Gilles Deleuze, «l'œuvre [littéraire] tient à distance toute interprétation extrinsèque» (Deleuze 71).

Bien sûr, tout comme les morceaux de musique ou les œuvres d'art, les textes littéraires peuvent être mis en vente et échangés sur le marché. Ainsi, en tant que marchandises, ils possèdent une survalueur qui résulte de ce que Freud appelle la sublimation.² Néanmoins, ils sont avant tout ce qui reste d'une pratique sans valeur, c'est-à-dire les produits improductifs ou la «poubellication» dont parle Lacan.

Parmi les produits improductifs, la littérature et surtout la poésie seraient la représentation par excellence de la dépense inconditionnelle, car ce sont des mots qui ont perdu leur fonction du langage. Comme le disait Lacan, la poésie est «effet de trou» (Lacan 1976-77: 169). La création poétique est une pratique pure du langage qui ne produit aucun message. La création est faite par la perte absolue, afin de cerner, comme Heidegger disait dans *Das Ding*, le vide.

Le potier saisit d'abord et saisit toujours l'insaisissable du vide, il le produit comme un contenant et lui donne la forme d'un vase. Le vide de la cruche détermine tous les gestes de la production. Ce qui fait du vase une chose ne réside aucunement dans la matière qui le constitue, mais dans le vide qui contient. (Heidegger 1980: 200)

Selon Lacan, «il y a identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction

2. La valeur des œuvres d'art réside sans doute dans cette dimension de survalueur et non pas sur les produits des activités artistiques. Ce que la psychanalyse appelle «la sublimation» (Sublimierung) n'est rien d'autre que ce processus qui élève un objet jusqu'au statut d'objet ayant une plus grande valeur sociale. Donc, la sublimation ne consiste pas simplement en une inhibition de la finalité érotique des pulsions sexuelles, mais elle concerne aussi des changements complexes des phénomènes à la fois politico-économiques et socio-culturels.

dans le réel d'une béance, d'un trou» (Lacan 1986: 145-146). En tant que l'art du signifiant, la création poétique est une création *ex nihilo*. Ainsi, que ce soit dans ses lectures de *The purloined letter* d'Edgar Allan Poe en 1955, de *Le ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras en 1965, ou encore de *Ulyssis* et *Finnegans Wake* de James Joyce en 1975, Lacan ne cherche jamais à interpréter le sens caché de ces œuvres, ni ce que veulent dire leurs auteurs. Ce qu'il s'efforce d'illustrer dans ses commentaires de ces ouvrages, c'est la structure du signifiant qu'y est mise en jeu et les rapports du sujet déterminés par cette structure. Tout comme cette lettre qui, dans le conte de Poe, circule de main en main sans que personne ne sache exactement son message, mais qui arrive à chaque fois à organiser autour d'elle la même structure des sujets.

Ainsi, la question pour Lacan «est de savoir si ce dont les manuels semblent faire état, soit que la littérature soit accommodation des restes, est affaire de collocation dans l'écrit de ce qui d'abord serait chant, mythe parlé, procession dramatique» (Lacan 2001: 11-12).

À partir de ses considérations sur la fonction de la «lettre», concept présent depuis le début de son enseignement, Lacan s'oppose nettement à l'idée derridienne de l'«archi-écriture». Par exemple, dans son Séminaire de 1961-62 *L'identification*, s'appuyant sur l'*Histoire de l'écriture* de Février, Lacan conçoit l'émergence de l'écriture dans l'évolution du langage de façon suivante : premièrement, «l'homme, depuis qu'il est homme, a une émission vocale comme parlant». Ensuite, il y a des signes naturels ou artificiels qui sont vocalisés, *phonétisés* et sont devenus de ce fait des signifiants, c'est-à-dire, des lettres. Enfin, ce n'est qu'avec la combinaison des lettres qui se matérialisent en mots, que se voit l'avènement de l'écriture proprement dite (Lacan 1961-62: 119-130).

Pourtant, à partir des années 70, Lacan commence à intégrer l'écrit dans la fonction du signifiant. Ainsi, dans son Séminaire de 1971 *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il en passe par l'histoire de l'écriture, la poésie, la calligraphie chinoise et la peinture japonaise pour démontrer ce qui dans l'écriture peut toucher au réel, ou à l'*Achose*.

