



Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana
Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo
ISSN 1809 - 709 X

L'intelligence psychotique: Délire et rigueur scientifique chez Benjamin Labatut¹

Antônio Teixeira

Orcid: [0000-0003-3867-2681](https://orcid.org/0000-0003-3867-2681)

Professor titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG (Belo Horizonte, Brasil)

Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo / USP (São Paulo, Brasil)

Doutorado em Psicanálise pela Universidade de Paris VIII (Paris)

Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG (Belo Horizonte, Brasil)

Diplôme d'Études Approfondies pelo Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII (Paris)

E-mail: amrteixeira@uol.com.br

Resumé: Le texte analyse la "rigueur psychotique" à travers l'œuvre de Benjamin Labatut, qui fusionne fiction et histoire de la science pour décrire la crise subjective des scientifiques. Ces sujets affrontent le Réel indicible, révélé par les mathématiques, qui déstabilise la représentation habituelle de la réalité. La science révèle que la réalité est un "délire généralisé" ou une "croyance collective" (semblant). La folie singulière du psychotique n'est pas un défaut de la névrose, mais une lucidité rigoureuse qui rompt avec la norme arbitraire fondant le lien social. Des exemples tels que Cantor (infinis multiples) et Schwarzschild (singularité des trous noirs) illustrent comment la rigueur scientifique extrême conduit les sujets au bord de l'abîme et au conflit, les séparant du sommeil délirant de tous. La réalité dépend d'un acte illogique de consentement subjectif à une norme (le signifiant-maître).

Mots clés: Rigueur Psychotique; Délire Généralisé; Semblant; Crise Scientifique.

A inteligência psicótica: Delírio e rigor científico em Benjamin Labatut: O texto analisa o "rigor psicótico" através da obra de Benjamin Labatut, que funde ficção e história da ciência para descrever a crise subjetiva de cientistas. Estes sujeitos confrontam o Real indizível, desvendado pela matemática, que desestabiliza a representação habitual da realidade. A ciência revela que a realidade é um "delírio generalizado" ou "crença coletiva" (semblant). A folia singular do psicótico não é uma falha da neurose, mas uma lucidez rigorosa que rompe com a norma arbitrária que fundamenta o laço social. Exemplos como Cantor (infinitos múltiplos) e Schwarzschild (singularidade dos buracos negros) ilustram como a extrema rigorosidade científica conduz os sujeitos ao abismo e ao conflito, separando-os do sono delirante da maioria. A realidade depende de um ato ilógico de assentimento subjetivo a uma norma (o significante-mestre).

Palavras-chave: Rigor Psicótico; Delírio Generalizado; Semblante; Crise Científica.

The Psychotic Intelligence: Delirium and Scientific Rigor in Benjamin Labatut: The text analyzes "psychotic rigor" through the work of Benjamin Labatut, who merges fiction and the history of science to describe the subjective crisis of scientists. These subjects confront the unspeakable Real, unveiled by mathematics, which destabilizes the usual representation of reality. Science reveals that reality is a "generalized delirium" or "collective belief" (semblant). The psychotic's singular madness is not a failure of neurosis, but a rigorous lucidity that breaks with the arbitrary norm that grounds the social bond. Examples like Cantor (multiple infinities) and Schwarzschild (black hole singularity) illustrate how extreme scientific rigor leads subjects to the abyss and conflict, separating them from the delirious slumber of the majority. Reality relies on an illogical act of subjective assent to a norm (the master signifier).

Keywords: Psychotic Rigor; Generalized Delirium; Semblant; Scientific Crisis.

