

# Table des matières

Introduction .....	5
I Dissymétrie et contingence dans la clinique psychanalytique.....	23
II Lacan et la logique du contingent.....	61
III Métaphysique du contingent (Deleuze) ou pratique contingente de la pensée (Foucault).....	93
IV 1972-1975. Autour de l'Anti-Œdipe.....	125
V Dispositifs et diagrammes.....	153
VI Deux façons de nier : «Ceci n'est pas une pipe» (Magritte / Foucault) et « Il n'y a pas de rapport sexuel » (Lacan) .....	171
VII Pour une archéologie du transfert : transposition, transfert, métaphore .....	199

VIII	Variations philosophiques sur le sexuel et le contingent : Barbara Cassin, Alain Badiou, lecteurs de Lacan.....	233
IX	Hasard ou contingence ? Trois exemples : la lettre entre nécessité et contingence, la mort cellulaire et les pulsions de mort, l'incertitude en économie .....	273
	Conclusion. Penser la vie sexuelle.....	305

## Introduction

Il arrive parfois qu'une pratique ou un savoir nouveaux fassent surgir des aspects inédits d'une expérience pourtant quotidienne qu'on n'avait jamais abordée de cette manière. La réalité même semble alors transformée. Un exemple classique de cela en histoire des sciences consiste à rappeler que les fontainiers de Florence « savaient bien » depuis toujours que l'eau ne montait pas dans leur puits au-dessus d'un certain niveau. Mais qu'ils ne puissent pas aspirer l'eau à plus de 10,33 mètres de hauteur a été perçu tout autrement lorsque, soupçonnant que cette difficulté avait quelque chose à voir avec la nouvelle science du mouvement, ils ont soumis cette difficulté à Galilée, peu avant sa mort en 1642. C'est un de ses disciples, Torricelli, qui transforma ce qui n'était encore qu'une difficulté technique en un problème scientifique en raisonnant sur la composition des mouvements des liquides et de l'air. Il fit l'hypothèse que ce qui empêche l'élévation indéfinie du liquide qu'on cherche à puiser était l'action de l'air. Cette science de la composition des mouvements supposait qu'on raisonnât sur le mouvement dans le vide, ce que le principe aristotélicien selon lequel « la nature a horreur

du vide» interdisait. Mais surtout, pour que l'hypothèse de la pression exercée par l'air devînt plausible, il fallait imaginer et réaliser un dispositif qui évitât de manier des colonnes d'eau de dix mètres de hauteur : ce qui rendait impossible l'expérimentation. Torricelli remplaça l'eau par le vif-argent, c'est-à-dire par le mercure qui était beaucoup plus dense que l'eau ; il boucha un tube plein de mercure avec le doigt, et renversa ce tube sur une cuve pleine de mercure. Dans le tube le liquide ne montait pas au-dessus d'une hauteur dont la différence avec la hauteur à laquelle montait l'eau dans les puits était proportionnelle à la différence de densité du mercure et de l'eau. À partir du moment où le concept de pression atmosphérique a été inventé de cette manière par la nouvelle physique, ce fait est devenu un exemple de la capacité des avancées scientifiques à faire concevoir autrement des problèmes connus. Cette science nouvelle permit encore d'autres innovations : la chute des corps le long des plans inclinés, les horloges, la balistique, etc. Dans l'interprétation de cette découverte de ce qu'on a appelé la pression atmosphérique, les historiens des sciences ont beaucoup discuté sur la part respective de l'hypothèse théorique et de l'invention technique et instrumentale, ici le baromètre, qui permet de mettre à l'épreuve l'hypothèse. Ils discutent toujours aussi sur la question de savoir si la théorie sous-jacente à l'hypothèse est jamais vérifiée à proprement parler, ou bien si la loi de la « nature » ainsi découverte est autre chose qu'une hypothèse indéfiniment reconduite tant qu'une expérience ne l'infirme pas. Je ne veux pas entrer dans cette discussion, je veux seulement accentuer le fait que, dans ce qu'on appelle depuis le xvii<sup>e</sup> siècle la *science moderne*, pour que certains facteurs apparaissent, il faut les transposer en évaluant en même temps quelle transposition on effectue dans le dispositif inventé pour isoler ces facteurs qui, lorsqu'il s'agit de mesure, sont des variables.