L'écrit n'est pas premier mais second par rapport à toute fonction du langage, et néanmoins sans l'écrit, il n'est d'aucune façon possible de revenir questionner ce qui résulte au premier chef de l'effet de langage comme tel, autrement dit de l'ordre symbolique, c'est à savoir [...] la demansion, la résidence, le lieu de l'Autre de la vérité. [...] Interroger la demansion de la vérité dans sa demeure, c'est quelque chose [...] qui ne se fait que par l'écrit [...]. (Lacan 2006: 64)

Lacan emploie le terme freudien de *Wortvorstellung* pour définir que «l'écriture, c'est des représentations de mots.» Mais il en précise tout de suite que «représentation de mot, [...] ça veut dire que le mot est déjà là avant que vous n'en fassiez la représentation écrite, avec tout ce qu'elle comporte» (Lacan 2006: 86-87).

L'écriture serait la trace laissée du langage sur laquelle on a à lire l'effet du signifiant. C'est bien parce que l'écriture est différente de la parole «qui peut s'appuyer

sur», qu'elle peut servir à quelque chose. Donc, pour Lacan, «au commencement est la parole». Ensuite, la parole produit des effets qui s'appelle l'écriture. Mais celle-ci peut de retour se répercuter sur la parole, comme c'est le cas de la langue japonaise qui accueille les caractères chinois (kanji) et s'en est trouvée profondément bouleversée.

Il n'est donc pas étonnant que ce tournant de sa pensée sur l'écriture soit passé par la pensée chinoise et des mots tracés de l'écriture chinoise. Le chinois va permettre à Lacan de généraliser la fonction du signifiant, comme il le disait dans son séminaire : «je me suis aperçu d'une chose, c'est que, peut-être, je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois» (Lacan 2006: 36).³ Lacan pense que l'écriture chinoise n'a pas seulement une longue histoire, mais joue aussi un rôle important dans le maintien de la structure de la société chinoise. Et surtout elle permet à la philosophie chinoise de développer un discours différent du discours du maître qui domine la pensée occidentale.

Dans la même année, Lacan est invité par le traducteur japonais des *Écrits* à prononcer un discours à Tokyo. Lacan y dit que les lecteurs de la culture extrême-orientale auront peut-être plus de chance de ne pas lire Freud avec les préjugés psychologiques. Et il ne leur manque pas d'être frappés «qu'on ne parle que des choses qui sont des mots». Par exemple, l'hystérique révèle «qu'il y a chez l'homme un certain niveau de phénomènes qu'on ne peut expliquer que par un moyen de traduction». Or, il n'y a de la traduction qu'à partir du langage. Donc, il s'agit dans l'interprétation psychanalytique d'un savoir du langage. Pourtant ce n'est pas le savoir de la linguistique mais plutôt le savoir-faire avec le langage. Car ce que l'on a affaire dans une analyse, «c'est une personne qui vous raconte des choses et vous apercevez à quel point est ambigu ce qu'il sait, ce qui est impliqué de ce qu'il sait dans ce qu'il dit, et dont en fin de compte il n'a pas la moindre idée, car à une certaine façon de l'écouter vous vous apercevez que vous entendez tout autre chose» (Lacan 1971).

L'expérience analytique montre que le langage comme quoi l'inconscient est structuré, n'est pas simplement un moyen transparent de communication comme le veut la linguistique. Au contraire, plus on parle du langage, plus on s'enfoncé dans ses failles et ses impasses. C'est bien parce que, comme Lacan l'insiste à plusieurs reprises, il n'y pas de métalangage. Aussi, ce savoir du langage dont parle Lacan ne dépend pas de la linguistique, mais a affaire avec le réel en raison justement de cette impossibilité de tout dire.

Il en va de même que les *Écrits* de Lacan représentent quelque chose qui est de l'ordre du réel, soit de l'impossible à dire. Pour en faire une métaphore, Lacan parle des petits rochers que l'on voit dans les jardins Zen. Ses écrits sont comme des rochers autour desquels il a ratissé avec son discours. Mais, ce serait une erreur de croire que ces rochers cernés par le ratissage du discours s'adressent à quelqu'un. Car, ce qui fait

3. Lacan fait particulièrement référence à Mencius (孟子) pour souligner l'importance du discours: «ce que vous ne trouvez pas du côté yan—c'est le discours—ne le cherchez pas du côté de votre esprit. [...] Et si vous ne trouvez pas du côté de votre esprit, ne le cherchez pas du côté de votre zhi—c'est-à-dire de votre sensibilité (不得於言, 勿求於心; 不得於心, 勿求於氣)» (Lacan 2006: 36).

la beauté de ces jardins, «c'est justement qu'ils ne s'adressent à personne». Par contre, c'est bien à l'Autre que le discours s'adresse.

