

L'OBJET A CHEZ LACAN ET LA LOGIQUE DU YIJING

Ju Fei

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2013/2 n° 78 | pages 107 à 121

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-2-page-107.htm>

!Pour citer cet article :

Ju Fei, « L'objet a chez Lacan et la logique du Yijing », *Rue Descartes* 2013/2 (n° 78),
p. 107-121.

DOI 10.3917/rdes.078.0107

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JU FEI*

L'objet a chez Lacan et la logique du Yijing

Lacan a inventé l'objet *a*. Il a défini l'objet de la psychanalyse ou l'objet du désir comme un objet inexistant, comme le vide. L'objet *a* peut être conçu d'un point de vue historique ou structural. Le rôle fondamental du vide dans la pensée chinoise m'oblige à interroger cette définition. On peut concevoir le *Yijing* structurellement et montrer notamment que si la logique subjective et la logique de la différence sexuelle ne relèvent pas de la même structure chez Lacan, le Yin-Yang symbolise à la fois ces deux logiques.

L'objet *a* du point de vue structural

Du point de vue structural, la définition de l'objet *a* engage plusieurs logiques dont les cinq suivantes : temps-espace, extension-intension, continuité-discontinuité, sujet-différence sexuelle, universalité-ambiguïté.

1. La logique de temps-espace

L'ambiguïté logique du temps-espace existe dans la plupart des concepts freudiens : l'inconscient, le fantasme, etc. Le sujet névrotique doit passer du processus primaire au processus secondaire mais une frustration de la réalité extérieure le conduit à reprendre le processus primaire. D'où une logique spatiale.

Lacan a déjà dégagé les diverses modalités temporelles de l'objet *a* : la demande, le narcissisme primaire et secondaire, le fantasme, etc. Si la naissance du sujet implique en même temps la perte de l'objet *a*, c'est dans la demande qu'il prend une forme d'objet. Le corps, à cause de son extériorité et de ses ouvertures, devient le premier lieu du fantasme. Ensuite,

avec la métaphore phallique, le sujet masculin trouve son fondement identificatoire dans le trait unaire du père. Le passage de la demande à l'identification construit le premier couple logique dans le temps.

Avec l'ambiguïté du trait unaire au niveau de la signification, Lacan théorise une logique spatiale. La frustration ne conduit pas nécessairement à la disparition de la demande car c'est dans la demande que le sujet re-confirme illusoirement la toute puissance de l'Autre ¹. La demande peut persister totalement ou partiellement dans le symptôme.

La découverte de la *lalangue* montre une fois de plus l'importance de la logique temporelle. Le S1-S2 formalise non seulement les différentes fonctions du signifiant mais aussi les moments différents de la subjectivation.

Mais en obéissant à la règle combinatoire de la chaîne signifiante, le S2 cherche aussi paradoxalement à franchir la loi signifiante pour atteindre l'Un. En ce sens, le couple de S1-S2 n'est que façon d'atteindre le réel de la jouissance. D'où une logique spatiale.

2. La logique d'extension-intension

Si l'objet *a* supporte à la fois processus primaire et secondaire, les deux sont à considérer comme deux versants d'une seule chose. En structurant cette opposition locale, Lacan cherche à les intégrer globalement. Le principe de réalité n'est que la modification du principe de plaisir, le refoulement et le retour du refoulement sont homogènes, il y a une continuité entre les deux processus opposés. En ramenant cette opposition locale au couple du signifiant de S1-S2, Lacan formalise cette logique par la bande de Möbius.

Deux logiques servent donc à définir le couple binaire du signifiant : la logique intensionnelle dans laquelle le couple de S1-S2 constitue les deux versants d'un seul signifiant ; la logique extensionnelle dans laquelle le couple de S1-S2 correspond aux deux sortes différentes de signifiant.