Ne pourrait-on pas dire que le dispositif d'une cure psychanalytique, qui transpose le phénomène ancestral de l'amour et du désir sexuel en inventant la technique du transfert permettant de transposer certains facteurs de l'amour et du désir est du même ordre? L'inconnu que représente l'analyste n'est pas tout à fait le même inconnu que celui ou celle qui suscite notre désir dans nos amours spontanées puisque nous n'avons pas avec elle ou lui de relation sexuelle, et que la relation entre le désir et la parole n'est pas exactement la même dans nos amours et dans le transfert qui s'adresse à cet autre inconnu. Pourtant, l'amour fait jouir et parler, et c'est cette relation qui est privilégiée, c'est-à-dire isolée, dans le dispositif de la psychanalyse. L'hypothèse est la suivante : entre la manière singulière dont nous « tombons amoureux » et la structure de nos symptômes et de nos rêves, une même logique est à l'œuvre, et la transposition que constitue le transfert permet de la faire apparaître et de la transformer. Certes, l'évaluation de ce qu'on fait quand on transpose n'est pas ici une *mesure*, au sens mathématique du terme, contrairement à ce qui a eu lieu dans la découverte de la pression atmosphérique qui évaluait la différence entre la hauteur de l'eau et la hauteur du vif-argent dans les systèmes de puisage en fonction de la différence de densité des liquides comparés ; mais le mode de transposition, avec les rôles respectifs de l'hypothèse théorique et du dispositif de transposition est le même. C'est pourquoi la psychanalyse n'est pas une *science*, mais est une *théorie* et une *pratique* de l'âge des sciences expérimentales. C'est par une transposition comparable, reposant sur une théorie et inventant localement une technique que la pratique de la psychanalyse rend possible un rapport inédit entre ce qui est figé dans nos vies et ce qui peut s'en transformer, et constituer, autrement que par des symptômes lourds, le style de nos existences.

En quoi la sexualité est-elle impliquée dans cette possible transformation ? Dans notre société, la sexualité et le sexe sont devenus des termes tellement courants – mais aussi tellement confus – qu’on ne sait plus de quoi on parle lorsqu’on les emploie. Il faudra donc clarifier ce qu’on entend ici par *sexualité*. Posons d’abord que l’amour n’est pas physique quoiqu’en dise l’expression reçue d’amour physique. L’amour sexuel concerne bien les corps, mais les corps érogènes sont faits de plaisirs, de déplaisirs, d’angoisses liés à une histoire plus qu’à de simples perceptions et sensations isolées. La preuve, c’est que nos passions les plus vives ne sont pas suscitées par n’importe qui ou n’importe quoi chez n’importe qui, mais par des situations et par des traits précis et subtils de l’autre, et dont le repérage nous échappe la plupart du temps. Même lorsque nous repérons de quoi sont faits nos désirs, il n’est pas en notre pouvoir d’en maîtriser le cours. Il n’est pas non plus en notre pouvoir de récuser complètement ce qui active nos passions. Lorsque nous les tentons, nous en payons en général un prix lourd en symptômes, névrose, folie parfois. Ce qui caractérise en général la vie amoureuse est cette disproportion impossible à maîtriser entre un registre de plaisirs et déplaisirs qui semblent de peu d’importance, et le caractère décisif, pourtant, de ces inclinations et de ces répulsions qui commandent nos existences, nos activités, nos rencontres, nos choix. Un exemple récent de passion nous est donné par le film de Cédric Kahn, *Les Regrets*. Le film montre une relation entre une femme et un homme qui est à la fois essentielle à travers le temps et invivable : chacun des protagonistes – interprétés par Yvan Attal et Valeria Bruni-Tedeschi – est pris par quelque chose qui lui vient de l’autre, de telle manière que cela le met hors de soi tout en lui révélant ce qu’il est. L’intérêt du film est de faire sentir ce qui lie les personnages, qui apparaît bien par différence d’avec les autres relations sexuelles qu’ils