De son retour du Japon, Lacan fait *poubellier* son article «Lituraterre» dans la revue *Littérature*.⁴ Ce néologisme n'a qu'un rapport anagrammatique avec la littérature. Il est formé par une simple permutation de phonèmes qui condense des mots suivants: littérature, littoral, rature, terre, atterrir. Lacan légitime ce jeu de mot non seulement du dictionnaire des étymologies latines, mais aussi d'une référence à James Joyce qui associe délibérément la lettre à l'ordure («a letter, a litter»).

Avec cet article, Lacan précise que son enseignement entre «dans un changement de configuration qui s'affiche d'un slogan de promotion de l'écrit» (Lacan 2001: 12). Pour Lacan qui a quelque connaissance de l'art calligraphique chinoise, écrire c'est faire des ratures (litura) d'aucune trace d'avant. Il suffit d'écrire avec le pinceau un seul trait—le trait unaire—pour voir qu'écrire n'a aucun rapport avec le sujet, ni avec le sens, c'est un acte pur de rature, de l'effacement. C'est pourquoi le meilleur calligraphe peut même écrire avec un balai à la terre. Ainsi, litura-terre sera littoral, c'est-à-dire, une terre chargée des ratures. «Rature d'aucune trace qui soit d'avant, c'est ce qui fait terre du littoral. Litura pure, c'est le littéral» (Lacan 2001: 16).

Une zone littorale fait aussi frontière, à ceci près qu'elle ne sépare pas deux territoires homogènes mais deux champs hétérogènes sans commune mesure: entre inscriptible et ininscriptible, «entre centre et absence, entre savoir et jouissance». Elle dessine «le bord du trou dans le savoir». Ainsi, d'un examen qui s'impose de ce qui «du langage appelle littoral au littéral», Lacan dévoile son idée que «littérature peut-être vire à lituraterre» (Lacan 2001: 15).

Pendant son retour du Japon, Lacan dit avoir eu une première expérience de la métaphore de littoral. Quand il vol le long de la plaine sibérienne, il voit du ciel, entre les nuages, les ruissellements qui font bouquet sur le sol désertique de Sibérie. Or, ce qui lui permet de faire une telle *lecture* de ce tableau et d'intituler son article «sibériéthique», ce sont des calligraphies et des peintures japonaises pendues dans les musées (kakémono [掛物]) qui l'ont tant fasciné durant son voyage.

Dans la peinture chinoise et japonaise, si les mots peuvent s'écrire sur le ciel ou dans les nuages sans que personne ne s'en étonne, ni ne s'en inquiète, c'est bien parce qu'ils se sont composés des traits qui sont les mêmes que ceux qui forment les arbres et les rochers du paysage. De même que dans la nature, les nuages, les brouillards et les ruissellements se composent tous des mêmes eaux.

Lacan a appris le chinois avec le grand sinologue Paul Demiéville et il a étudié des textes classiques chinois avec le poète chinois François Cheng.⁵ Il sait bien que

4. *Littérature*, Larousse, n° 3, octobre 1971, p. 3-10. Le thème de ce numéro fut «Littérature et Psychanalyse».

5. François Cheng (程抱一) témoigne ainsi de sa rencontre avec Lacan: «il voulait, en ma compagnie, visiter – ou, dans bien des cas, revisiter – certaines domaines de la pensée chinoise, cela de la façon la plus authentique, en étudiant les textes dans leur écriture originale, ligne par ligne, mot par mot» (Cheng 133). Et pour leur étude en commun, Lacan a choisi lui-même trois ouvrages classiques de la pensée chinoise: *Le livre de la Voie et de sa vertu* (道德經),

l'art de l'écriture chinoise ne réside que dans les traits calligraphiques qui sont des pures ratures tels que le point (點), le trait incurvé (撇), le trait appuyé (捺), le trait montant (挑), etc.. Cette connaissance de l'écriture chinoise lui permet donc de comprendre que dans la peinture à l'encre du paysage japonaise, les caractères écrits au style d'herbe (草書) et le paysage décrit avec les traits—esquisser, hachurer, froter et pointer—sont à la fois homogènes et homologues, à savoir qu'ils se sont composés du signifiant, le «trait unaire» (一劃).⁶