Dans *Les Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, avec le 0-1 chez Frege, Lacan considère le « 1 » comme le trait unaire existant tant dans la demande que dans l'identification symbolique. Dans *La Logique du fantasme*, pour traiter de la logique de répétition, Lacan s'appuie sur le nombre d'or et montre la dialectique entre l'Un et l'Autre. L'ambiguïté du choix subjectif entre « un sens » et « un autre sens » se situe au niveau intensionnel du trait unaire.

Avec la théorie des ensembles, Lacan distingue le S1 du S2 dans l'Autre. S1-S2

représentent les signifiants au niveau des lieux psychiques : logique extensionnelle. Cependant, puisque les deux ont pour fonction de porter sur l'Un ou l'ensemble vide, le couple S1-S2 peut être réduit intentionnellement à un seul signifiant.

Pour conclure, du point de vue global, la logique intensionnelle de S1-S2 permet d'interroger la répétition et la solidarité entre le symbolique et le réel d'une façon simplifiée. Du point de vue local, la logique extensionnelle de S1-S2 permet d'interroger les divers effets du symbolique devant le réel.

3. La logique de continuité-discontinuité

La définition de l'objet *a* comme reste-vide concerne aussi un autre couple de continuité-discontinuité. Il s'agit des deux définitions opposées du signifiant : l'autodifférence ou la coupure.

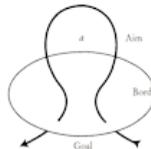
Du point de vue structural, la théorie des ensembles et la logique moderne permettent non seulement de généraliser la théorie du signifiant, mais aussi de dégager la fonction de l'Un. La structure moëbienne permet d'expliquer en quoi le symbolique a un corps jouissant.

Cependant, la fonction de la continuité topologique n'est pas consistante. Au départ, certaines surfaces topologiques sont introduites par Lacan pour symboliser la solidarité des éléments symboliques. La bouteille de Klein ² permet par exemple de comprendre la solidarité et la fente entre la demande et l'identification. En ce sens, la continuité est plutôt métaphorique. Ensuite, avec le plus-de-jouir, le signifiant doit avoir un corps imaginaire. La continuité topologique trouve sa matérialité. Elle est plutôt réelle.

Cependant, dans ce deuxième cadre, on trouve néanmoins deux possibilités chez Lacan.

Le premier concept du corps remonte au corps spéculaire dans la phase du miroir. Dans les premiers séminaires, Lacan démontre que l'image totale du corps ne se fonde que sur l'idéal du moi dont le fondement est le trait unaire. Ensuite, avec le théorème de Stokes, il explique en quoi la satisfaction pulsionnelle dépend des ouvertures du corps spéculaire. D'où les quatre objet *a* selon ces ouvertures. En ce sens, le concept du corps jouissant garde une intuition géométrique.

.....



... 3 .

Cependant, au-dehors de l'intuition géométrique, Lacan accorde aussi au corps jouissant une forme plus abstraite. Par rapport à la première période où le symbolique supporte l'imaginaire, dans *D'un Autre à l'autre*, Lacan souligne que c'est l'imaginaire qui donne au symbolique un « corps » jouissant. Finalement, dans *L'Étourdit*, comme la ligne infinie formalise tant un bord qu'un trou extrinsèque, la bande de Möbius symbolise tant la coupure signifiante que le corps du signifiant. En ce sens, le corps jouissant est purement formel.

Pour conclure, l'imaginaire se présente aux deux niveaux : le corps spéculaire et le corps formel du symbolique. Finalement, en les distinguant, Lacan redéfinit ces corps dans le nœud borroméen

4. La logique de sujet-différence sexuelle

Si toutes les pulsions sont sexuelles, Lacan distingue deux logiques dans la structure inconsciente. D'une part, par rapport à Freud qui cherche au fond à réduire le couple homme-femme à la dualité pulsionnelle activité-passivité, il soutient que cette dualité ne permet pas d'établir la différence sexuelle. En ce sens, l'ambiguïté subjective, le couple jouissance phallique-jouissance de l'Autre par exemple n'ont pas de rapport évident avec la différence sexuelle. Ces couples formalisent une logique du sujet.