ont avec leurs conjoints. Or, ce qui lie les personnages est à la fois dérisoire, constituant et impossible à vivre, comme si cela ne pouvait surgir qu'au bord de disparaître. Cet *impossible constituant* « passe » assez bien à l'image, grâce au rapport saccadé qui s'instaure entre les scènes où ils font l'amour et la manière dont ils se parlent ou ne parviennent justement pas à se parler : l'évidence qui se montre dans leur relation sexuelle, si directe et si sûre d'elle-même à travers les années, comporte un mépris des médiations et des nuances qui va de pair avec la façon dont ils se ratent : donnant des rendez-vous immédiats et difficiles à honorer où rien n'est dit de l'autre et à l'autre sinon des précisions de lieu et de moments et souvent aussi, l'impossibilité, justement, de se rendre au rendez-vous fixé. En même temps, dans le film, il y a quelques essais des protagonistes pour inventer un mode de parole plus adéquate à l'évidence de leur jouissance sexuelle, par exemple lorsqu'elle lui demande : « Mais pourquoi m'as-tu quitté il y a quinze ans ? Pourquoi es-tu parti ? » Première réponse d'Yvan Attal sur le mode saccadé : « J'ai décidé que si tu n'arrivais pas à 21 heures, je partais. Tu n'étais pas là, je suis parti ». Seconde réponse qui ne dit pas plus ce qui les lie, mais souligne le caractère invivable de « cela » : « Je t'ai quittée parce que tu me rendais fou. » De son côté à elle, l'évidence de sa jouissance se négocie dans les mots et les actes de deux manières : d'une part, la souffrance presque intacte de la première séparation dont rien en elle n'a pris acte, et, d'autre part, son angoisse lorsqu'il lui propose, à leur seconde rencontre, de vivre avec lui et part avec elle pour la ville qu'ils ont choisie. Là elle dit non, changeant brusquement sans qu'on comprenne pourquoi. Ce qui, en effet, le rend fou, lui, mais ne l'empêche pas, elle, de le rappeler quelques années plus tard, leur relation étant intacte. Il s'agit bien, dans la sexualité, lorsqu'elle touche des éléments décisifs chez les protagonistes d'une passion, de quelque chose de

très précis, de très difficile à préciser et qui circule entre les corps qui jouissent et la recherche d'une modalité de parole qui égalerait cette jouissance. C'est cela qui rate, et le ratage est mis en scène par le caractère haché des messages échangés grâce à cet instrument bizarre de non-communication qu'est le téléphone portable ; grâce aussi au contraste entre le fait qu'ils viennent toujours au rendez-vous et que, pourtant, leurs emplois du temps sont incompatibles et les rencontres toujours entre deux trains ou entre deux rendez-vous.

La psychanalyse a pour objet cet élément insaisissable, dérisoire et décisif qui circule entre l'évidence de certaines relations sexuelles et l'inadéquation des paroles qui essaient d'en rendre compte. Ce qui ne veut pas dire que cette recherche soit vaine, mais qu'elle se produit sur le mode de l'inadéquation. L'hypothèse de la psychanalyse est que notre singularité de femme et d'homme, vécue communément dans l'amour, est du même ordre que la structure de nos rêves et de nos symptômes, c'est-à-dire de ce qui de nous-mêmes nous échappe tout en nous constituant. Dans la transposition transférentielle, le rapport entre les objets et les paroles change tout en conservant la singularité de leur rapport qui peut se déchiffrer lorsque se répètent symptômes et rêves. Cela ne veut pas dire pour autant qu'une psychanalyse remplace la jouissance par le savoir. Car la répétition n'est pas pur savoir mais expérience de ce qui se produit au-delà de la maîtrise et de la parole ; de telle façon que c'est cette inadéquation qui est mise au travail alors que dans les expériences amoureuses, elle anime l'existence et la menace en se confondant avec ce qui vient de l'autre, du partenaire. On peut dire en ce sens que le dispositif de la cure transpose l'inadéquation de la jouissance sexuelle et de la parole en accentuant cette inadéquation par l'instauration d'une relation où la jouissance ne sera pas agie, mais où ce qui actionne



L'envie de parler à un autre est le caractère constituant et impossible de ce quelque chose qui est recherché dans la passion. Puisque la psychanalyse n'est pas une science, c'est-à-dire un savoir lié à une pratique qui définit une mesure mathématique pour concevoir les transpositions qu'elle effectue, ce terme de *disproportion* est entendu ici en un sens élargi. Il désigne la différence d'échelle, dans la vie amoureuse, entre ce qui « cause » nos désirs, qui a l'air minime et dérisoire, et tout ce qui est par là rendu possible ou manqué.