Ainsi, avec la notion de la calligraphie chinoise, Lacan forge dans «Lituraterre» une genèse de l'écriture. Il place d'abord le signifiant dans les nuées: «Ce qui se révèle de ma vision du ruissellement, à ce qu'y domine la rature, c'est qu'à se produire d'entre les nuages, elle se conjugue à sa source, que c'est bien aux nuées [...] de trouver ce qu'il en est du signifiant» (Lacan 2001:16-17).

Ensuite, c'est de la rupture du nuage qu'il pleut du signifié. «Voilà ce qui dans le réel se présente comme ravinement». Et enfin, «c'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant» (Lacan 2001: 17).

L'écriture sera aux yeux de Lacan le ravinement laissé dans la terre par la pluie du signifié qui creuse un vide faisant place à la jouissance. Il en conclut ainsi que «l'écriture, la lettre, c'est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique» (Lacan 2006: 122).

C'est aussi à partir de cette conception de l'écriture que Lacan dit que ses *Écrits* ne sont pas à comprendre, ni même à lire (Lacan 1975a: 29). Car, la lecture présuppose l'interprétation et le déchiffrement qui donne du plein sens à l'écrit. Or, pour Lacan, les écrits ne sont pas faits pour transmettre le sens, mais pour cerner le trou du savoir, c'est-à-dire le vide, l'indicible et l'ininscriptible du réel. Ainsi que les *Écrits* de Lacan ne proposent pas non plus le sens plein de la pensée freudienne, mais ils touchent au vide du savoir révélé par la psychanalyse, comme les eaux de ruissellement qui ravinent le long du littoral. C'est dans la mesure où le discours psychanalytique n'est plus interprétation du sens, où il n'est plus herméneutique, dialectique et recherche du vrai, mais rapport à un dehors, qu'il peut être poétique et créatif.

Le Mencius (孟子) et les *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* (苦瓜和尚畫語錄) (Cheng 134). De son côté, Lacan a explicitement rendu hommage à François Cheng dans la séance du 19 avril 1977 (Lacan 1976-77: 69).

6. Le «trait unaire» est repris par Lacan en traduisant le einziger Zug dont parle Freud à propos d'identification hystérique (Lacan 1961-62: 82). Mais il est probable qu'il s'inspire aussi des *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* qu'il a étudié avec François Cheng. Car, comme on peut le lire dans la version française, Shi Tao (石濤) fait valoir la notion de l'«Unique Trait» (一劃) de pinceau dans sa fonction d'affirmation de l'être: «Dans la plus haute Antiquité, il n'y avait pas de règle; la Suprême Simplicité ne s'était pas encore divisée. Dès que la Suprême Simplicité se divise, la règle s'établit. Sur quoi se fonde la règle? La règle se fonde sur l'Unique Trait de Pinceau. L'Unique Trait de Pinceau est l'origine de toutes choses, la racine de tous les phénomènes; sa fonction est manifeste pour l'esprit, et cachée en l'homme, mais le vulgaire l'ignore» (太古無法, 太朴不散, 太朴一散, 而法立矣。法於何立? 立於一畫。一畫者, 眾有之本, 萬象之根, 見用於神, 藏用於人, 而世人不知) (Ryckmans 79).

En guise de conclusion: littérature comme pensée du dehors

DE ce point de vue, on peut conclure que ce n'est que dans les mouvements littéraires d'avant-garde que la psychanalyse commence à trouver son mot à dire parmi les théories littéraires. Car comme Blanchot le remarque, l'écrivain, c'est quelqu'un qui habite dans le langage, mais qui ne trouve pas ses mots, n'a rien à dire :

Le signe de son importance, c'est que l'écrivain n'ait rien à dire. [...] [L'écrivain] reste attaché au discours ; il ne sort de la raison que pour lui être fidèle ; il a autorité sur le langage qu'il ne peut complètement renvoyer. N'avoir rien à dire est pour lui le fait de quelqu'un qui a toujours quelque chose à dire. Il trouve au centre du bavardage la zone de laconisme où il lui faut maintenant demeurer. (Blanchot 1971: 12)