D'autre part, en soulignant que les deux sexes ne concernent que la fonction phallique, Lacan prend appui sur plusieurs logiques, aristotélicienne, intuitionniste et modale, et introduit une logique de la différence sexuelle dans la formule de sexuation. Par rapport à l'homme qui s'inscrit totalement dans l'Un-père, la position de la femme est ambiguë : d'une part, si elle admet sa propre castration, elle entre dans le jeu sexuel. D'autre part, s'inscrire dans l'Un-père signifie qu'elle est l'objet *a* du désir de l'homme. Il manque une fonction pour définir la femme, Elle se supporte d'un réel hors de la fonction phallique. Ce réel vient en supplément à la fonction phallique. D'où, le « pas tout » de la femme.

La différence entre ces deux logiques existe aussi dans d'autres concepts lacaniens. Par exemple, la castration se trouve non seulement au niveau de la présence-absence du pénis, mais aussi au niveau de l'inscription langagière.

5. la logique d'universalité-ambiguïté

Dans la logique subjective, c'est par la voie de la théorie des ensembles que Lacan généralise les multiples ambiguïtés subjectives, par exemple l'opposition entre le nombre réel et le

nombre imaginaire, le « je pense »-« je suis », etc.

L'ambiguïté est contrôlée par l'universalité comme on le voit dans la logique de la différence sexuelle. Pour dégager le secret de la jouissance féminine, Lacan indique que la position symbolique de l'homme et celle de la femme ne s'inscrit pas tout d'abord dans l'universalité de la fonction phallique. Ensuite il remarque que cette universalité ne s'établit que dans la mesure où il y a une personne qui dit non à la castration. Cependant, puisque personne ne peut plus se mettre dans la position de la particularité après l'établissement de la fonction phallique, elle marque une position impossible, plutôt réelle. La particularité devient l'exceptionnalité. D'où l'exception de l'Un-père. Ensuite, c'est dans le deuxième moment que la femme rencontre son « pas tout ».

Le *Yijing* ⁴

Depuis plusieurs années, j'ai pris conscience que le *Yijing* est une bonne voie pour dégager la structure inconsciente dans la pensée chinoise.

On peut trouver presque tous les phénomènes cliniques de la psychanalyse dans la société chinoise et il est difficile d'établir une différence phénoménologique entre sociétés occidentale et chinoise. Du point de vue logique et catégorique, certains phénomènes sont particuliers et nécessitent une explication symbolique.

En Chine, il n'y a pas de mythe similaire à celui d'Œdipe. Après Freud, beaucoup ont contesté sa pertinence universelle. C'est à partir de là que Lacan a cherché à réinterpréter le complexe d'Œdipe au niveau symbolique plutôt qu'imaginaire. Pour lui, la fonction du complexe d'Œdipe tient non seulement à l'interdit de l'inceste, mais aussi au choix sexuel du sujet. D'où ses diverses éditions du *Nom-du-Père*. Ainsi, l'outil symbolique permet de dégager la structure inconsciente d'une autre façon. Le RSI de Lacan ouvre une voie pour comprendre les multiples effets inconscients dans la société chinoise.

L'inconscient n'est ni génétique ni psychologique. Pour Lacan, il est le résultat de l'inscription du signifiant extérieur : l'inconscient est structuré comme un langage. Et puisque le sujet et l'Autre partagent le même outil symbolique, le désir du sujet est celui de l'Autre. De la même façon, puisque le *Yijing* en tant que logique fondamentale de la pensée chinoise détermine la parole et d'autres produits symboliques – la philosophie, la médecine, la structure familiale, et

même la pratique mathématique – il est à comprendre comme un discours de l'Autre. Par conséquent, une étude du *Yijing* permet aussi de comprendre extrinsèquement la structure inconsciente des Chinois, bien qu'elle ne soit pas clinique.