Or ce que j'appelle pour le moment *disproportion* peut être mis en relation avec les catégories logiques du contingent et du nécessaire : les notions de contingent et de nécessaire, n'ont, en elles-mêmes, aucun rapport privilégié avec la vie amoureuse ni avec la disproportion qui la constitue dans la mesure où des caractéristiques apparemment minimes de nos désirs modèlent le style de nos vies. Je souhaite montrer que la vie amoureuse par elle-même déjà, et surtout telle que l'expérience d'une cure analytique la développe comme dans un laboratoire en transformant ses caractéristiques spontanées, rapproche la contingence et cette disproportion que je viens de décrire grossièrement entre l'amour et le désir ou entre les partenaires d'une relation amoureuse. Disproportion et contingence se mettent à avoir affaire l'une avec l'autre dans le champ de l'amour sexué.

Encore ce terme de *disproportion* n'est-il pas exactement le bon car il introduit une notion de mesure qui n'est peut-être pas à sa place ici. Le philosophe Hegel, lorsqu'il parlait de la vie des organismes, invoquait une disproportion entre la cause et les effets : en se nourrissant d'éléments extérieurs pour se produire lui-même, le vivant « ne laisse pas la cause produire ses effets mais il la supprime comme cause », disait-il. Dans l'idée de causalité, en effet, il y a précisément la capacité à produire un effet, la cause n'étant donc cause que par l'effet qu'elle produit et dans

l'effet qu'elle produit. Or, grandir ou vivre manifeste une initiative qui se sert de ce qui donne une impulsion de l'extérieur mais qui va au-delà; ce que Hegel interprétait en disant que l'effet n'est plus ici l'effet-de-la-cause de telle façon qu'on retrouve la même chose dans la cause et dans l'effet. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une *disproportion* : ce qui agit sur l'organisme est l'occasion de développement d'une initiative qui va au-delà de la puissance même de la cause. C'est cet au-delà de la mesure causale qu'on peut nommer *disproportion*. Or, le phénomène dont je souhaite montrer précisément l'importance en psychanalyse n'est pas d'abord une question de mesure, ni d'ailleurs de causalité, mais de différence de places entre des partenaires dans un processus. C'est pourquoi le dispositif de la cure en est un bon décrypteur. Par exemple, dans de nombreuses pratiques thérapeutiques, qu'elles soient psychanalytiques ou pas, on dit souvent qu'il ne faut pas culpabiliser les parents pour l'effet que certains de leur comportements ou de leurs positions dans l'existence ont eu sur l'histoire de leurs enfants. Car l'histoire de l'enfant n'est jamais le simple résultat de facteurs conscients ou inconscients qui se seraient transmis des parents aux enfants. L'enfant transforme consciemment ou inconsciemment les causes qui sont intervenues dans sa formation. Cela relève de la disproportion dont parlait Hegel. Même lorsqu'on ne se situe pas dans le cadre d'une science, le terme de disproportion se lie à la question causale. Et c'est en tant que tel que sa pertinence, en psychanalyse, peut être discutée. C'est peut-être cela qui a incité Lacan à intituler l'un de ses séminaires : *Le Transfert, dans sa disparité subjective*. Le terme de *disparité* indique assez bien la non-congruence des places de l'analysant et de l'analyste. Mais c'est aussi dans ce séminaire que Lacan définit la position de l'analyste comme celle du sujet supposé savoir. Or, j'ai indiqué que résumer la transposition qu'instaure la cure par le

privilège accordé au savoir, même supposé, empêche peut-être de penser tous les aspects de la répétition transférentielle, comme transformation et pas seulement reproduction de l'essence de l'amour.