A l'instar de la psychanalyse, la littérature est aussi un champ dans lequel le langage est utilisé pour ne rien dire. Écrire, c'est faire éloigner le langage de sa propos fonction d'expression et de communication. Et, si la psychanalyse et la littérature moderne peuvent se mesurer, ce n'est nullement parce que l'une peut interpréter l'autre, mais bien parce que dans ces deux domaines le langage échappe à la «dynastie de la représentation», comme le dit Foucault dans *La pensée du dehors*:

L'événement qui a fait naître ce qu'au sens strict on entend par 'littérature' n'est de l'ordre de l'intériorisation que pour un regard de surface ; il s'agit beaucoup plutôt d'un passage au 'dehors': le langage échappe au mode d'être du discours—c'est-à-dire à la dynastie de la représentation [...] La littérature, [...] c'est le langage se mettant au plus loin de lui-même [...]. Le 'sujet' de la littérature (ce qui parle en elle et ce dont elle parle), ce ne serait pas tellement le langage en sa positivité. (Foucault 12-13)

Quand le langage cesse de servir de prothèse à la pensée, quand il n'est plus utilisé comme simple moyen d'expression, quand il se refuse de n'être qu'un instrument transparent de communication, alors dans ce langage qui s'éloigne de lui-même, le sujet qui écrit n'est plus le *je* dont l'existence est garantie par le *cogito* cartésien, mais plutôt «le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du 'je parle'» (Foucault 13). C'est bien que le «je» du «je parle» est évidé qu'à sa place le «ça» peut advenir, faisant ainsi la littérature une expérience du «ça parle». Comme Lacan l'indique encore, «l'inconscient, c'est ce lieu du sujet où ça parle» (Lacan 1961-62: 129). Dès lors il faudrait dire que «j'écris, donc je ne suis pas» ou «j'écris, donc j'existe en tant que manque-à-être».

Dans cette perspective, la littérature du XX^e siècle serait à saisir comme une pensée singulière et autonome du dehors. À ceci près qu'ici le dehors ne désigne pas une extériorité relative, réductible à ce dont elle diffère, mais bien ce qui, radicalement, n'est pas de l'ordre de «la pensée» au sens philosophique du terme. Le dehors c'est bien ce qui n'est ni pensé ni même pensable. En ce sens, la littérature en tant que pensée du dehors serait une pensée de l'impossible ou de l'impossible. Or, dire que la

littérature est une pensée de l'impensable ou de l'impossible, cela ne signifie pas que la littérature soit impensable ou impossible en elle-même. Bien au contraire, c'est pour affirmer que la littérature possède ce pouvoir magique d'aller au-delà du pensable et du possible.

Penser avec la littérature signifie donc se rapporter à un dehors de la pensée. Non pas que la littérature s'opposerait à la raison, mais c'est en défiant la pensée que la littérature force celle-ci à penser, à prendre vie. Comme Lacan le disait, «il suffirait peut-être [...] que de l'écriture nous tirions un autre parti que de tribune ou de tribunal, pour que s'y jouent d'autres paroles à nous en faire le tribut» (Lacan 2001: 18).

Une telle conception de la littérature n'est pas non plus étrangère à Blanchot, pour qui le problème crucial de la littérature n'est le sens ni la signification de l'écriture, mais plutôt l'existence même de la littérature. Comme il écrit en 1959 dans *Le livre à venir*:

Il arrive qu'on s'entende poser d'étranges questions, celle-ci par exemple: «Quelles sont les tendances de la littérature actuelle?» ou encore: «Où va la littérature?» Oui, question étonnante, mais le plus étonnant, c'est que s'il y a une réponse, elle est facile: la littérature va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition. (Blanchot 1959: 265)

Cette conception de la littérature n'est donc pas à prendre dans le sens d'un nihilisme, tel que celui qui réclame de «l'art pour l'art» ou «la littérature pour la littérature». C'est bien parce que l'existence de la littérature implique nécessairement le vide qui est le dehors, que l'essence de la littérature ne peut être rien d'autre que sa disparition.

Selon Blanchot, la littérature en tant que pensée n'est pas séparable d'un dehors. Et le mouvement même de cette pensée est la différenciation sans fin : tout n'y est que différence et ne prend son peu de réalité que de ce dehors qui est le vide dans le savoir.