Ainsi, au lieu de faire du *Yijing* un occultisme, je vais dégager ses structures formelles, leur solidarité symbolique et les confronter aux structures sur lesquelles Lacan s'appuie : bande de Möbius, transfini, logique aristotélicienne. Ceci permet d'une part d'éclairer structurellement les ambiguïtés conceptuelles dans la pensée chinoise, par exemple le vide médian et le vide ontique, la neutralité spirituelle et la neutralité narcissique, le faite suprême ou le faite du Rien, d'autre part d'interroger ses effets inconscients.

1. Une introduction du *Yijing*

Né il y a 3000 ans, le *Yijing* (*Yi-jing*, « *YiKing* », « *Zhou-Yi* » « *Le livre des mutations* », « *Le livre des transmutations* ») occupe une place fondamentale dans l'histoire de la pensée chinoise et sous-tend la philosophie, l'art, la médecine, la cosmologie, etc. Le confucianisme et le taoïsme font remonter leurs origines à la logique du *Yijing*.

Depuis les dynasties Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), deux écoles se distinguent selon leur style d'étude. L'école de Xiang-shu (« l'algèbre de la représentation », « la figure et le nombre »), qui souligne que le symbole abstrait résultant de l'opération formelle est plus important que l'interprétation postérieure. Une combinaison des symboles de Yin-Yang peut avoir plusieurs sens. L'école de Yi-li (le sens et la raison), quant à elle souligne que la raison du sens, en tant que but de l'interprétation, est plus importante que l'opération symbolique dont elle provient. Ainsi, l'opération symbolique est à considérer comme un processus auxiliaire.

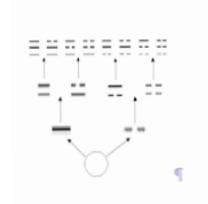
Cette divergence entre les deux positions a perduré après l'époque antique. Elle existe aussi dans beaucoup d'autres domaines. Le philosophe et mathématicien Gottfried Leibniz voit dans le *Yijing* l'origine de l'arithmétique binaire. Le *Yijing* est pour lui d'abord un algorithme. Pour le physicien Niels Bohr, la logique de Yin-Yang peut aider à mieux comprendre la dualité onde-corpuscule et le principe d'incertitude de Heisenberg dans la mécanique quantique. Pour le mathématicien Alexander Grothendieck, la dualité de Yin-Yang arrive à métaphoriser l'interdépendance entre structure discontinue et continue. Il est évident que les deux dernières positions comprennent le *Yijing* plutôt au

sens philosophique ou métaphorique. Certains philosophes aimeraient en outre considérer le *Yijing* comme une sorte de dialectique hégélienne. Cependant, contrairement à la dialectique hégélienne dont le raisonnement s'appuie sur la dualité conceptuelle, le raisonnement du *Yijing* s'appuie plutôt sur les symboles abstraits. Il a sa propre règle combinatoire.

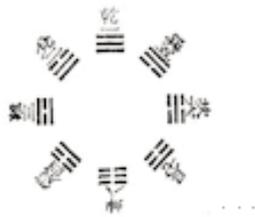
Pour conclure, il semble que la deuxième position soit privilégiée dans l'époque moderne. Le *Yijing* est plutôt vu comme un texte philosophique. Ceux qui adoptent la première position se demandent si les opérations symboliques du *Yijing* ont leur propre structuration. À part l'arithmétique binaire de Leibniz, y a-t-il d'autres possibilités ?

Avant de commencer, il semble nécessaire d'introduire simplement les structures du *Yijing*.

Du point de vue historique, le texte initial du *Yijing* se compose des 64 hexagrammes, le *Yijing* introduit tout d'abord une logique du temps pour exprimer l'évolution de l'Un à 64 hexagrammes. Ce processus va jusqu'à l'infini. Du point de vue mathématique, il s'agit d'une opération d'exposant du 2, ⁵ soit 2⁵.



Sous les dynasties Song, deux figures surgissent : les « huit trigrammes antérieurs » et les « huit trigrammes postérieurs ».