Si je parle de *dissymétrie* des places à l'intérieur d'une relation plutôt que d'une *disproportion*, c'est qu'en matière de vie amoureuse et sexuelle, la situation est plus complexe que cette simple *disproportion* : l'un des protagonistes ne sait jamais quelle influence il a sur l'autre, il ne maîtrise pas ce qui fait le nœud d'une relation préférentielle, il ne maîtrise pas non plus – ni dans le registre des affects ni dans celui du savoir – le fait que cette non-maîtrise est l'enjeu même de la relation. Dans l'enfance cette dissymétrie est lié à une condition : l'enfant est dépendant de l'adulte, pas seulement pour la conservation de sa vie mais dans tous les détails qui vont marquer son accès à la réalité ; c'est l'adulte qui donne le ton, qui trace les linéaments de ce qui prend valeur de bon et de mauvais pour l'enfant, d'angoissant et d'indifférent. Même là, la manière dont l'enfant élabore ce qui est tracé pour lui est contingente par rapport à ce que l'adulte voulait dessiner pour l'autre et qui, au-delà des buts conscients, lui est à elle-même ou à lui-même en partie inconnu. Et, d'autre part, l'adulte ne sait jamais dans ce qu'il impose ou propose à l'enfant ce qui sera important. Lorsque Winnicott disait « Un bébé ça n'existe pas », il parlait de la complexité des rapports entre un petit enfant et son environnement en montrant comment l'angoisse de la mère et celle de l'enfant tissent des relations à la fois nécessaires et imprévisibles ; il décrivait par là l'une des formes de la *dissymétrie* constitutive de ce qui touche à l'amour, à la haine, à l'angoisse. Lorsqu'il parlait d'une mère « suffisamment bonne » pour décrire comment l'adulte donne sens aux pleurs, aux rires et aux exigences de l'enfant en les insérant dans un système d'interprétations qui « n'appartiennent pas » à l'enfant, qui l'aliènent

forcément à quelque chose de la vie inconsciente de l'adulte, mais qui, cependant, peuvent laisser place, pour l'enfant, à ne pas être réduit à ce sens imposé, il donnait l'un des exemples *princeps* de cette dissymétrie essentielle qui défie la pertinence de la trop simple notion de cause dans les relations affectives.

Les dissymétries caractéristiques de la vie sexuelle et de la psychanalyse sont proches et distinctes de cette analyse des conditions de l'enfance à ses débuts selon Winnicott. La première manière dont Freud a rencontré ce que j'appelle *dissymétrie* concerne l'effet d'après-coup dans la formation de la vie sexuelle. L'idée est que si la sexualité échappe à celle ou à celui qu'elle constitue, c'est qu'elle se forme en deux temps : dans l'enfance, les plaisirs, les déplaisirs et les angoisses liés à certaines situations sont « sexuelles / présexuelles » puisque l'enfant, ni dans son corps ni dans sa pensée, ne dispose de la capacité à se représenter ce qui lui arrive. Puis, lorsqu'après la puberté, la maturation de son corps et de ses organes génitaux, ainsi que son autonomie croissante dans les rencontres, lui donnent l'expérience d'émois sexuels, les traces des premières expériences restées comme en attente d'elles-mêmes sont réactivées, mais avec toujours un décalage entre les rencontres présentes et ce qu'elles rendent vivaces, puisque ce sont les différences et les ressemblances entre les situations présentes et les situations passées qui sont le véritable terrain des plaisirs et des déplaisirs. Le terme français de *rencontre* dit assez bien, d'une part que ce qui survient peut être une autre personne ou un élément d'une situation culturelle, animale, géographique et, d'autre part, que le caractère attirant ou repoussant vient comme de l'extérieur pour le sujet concerné. Dans ce jeu de cache-cache entre présent et passé, le sujet des plaisirs et déplaisirs est toujours débordé par ce qui lui arrive : il n'est jamais contemporain de ce qu'il vit, mais ce qui est resté latent est activé