Ainsi, dans «L'infini et l'infini», Blanchot nous montre deux espèces d'écritures littéraires qui se trouvent au bord de ce dehors du langage cerné par la *liture* terre. Il s'agit de «Pierre Menard, Author of the *Quixote*» de Jorge Luis Borges et de *Misérable miracle* d'Henri Michaux. La première est un conte qui décrit comment un auteur français fictif du XX^e siècle a pu reproduire textuellement deux chapitres de *Don Quixote* de Cervantes et les faire publier pour un ouvrage authentique. La seconde est un recueil des écrits faits sous effets de drogue hallucinogène (la mescaline), c'est-à-dire à l'absence de son auteur. Dans ces deux exemples, Blanchot nous démontre les deux extrémités de la littérature comme le vide qui s'écrit. Avec Ménard l'auteur fictif dans le conte de Borges nous avons la réécriture à l'infini du même texte. Donc, écrire, c'est ne jamais rien écrire. Et «cette absurdité mémorable n'est rien d'autre que celle qui s'accomplit dans toute traduction» (Blanchot 1966: 77). De l'autre côté, avec Michaux, au contraire, on écrit beaucoup, voire beaucoup trop sur les expériences insignifiantes, sinon insensées. C'est alors écrire sur le rien ou plutôt se laisser écrire par le rien: «Michaux a franchi le seuil et est passé de l'autre côté, ne disant plus l'infini

dans sa présence maîtrisée (son immanence), mais devenu lui-même l'infini réalisé (sa transcendance substantielle)» (Blanchot 1966: 80).

Voilà, l'un n'écrit rien, l'autre écrit sur le rien. Ce qu'il y a de commun entre ces deux espèces d'écriture, c'est qu'elles sont faites pour ne rien dire, marquant ainsi l'absence de leurs auteurs. Comme Lacan le dit autrefois: «Je ne suis pas poète, mais un poème. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet» (Lacan 2001: 572). Ainsi, dans le mouvement d'avant-garde de la littérature moderne, on ne remarque pas la moindre trace du sujet exprimant, mais seulement une pratique sans valeur du langage où des écrits purs ravinent et virent vers la *lituraterre*.

BIBLIOGRAPHIE

- Bataille, Georges (2011). «Notion de la dépense» [1933]. *La part maudite* (Paris: Minit), 23-45.
- Blanchot, Maurice (1959). *Le livre à venir* (Paris: Gallimard).
- Blanchot, Maurice (1966). «L'infini et l'infini». *Cahiers de l'Herne: Henri Michaux*. Dirigé par Raymond Bellour (Paris: l'Herne), 73-98.
- Blanchot, Maurice (1971). *Faux pas* (Paris: Gallimard).
- Cheng, François (2000). «Lacan et la pensée chinoise». *Lacan, l'écrit, l'image*. Jacques Aubert, François Cheng, Jean-Claude Milner, François Regnault et Gérard Wajcman (Paris: Champs Flammarion), 133-153.
- Deleuze, Gilles (1993). *Critique et clinique* (Paris: Minit).
- Derrida, Jacques (1980). «Facteur de la vérité». *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion), 439-524.
- Derrida, Jacques (1996). *Résistance de la psychanalyse* (Paris: Flammarion).
- Derrida, Jacques & Elisabeth Roudinesco (2001). *De quoi demain...* (Paris: Fayard-Galilée).
- Foucault, Michel (1986). *La pensée du dehors* (Montpellier: Fata morgana).
- Heidegger, Martin (1980). *Essais et conférences*. Trad. de l'allemand par André Préau (Paris: Gallimard).
- Heidegger, Martin (1990). «Lettre sur l'humanisme» [1946]. *Questions III et IV*. Trad. de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls (Paris: Gallimard), 67-130.
- Lacan, Jacques (1961-62). *L'identification* (Non-publié).
- Lacan, Jacques (1965-66). *L'objet de la psychanalyse* (Non-publié).
- Lacan, Jacques (1966). *Écrits* (Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (1971). «Discours de Tokyo». Intervention de Lacan à Tokyo le 21 avril 1971 (Non-publié).
- Lacan, Jacques (1975). *Le Séminaire; Livre III: Les psychoses* [1955-56] (Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (1975a). *Le Séminaire; Livre XX: Encore* [1972-73] (Paris: Seuil).