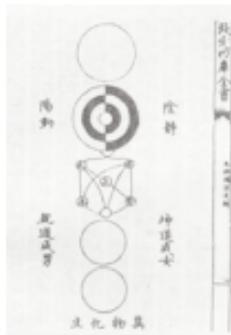


« Huit trigrammes antérieurs »



« Huit trigrammes postérieurs »

Ensuite, en étant inspiré par le diagramme du Fleuve, Zhou Dun-yi ⁶ (1017-1073) intègre pour la première fois la structure du 5 dans le *Yijing* et combine la structure des quatre figures en tant que 22 avec la structure des cinq phrases.



7

Du point de vue structural, le *Yijing* se compose de deux processus : la mobilité et l'immobilité en termes de la philosophie chinoise. Au début, sous l'intervention du Dao, deux traits, Yin et Yang, paraissent à partir de l'Un suprême qui désigne un état originaire. Si l'on redouble un Yin ou Yang au-dessus du couple initial de Yin-Yang, on obtient quatre figures. Ce moyen est appelé par les Chinois « *plus un double* ». Ce processus démontre la structure mobile du *Yijing*. Mais ce n'est pas tout. Pour la nomination structurale et l'orientation locale, il est nécessaire de trouver une structure temporairement immobile. À tous les niveaux, il existe toujours une structure immobile correspondante.

Deux traits – trois caractères.

Au niveau des deux traits, c'est la structure des trois caractères qui correspond à la fixation des deux traits. Pour sa fixation, il faut ajouter un troisième élément : le vide médian, qui signifie premièrement un élément tenant les deux autres ou le passage entre deux, et deuxièmement une position qui s'en différencie. La structure des trois caractères s'explique toujours comme la trinité : Ciel-Terre-Homme. Cependant, dans le *Yijing*, on ne trouve pas une figure qui nommerait la structure des trois caractères. Il n'existe qu'une figure des deux traits: celle

des deux poissons « Yin-Yang ». Elle établit instinctivement l'interchangeabilité entre le noir et le blanc.



Figure des deux traits

Quatre figures – cinq formes.

Ensuite, pour la structure mobile, ce sont les quatre figures qui proviennent de 2^2 . Pour leur fixation, il faut également ajouter un vide médian pour former une structure immobile qui est celle des cinq formes. Ce couple trouve son application dans les directions spatiales et dans la médecine. Par exemple : les parties du corps peuvent être classifiées selon cinq qualités : le métal, le bois, l'eau, le feu, le terre. La figure des cinq formes est aussi celle de la monnaie ancienne en Chine.



Huit trigrammes – neuf palais.

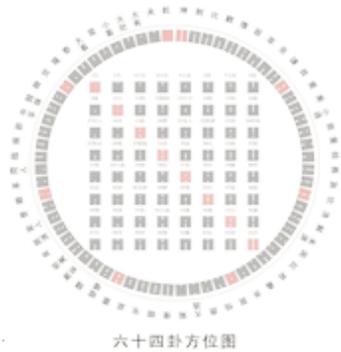
Selon la même opération, au niveau des huit trigrammes provenant de 2^3 , arrive la structure

de neuf palais. Ce couple est le plus courant et le plus connu dans le *Yijing*. Il trouve son application dans beaucoup de domaines, par exemple celui de la prédiction.



Ce processus va aller jusqu'à l'infini. Par exemple : au niveau de 64 hexagrammes :

	天 ☰	澤 ☱	火 ☲	雷 ☳	風 ☴	水 ☵	山 ☶	地 ☷
天 ☰	乾 ☰	履 ☱	同人 ☲	無妄 ☳	姤 ☴	頤 ☶	退 ☷	否 ☷
澤 ☱	夬 ☱	兌 ☱	革 ☱	隨 ☱	大過 ☱	困 ☱	咸 ☱	萃 ☱
火 ☲	大有 ☲	賁 ☲	離 ☲	噬嗑 ☲	鼎 ☲	未濟 ☲	姤 ☲	晉 ☲
雷 ☳	大壯 ☳	歸妹 ☳	豐 ☳	震 ☳	恒 ☳	解 ☳	小過 ☳	豫 ☳
風 ☴	小畜 ☴	中孚 ☴	家人 ☴	益 ☴	巽 ☴	渙 ☴	漸 ☴	巽 ☴
水 ☵	需 ☵	師 ☵	既濟 ☵	屯 ☵	井 ☵	坎 ☵	蹇 ☵	比 ☵
山 ☶	大畜 ☶	損 ☶	鼎 ☶	頤 ☶	蠱 ☶	蒙 ☶	艮 ☶	剝 ☶
地 ☷	泰 ☷	臨 ☷	明夷 ☷	渙 ☷	升 ☷	師 ☷	謙 ☷	坤 ☷