subitement par quelque chose d'actuel qui le révèle. Or, cette non-coïncidence avec soi qui est le tempo de nos expériences de plaisirs et de déplaisirs va de pair avec ce que j'appelais une *dissymétrie*, qui est la même expérience, lue non plus du point de vue de la temporalité mais du point de vue des relations aux autres ou aux choses à qui et à quoi nous lient ces émois. On peut dire cela de diverses manières : ou bien on accentue le fait que la sexualité en attente d'elle-même est, en fait, une aliénation des enfants à la sexualité adulte : l'enfant est captif des significations inassimilables pour lui mais formatrices. Ou bien on décrit les conséquences de cela dans l'existence des adultes : ceux-ci courent toujours après le sens de ce qui leur arrive dans l'amour sexué et que les autres, leurs partenaires, paraissent détenir de façon à la fois familière et étrange ou même menaçante. Il s'agit là de la forme non plus infantile mais adulte de la dépendance amoureuse. Dans l'histoire de la psychanalyse, des auteurs majeurs ont peu à peu décrit ce processus : Freud, Ferenczi, Lacan, Laplanche, Leclaire etc... Décalage temporel de soi à soi ou bien malentendu constitutif dans les rapports à l'autre sont les deux aspects d'un même phénomène lié à la sexuation, c'est-à-dire à la façon dont se forment les singularités humaines dans le domaine de ce qui s'appelle traditionnellement les passions et affects et de ce que la psychanalyse redéfinit comme « destins de pulsions » ou structure des désirs. Le terme de *dissymétrie* convient particulièrement bien pour caractériser le second aspect : celui du malentendu avec l'autre, malentendu d'autant plus prégnant que chacun est un autre pour l'autre, c'est-à-dire que le malentendu est à double sens. C'est ce qui me faisait dire qu'il s'agit moins d'une question de *causalité* ou de *disproportion* que d'une question de dissymétrie liée à une différence de places : chacun est à la place de ce qui surprend l'autre, que l'autre ignore de lui-même et qui, pourtant, lui donne

le sentiment d'exister de façon beaucoup plus pleine ou intense qu'à l'ordinaire. Et dans les périodes où les illusions dont se tisse cette expérience se défont, le vide, l'angoisse et la peur de n'être rien prennent la relève de l'intensité de l'existence éprouvée.

Une cure psychanalytique accentue encore l'aspect de dissymétrie : il ne s'agit plus de la dépendance infantile... il ne s'agit plus non plus de la réciprocité du malentendu dont se tisse l'expérience amoureuse, mais de la transposition de ces deux composantes dans un artefact. Les échecs de la vie amoureuse ou les ruptures liées à une mort, donnent l'impérieuse exigence de se libérer du malheur en « allant voir quelqu'un », comme on dit. Mais qu'est-ce à dire ? Que ce qui entrave la vie et les obstacles rencontrés sont comme mobilisés dans un certain rapport entre la parole et les affects : l'espoir d'en sortir, l'espoir aussi que, dans ce lieu neutre, ce qui a fait souffrir au lieu de faire jouir pourra se dénouer dans la parole. Mais la situation, que je nommais un *artéfact* est très particulière puisque celui qui recueille la structure de ce qui a entravé l'existence n'est pas pris dans l'expérience, ou du moins n'est pris ni comme un parent ni comme un partenaire amoureux. Il est cependant installé à une certaine place dissymétrique de celle de l'analysant(e). Ce dernier lui prête le pouvoir et le savoir de transformer ce qui s'est mal passé.

Restons-en là pour le moment dans la description, très partielle encore, des coordonnées de l'expérience analytique, car il ne suffit pas de dire que l'analyste est hors jeu lorsqu'un analysant vient pour transformer ce qui lui est arrivé et pour se débarrasser de sa souffrance. Nous y reviendrons longuement en prenant des exemples cliniques, mais dans cette introduction je souhaite seulement préciser les rapports entre la contingence des facteurs actifs dans la vie amoureuse d'une part, et dans ce qu'en recueille le dispositif de la cure d'autre part.

II. Dans cette introduction, je pose quelques affirmations qui seront développées, mises à l'épreuve et élucidées. Ainsi en va-t-il de la suivante : la catégorie de causalité n'est pas pertinente pour rendre compte de ce mélange complexe de détermination et de contingence dans les *rencontres*. Ce terme de *rencontre* convient bien à ce qu'il s'agit de penser : en français, il fait référence à la fois à la vie sexuelle et amoureuse et à une composante d'extériorité hasardeuse et déterminante. De plus, bien qu'il s'agisse d'un terme courant en français, il traduit le terme grec de *tunchanein*, rencontrer, et *tuche* la chance sur lequel sont formés les substantifs *eutuche* et *dustuche*, c'est-à-dire ce qui tombe bien, le *bonheur*, et ce qui tombe mal, le *malheur*. Dans *La Poétique* d'Aristote, ces termes sont employés pour désigner le rapport des personnages d'une tragédie à ce qui leur arrive comme de l'extérieur. Et c'est le même terme qui désigne l'enchaînement des événements de la vie humaine et ce qui fait le bonheur et le malheur des hommes. Le déroulement apparemment objectif des événements tel qu'un bon auteur dramatique les met en scène dans le scénario qu'il construit répète, en en condensant le cours, ce qui fait le bonheur et le malheur des hommes. La *dissymétrie* est présente ici dans le fait que les acteurs sont impliqués sans qu'ils en maîtrisent la logique, dans la manière dont les événements de la pièce tragique construite par le dramaturge s'enchaînent. C'est ce que les Grecs appellent le destin. Freud a beaucoup réfléchi sur ces termes, en particulier lorsqu'il choisit l'expression de « destins de pulsions<sup>1</sup> » et aussi lorsqu'il parla d'automatisme de répétition, de compulsion à répéter qui risque de détruire le cours de l'existence. L'emploi qui s'est longtemps généralisé en