- Lacan, Jacques (1976-77). *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (Non-publié).
- Lacan, Jacques (1977-78). *Le moment de conclure* (Non-publié).
- Lacan, Jacques (1986). *Le Séminaire; Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* [1959-60] (Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (2001). «Lituraterre» [1971]. *Autres écrits* (Paris: Seuil), 11-20.
- Lacan, Jacques (2006). *Le Séminaire; Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971] (Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (2013). *Le Séminaire; Livre VI: Le désir et son interprétation* [1958-59] (Paris: Seuil).
- Marx, Karl (1993). *Le capital: Critique de l'économie politique* [1867]. Ouvrage publié sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre (Paris: PUF).
- Ryckmans, Pierre (1966). «Les propos sur la peinture de Shi Tao. Traduction et commentaire». *Arts asiatiques*, Tome 14: 79-150.



* 沈志中著《永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命》書影。

RÉSUMÉ

La contribution la plus importante de la psychanalyse pour notre ère n'est rien d'autre que la subversion du rapport de l'homme au langage, soit la définition de l'homme comme «être parlant» qui habite dans le langage. Le langage ainsi conçu n'est plus un instrument d'expression ou de communication. La plupart de nos propos quotidiens tels que le soliloque, le bavardage, ne sont pas faits pour exprimer nos intentions ou transmettre des messages précis. Et dans des cas extrêmes, comme dans l'association libre des psychanalysés ou dans la parole désarticulée des psychotiques, les propos sont même privés de sens.

Or, ce qu'il y a de commun entre la psychanalyse et la littérature, c'est justement qu'elles sont des pratiques de langue sans valeur ni utilité. Le langage y est utilisé pour ne rien dire. C'est bien ainsi qu'elles sont aptes à mettre en relief la véritable fonction de la parole et du langage. Cet article, partant de la conception lacanienne de la fonction du langage et de l'écriture, reprend la question formulée par Jacques Derrida de la «restance» de la littérature, et à partir de là, s'interroge sur le rapport de la psychanalyse et de la littérature, ainsi que le virement de la littérature moderne.

Mots clés: langage, écriture, littérature, psychanalyse

ABSTRACT

The most important contribution of psychoanalysis to the modern era is nothing more than the subversion of the relation of man to language, i.e., the definition of man as “speaking being” who lives in language. The language thus conceived is no longer an instrument of expression or communication. Most of our everyday speeches, such as soliloquy and gossip, are not made to express our intentions nor to convey specific messages. And in extreme cases, such as in the free association of psychoanalysts and in the disarticulated speech of psychotics, the words are even deprived of meaning.

What is common between psychoanalysis and literature is precisely that they are language practices that have no value or utility. The language is used to say nothing. But this is why they are particularly apt to draw attention to the true function of speech and language. This paper, starting from the Lacanian conception of the function of language and writing, re-examines the question formulated by Jacques Derrida about the “remainder” (*restance*) of literature, and from there, analyses the relation between psychoanalysis and literature, as well as the reorientation of modern literature.

Keywords: language, writing, literature, psychoanalysis

沒有價值的實踐：精神分析與文學

沈志中
國立臺灣大學

摘 要

精神分析對這個時代最重要的貢獻，無非是顛覆了人與語言的關係，也就是人作為居住在語言當中的「說話存在」的定義。語言並非單純只是表達與溝通的工具，從內在的獨白、日常的閒聊，一直到精神病的胡言亂語，這樣的語言從來都不表達甚麼。那麼，當語言不是被當成語言使用，當語言不是用於傳達意義、不是用於溝通時，那樣的語言究竟有甚麼用？或者反過來問，當語言、文字已經完成任務，表達了它們所承載的意義時，所剩下來的是甚麼？

精神分析與文學的共通點正在於它們都是沒有用、沒有價值的語言實踐。但也因為它們是沒有用的語言實踐，因此更能彰顯出語言與書寫的真正功能。本文從拉岡學派的精神分析所論之語言與書寫的功能，反思德希達所提出的文學剩餘性的問題，並由此探討精神分析與文學的關係以及現代文學的轉向。

關鍵詞：語言、書寫、文學、精神分析

* SHEN Chih-chung is Associate Professor at the Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University. His recent book in Chinese, *A Gleam in Eternal Night: Lacan and the Unending Revolution of Psychoanalysis*, was published by National Taiwan University Press in 2020.