Par conséquent, dans ce processus, le *Yijing* implique une constance aux trois niveaux :
 1, l'opération d'exposant du 2ⁿ au niveau de la structure mobile.
 2, le cercle géométrique au niveau de la structure immobile.

3, la correspondance constante entre la structure mobile et la structure immobile.

Pour conclure, dans la pensée chinoise, le *Yijing* conduit au fait que les nombres naturels et élémentaires, soit 0-9, sont moins à voir comme un ordre additif au sens linéaire que comme une structure combinatoire se fondant sur certaines opérations spéciales. Un tel nombre naturel ne provient pas du « plus un » du nombre précédent, mais de certaines combinaisons des nombres essentiels du *Yijing*, par exemple, le « 6 » s'exprime souvent comme « 2×3 »⁸; le « 9 » et le « 5 » sont souvent vus comme les nombres représentant le pouvoir suprême, comme la position divinisée de l'empereur chinois en tant que poste de neuf-cinq.

2. Les logiques du *Yijing*

2.1. La logique d'extension-intension.

Par rapport à Leibniz qui compare l'opposition de Yin-Yang du *Yijing* à son arithmétique binaire, ce couple n'implique pas effectivement la logique de présence-absence, mais les deux différentes façons d'être. Les deux sont plutôt des covariants. Toute la dynamique du *Yijing* s'appuie sur le mouvement de Yin-Yang. Par conséquent, par rapport au couple de S1-S2 chez Lacan qui peut être réduit intensionnellement à deux aspects d'un seul signifiant, le couple de Yin-Yang est plutôt extensionnel, il est irréductible. Réduire le couple à un seul élément risque de détruire la dynamique du *Yijing*. Ainsi, du point de vue combinatoire, dans la structure mobile du *Yijing*, « plus un double » est fondamental par rapport au « plus un » chez Lacan.

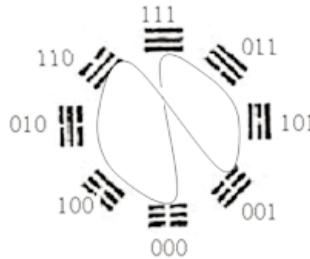
2.2. La logique de continuité-discontinuité.

Du point de vue du discontinu, la théorie des transfinis permet d'interroger la fonction de l'Un-père. Pour le *Yijing*, puisque le couple de Yin-Yang est irréductible, la structure mobile du *Yijing* ne peut pas être réduite à une forme linéaire. Ainsi, du point de vue des transfinis, le *Yijing* porte d'abord sur la cardinalité des nombres réels, non pas sur la cardinalité des nombres naturels.

Du point de vue du continu, l'idée de continuité est aussi essentielle dans la pensée chinoise que chez Lacan qui en théorise l'importance. François Jullien a souligné ce point dans

plusieurs de ses livres. Généralement, si le Yin et le Yang s'échangent mutuellement, ceci implique tout d'abord une continuité entre les deux éléments.

Du point de vue structural, avec certaines méthodes combinatoires, on peut trouver une équivalence symbolique de la structure immobile du *Yijing* avec la structure moëbienne, par exemple la bande de Möbius et le plan projectif. Mais, il manque une équivalence entre le *Yijing* et le nœud borroméen. Lorsque Lacan nomme le rapport moëbien de S1- S2 topologie de l'Autre, le *Yijing* montre aussi une topologie de l'Autre. En même temps, cette continuité ne porte pas sur la ligne droite et le cercle, mais sur la ligne projective, ou le cercle asphérique.