---

1. Sigmund Freud, « Triebe und Tribschicksale », « Pulsions et destins de pulsions », 1915, *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, 1946, p. 210-232 et *Œuvres complètes*, Gallimard, 2005, t. XIII, p. 165-187.

psychanalyse, du terme d'inconscient masque ce rapport de l'existence aux *rencontres* qui n'est ni une notion de pure logique, ni un terme seulement psychologique.

Il est vrai que chez Aristote ce sens de la contingence s'inscrit aussi dans une théorie de la causalité et dans une logique, la tragédie n'étant que l'une des façons d'approcher la causalité et le mélange de cohérence et de non-maîtrise du cours des choses qui caractérise la vie des hommes. Les notions de contingence et de détermination relèvent soit d'une logique soit d'une théorie de la causalité : est contingent, pour Aristote, ce qui pourrait ne pas être, est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Il s'agit de logique en ce que le philosophe se propose de décrire les raisonnements valides selon la qualité, la quantité et la modalité des jugements qui s'enchaînent dans un raisonnement. La qualité d'une proposition est la distinction entre affirmatif et négatif ; la quantité des jugements concerne le nombre de sujets logiques auxquels elle s'applique – un, plusieurs, tous, aucun –, et la modalité concerne le degré de nécessité de ce qui est énoncé : possible/impossible, nécessaire/contingent. Lorsqu'on se situe dans une philosophie de la causalité, qui se différencie d'une logique en ce qu'elle cherche à expliquer le rapport de multiples faits et non plus seulement les enchaînements de propositions, la nécessité et la contingence concernent d'abord la causalité : les enchaînements de faits ou d'états-de-choses. La contingence, c'est alors le hasard : un fait survient qui n'est pas intégrable à la chaîne causale préalable où il survient pourtant. Beaucoup de questions se posent à propos du hasard : s'agit-il d'une indétermination véritable ou d'une insuffisance de notre connaissance ? S'agit-il, comme Antoine Augustin Cournot l'a proposé au XIX<sup>e</sup> siècle, de la rencontre de deux séries causales divergentes, l'effet de hasard étant lié à l'expérience de cette hétérogénéité ? Dans l'un comme dans l'autre cas, on est loin d'apercevoir un rapport avec ce que je signalais à propos de la vie



amoureuse : cette dernière ferait se rapprocher *dissymétrie* et contingence. La vie sexuelle est donc faite d'un mélange curieux de détermination et de hasards ou encore, comme on dit en philosophie, de nécessité et de contingence.

Le livre qui s'ouvre et qui s'appelle *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* aurait pu répondre aussi au titre suivant : *Nécessité et contingence dans la vie amoureuse et en philosophie*. Traditionnellement en logique, on oppose le nécessaire et le contingent. Mais dans chaque version de cette opposition, le contingent est donné comme un phénomène négatif : un manque de détermination, la positivité rationnelle étant du côté de ce qui est déterminé comme nécessaire, ce qui ne peut pas ne pas être. Souvent, les philosophes donnent de l'importance et de la valeur au contingent, au non-nécessaire, pour assurer la possibilité de la liberté humaine : d'Aristote à Bergson en passant par les Stoïciens, les Pères de l'Église, Duns Scot et Occam au Moyen Âge, Descartes, Leibniz, Kant ou chez les philosophes contemporains dits analytiques, c'est la question de la liberté de la volonté qui amène à ménager une place à la non-détermination de nos actes. Mais, comme le dit l'expression de « non-détermination » assimilée à la contingence, cela ne fait pas sortir la notion même de contingence d'une définition négative.