Cependant, comme Lacan réduit le couple de S1-S2 à la formation des nombres naturels, il souligne plutôt l'homogénéité des deux signifiants. Pour le *Yijing*, l'irréductibilité de Yin-Yang implique que la continuité entre les deux s'appuie plutôt sur une hétérogénéité.

2.3. La logique d'universalité-ambiguïté

Si le S1 et le S2 sont homogènes, ceci implique déjà une logique universelle. Dans la logique de la différence sexuelle, c'est après avoir établi l'universalité de la fonction phallique que Lacan dégage l'ambiguïté de la jouissance féminine.

Dans le *Yijing*, le couple Yin-Yang implique tout d'abord une hétérogénéité. Cependant, ceci n'empêche pas que le *Yijing* ne concerne pas la dimension de l'universalité. C'est justement par le mouvement de Yin-Yang que l'universalité de Dao s'établit.

Du point de vue psychanalytique, le Dao a quasiment la même fonction que le phallus. D'une part, le Dao établit l'ordre symbolique dans tous les domaines du désir. D'autre part, le Dao, en tant que loi suprême, réserve le but pour toutes les activités du sujet. Il se trouve partout. Du point de vue structural, si le Yin-Yang établit une structure moëbienne, le Dao se composant d'un Yin et d'un Yang est à considérer comme la bande de Möbius. De même, Lacan définit dans *L'Étourdit* le phallus comme la bande de Möbius.

Cependant, l'universalité du *Yijing* ne s'appuie pas sur une fonction monadique, mais sur un mouvement bipolaire du Yin-Yang, à savoir qu'elle est toujours contrôlée par une ambiguïté, l'universalité n'est rien d'autre que celle de l'ambiguïté. Par conséquent, si la logique aristotélicienne se fonde sur l'opposition universalité-particularité, le *Yijing* établit d'emblée l'opposition universalité-ambiguïté.

2.4. La logique du sujet-différence sexuelle

C'est la difficulté la plus grande. Si Lacan sépare la logique de la différence sexuelle de la logique subjective, au contraire, le *Yijing* symbolise en même temps ces deux logiques d'une façon classique. D'une part, le couple de Yin-Yang établit l'ambiguïté subjective. Par exemple, par rapport aux activités intellectuelles qui relèvent de la catégorie du Yang, l'activité sexuelle relève de la catégorie du Yin. Par rapport à la pensée consciente qui relève de la catégorie du Yang, le rêve relève de la catégorie du Yin. D'autre part, le Yin-Yang symbolise l'opposition femme-homme.

Pour souligner ce point, je veux introduire les deux nominations contradictoires du pénis en chinois. Quand on le dénomme « la racine du Yang », il se trouve dans l'opposition de pénis-vagin. Le Yin-Yang établit une logique de la différence sexuelle. Quand on le dénomme « la tige du Yin », il se trouve dans l'opposition activité intellectuelle-activité sexuelle. Le Yin-Yang établit une logique subjective.

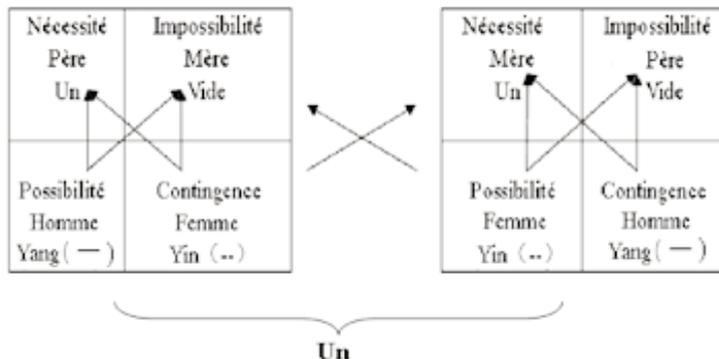
Une des raisons simples concerne la dimension de l'universalité. C'est l'universalisme aristotélicien qui donne à Lacan la possibilité de viser tout d'abord le point commun entre deux positions sexuelles. La logique sexuelle est d'abord une logique universelle. D'où, l'Un-père et le « pas tout » de la femme. Si le *Yijing*, établit l'universalité du Dao, celle-ci est toujours dominée par l'ambiguïté. Ainsi, il vaut mieux sous-tendre l'ambiguïté sexuelle par une logique ambiguë plutôt que par une logique universelle.

Du point de vue psychanalytique, on peut se demander si le *Yijing* a son propre effet inconscient.

Du point de vue de la logique subjective. Si Lacan voit plutôt l'homogénéité et l'universalité du couple binaire – par exemple le processus primaire et le processus secondaire –, le *Yijing* met plutôt l'accent sur l'hétérogénéité.

Du point de vue de la différence sexuelle, puisque l'universalité du *Yijing* n'est pas aristotélienne, il semble difficile de ranger la différence sexuelle en Chine dans la formule de la sexuation. Par exemple, du point de vue de l'Un, si l'Un-père est une exception de l'universalité, L'Un du *Yijing* est plutôt une union ou intégration de l'ambiguïté.

Ainsi, si Lacan trouve la légitimité du Nom-du-Père dans l'Un-père, l'Un-père ne peut pas supporter l'universalité du *Yijing*. Le *Yijing* semble donc indiquer une coexistence entre l'Un-père et l'Un-mère ou bien une coexistence entre le pouvoir maternel et le pouvoir paternel. Du point de vue modal, il semble que le *Yijing* établit symboliquement deux mondes possibles. Comme la logique du *Yijing* n'est pas aristotélienne, il faut dégager la différence sexuelle en Chine du point de vue modal. Se posent alors plusieurs questions cliniques et théoriques. Par exemple, la question de savoir si l'homme est aussi « pas tout » dans le monde de l'Un-mère.



NOTES

* Docteur en psychanalyse, Maître de conférences à l'École des sciences humaines de l'université de Tongji, Shanghai, Chine

1. Lacan, Jacques, *L'Identification*, Leçon du 30 mai 1961, inédit.
2. Lacan, Jacques, *Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Leçon du 20 janvier 1965, inédit.
3. Lacan, Jacques, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 163.
4. Pour la traduction française du *Yijing*, j'invite le lecteur à se reporter à deux éditions: *YiKing: Le livre des transformations*, traduit par Richard Wilhelm et Étienne Perrot, Orsay, Médicis, 1973. *Yi Jing: le livre des changements*, traduit par Cyrille J.-D. Javary et Pierre Faure, Albin Michel, 2002.
5. Sous les dynasties Song, le grand maître du *Yijing* Shao Yong explique formellement ce processus: «Ainsi, 1 se divise en 2, 2 en 4, 4 en 8, 8 en 16, 16 en 32, 32 en 64...». Voir: Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997, p. 434.
6. Zhou Dun-yi est un philosophe très important pour les études du *Yijing* et un grand écrivain. Son livre *Taijitu shuo* (Explication du diagramme du Faîte suprême), dans lequel il n'y a que 249 caractères chinois, engendre beaucoup de polémiques dans l'histoire du *Yijing*. Voir: Chow, Yih-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme* (Tcheou Touen-yi), Préface de Paul Demiéville, Paris, PUF, 1953.
7. Chow, Yih-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme* (Tcheou Touen-yi), Préface de Paul Demiéville, Paris, PUF, 1953, p. 43. Voir: Zhou, Dun-yi, *Zhou Dun-yi ji* (*Œuvres de Zhou Dun-yi*), Zhonghua shuju, Beijing, 19907
8. Ne voulant pas se plonger plus avant dans cette problématique, j'invite le lecteur à se reporter à un livre de Cyrille J.-D. Javary dans lequel il dégage la fonction symbolique des nombres naturels et élémentaires dans l'écriture chinoise et dans la vie courante. Voir: Javary, J.-D., Cyrille, *L'Esprit des nombres écrits en chinois*, Signatura, Montélimar, 2008.