Je souhaite établir au contraire que la contingence de certains événements produit un renouvellement des situations et ne peut avoir cet aspect créateur que dans le cadre de ces situations : la manière dont la vie sexuelle est mobilisée et transformée par ce qu'on appelle le transfert en psychanalyse dessine l'un de ces dispositifs dans lesquels la contingence est positive : elle est le levier d'une transformation de ce qui était déterminé. Les facteurs contingents sont définis plus par les caractères du dispositif où ils peuvent prendre effet que par leur supposée non-nécessité. Pour comprendre cet aspect positif de la contingence, il faut cesser de penser dans le cercle qui oppose la nature et la

liberté ou le nécessaire au contingent. Il faut donc sortir de la métaphysique classique et moderne.

Nous partirons donc d'une analyse de l'une de ces situations où la contingence peut être pensée positivement et nous nous demanderons ce qui change alors dans notre conception de la raison, de l'action et des passions humaines. Je dis l'une des situations, car peut-être y en a-t-il d'autres ? Mais il suffit d'en concevoir une pour que toute la question du nécessaire et du contingent soit bouleversée. Et nous nous demanderons si dans d'autres pratiques et d'autres domaines du savoir, cet aspect positif du hasard a pu être dégagé. Non pas que nous souhaitions chercher des modèles dans les sciences<sup>1</sup> : mais on a besoin, pour en préciser la portée en psychanalyse, de confronter ces concepts de hasard, de contingence et de détermination, de critique de la causalité avec ce qui se passe dans d'autres champs. Nous ne nous lancerons pas non plus dans une justification de la fonction métaphorique, en psychanalyse, des emprunts aux sciences contemporaines. Notre stratégie épistémologique est en apparence plus modeste : il s'agit de décrire la pratique de la psychanalyse et de concevoir le champ où elle s'exerce en devenant capable de plus de précision grâce à ces confrontations avec certaines philosophies, certaines sciences (comme la théorie des probabilités), certaines approches de l'indétermination dans des sciences déterministes. Cette modestie est d'apparence, disais-je. L'hypothèse est, en effet, que la psychanalyse accorde une importance spécialement instructive à un nouveau rapport du contingent et du nécessaire, justement parce qu'elle s'éloigne d'une problématique causale trop simple par ce rapport institué entre dissymétrie et contingence. Le principe ici à l'œuvre est que des domaines apparemment

---

1. Notre propos diffère donc de celui de Georges Pragier et Sylvie Faure-Pragier, *Repenser la psychanalyse avec les sciences*, PUF, 2007.

limités des pratiques et des savoirs, et pas nécessairement transformés par une mathématique, peuvent amener à des transformations philosophiques décisives, et que le champ psychanalytique, pratique et savoir mêlés, en est un exemple contemporain. À cela se lie une autre intuition : c'est par des déplacements de ce genre, qui semblent d'abord porter sur des têtes d'épingle, que se renouvellent l'existence et la pensée. C'est là notre point d'accord avec la tradition des épistémologues Bachelard, Canguilhem et Foucault qui jouent stratégiquement la limitation des champs et des objets de leurs analyses, non pas par goût stérile de l'érudition, mais par décision philosophique. Foucault, en particulier, dont nous n'ignorons pas la critique adressée à la psychanalyse, sera néanmoins un précieux explorateur lorsqu'il s'agit de penser à l'écart des notions convenues en philosophie. La confrontation de cette stratégie de pensée avec celle de Deleuze qui, tout en construisant une métaphysique, définit la philosophie comme l'exercice d'une « raison contingente » sera spécialement instructive pour redéfinir la contingence dans sa proximité et sa différence d'avec le hasard. Chemin faisant, nous nous réjouissons particulièrement lorsque nous rencontrerons des auteurs qui s'expliquent sur les multiples sens que prend le hasard dans les sciences. Nous accorderons une attention particulière aux différents concepts du hasard qui ont cours en biologie, en particulier dans les théories de la mort cellulaire, en nous interrogeant sur la portée des rapprochements à effectuer (ou pas) avec l'intrication de la mort et de la vie dans la vie sexuelle.

Hasard et détermination, chance, contingence et nécessité quelle est donc la notion la plus appropriée à situer la psychanalyse comme pratique et comme pensée ?