L'intelligence psychotique : Délire et rigueur scientifique chez Benjamin Labatut

Antônio Teixeira

J'aimerais vous inviter à discuter sur la rigueur psychotique, tout en partant de l'articulation entre le discours de la science et la fiction littéraire dans l'œuvre de l'écrivain chilien Benjamin Labatut (1980), qui a attiré l'attention du monde avec la publication de son livre *Une verdure terrible*, paru aux éditions du Seuil sous le titre *Lumières aveugles* (2022). En ouvrant les toutes premières pages de ce splendide livre, vous allez bientôt constater qu'il s'agit d'un ouvrage difficile à classer. On n'aurait du mal à le définir comme un livre d'essais, sans que l'on puisse affirmer non plus que ce soit un travail de fiction. On a le sentiment de lire un recueil de chroniques semi-biographiques, où se mélangent archives sur l'histoire de la science avec des paragraphes de création littéraire. Le résultat en est une étrange composition en laquelle des discussions essayistiques sur les grandes découvertes scientifiques de la première période du dernier siècle sont mises en parallèle avec de savoureuses spéculations fictionnelles sur ce qui aurait pu être l'expérience dramatique des protagonistes de ces découvertes.

Ce n'est toutefois pas sans raison que Labatut (1980/2022) se permet de fusionner discours scientifique moderne et fiction littéraire dans son ouvrage. Très attentif à l'histoire récente de la physique et de la computation, Labatut a assez vite réalisé que les études scientifiques contemporaines relancent des questions métaphysiques étrangères au propre discours de la science dont elles dérivent. À notre époque où la philosophie a démissionné de la métaphysique, en la réduisant à de purs jeux de langage sans intérêt pour la pensée, il ne nous reste que la fiction littéraire pour sonder l'étrangeté du réel mis au jour par la recherche scientifique moderne. Labatut transfère ainsi à littérature la tâche singulière de nous montrer fictionnellement cette étrangeté, au niveau des crises subjectives rapportées par Lacan (1966) comme « drame du savant », dans son écrit sur *La science et la vérité*. La littérature serait alors, selon lui, l'instrument capable de décrire, de manière fictionnelle, ce que fut l'expérience douloureuse vécue par les scientifiques lorsqu'ils furent contraints de formuler, par la démonstration mathématique de l'essence des phénomènes physiques, des inférences étrangement contradictoires, bizarrement incompatibles avec la représentation habituelle de la réalité.

Rédigée dans l'idiome mathématique – ce langage dénué de sens dont parle Russell (1965, p. 50), et pourtant plus proche du réel – l'investigation scientifique contemporaine nous aurait conduit à ce moment – mentionné dans le titre brésilien de son ouvrage *Où nous laissons de comprendre le monde*. Elle nous sépare des récits qui structuraient notre perception partagée du monde, tout en nous montrant que la représentation que nous avons de la réalité n'est que l'effet somme toute contingent d'une croyance collective.

Ainsi la science mathématisée, à force d'élucider les fondements de la réalité, finit-elle par en déstabiliser la base. Alors que les anciens récits que nous avons de la réalité, jadis narrés comme une succession régulière de causes et d'effets, nous endormaient dans la croyance soporifique en un monde doté de sens, la suspension scientifique de nos schémas de signification produit un brusque effet d'éveil face à l'étrangeté du réel. La science nous réveille en nous dévoilant, à la base matérielle autrefois

stable du monde physique, un réel qui échappe à toute représentation. Mais cela n'a rien à voir avec l'éveil radieux des mystiques, ni guère avec l'essor joyeux du prisonnier qui échappe à la caverne dans l'allégorie de Platon. Cet éveil nous conduit plutôt au cauchemar d'une expérience radicalement solitaire où s'effondre le cadre partagé du monde, plaçant ainsi le scientifique au bord de la limite de ce qui continue de faire sens pour les autres. Un tel éveil-cauchemar est bien ce qui conduisit le mathématicien von Neumann (1944) à percevoir, à travers le système généré par sa théorie des jeux, que les rapports de force dans le monde d'aujourd'hui s'équilibrent dans la peur de la guerre nucléaire ; il ainsi nous montre que le précaire équilibre qui nous sauve de l'extinction est précisément celui qui nous rapproche de son bord.

Peut-être la littérature de Labatut (1980/2022) se laisse-t-elle concevoir comme un regard angoissé sur le précipice, une vision vertigineuse de la suspension du sens de l'univers dévoilé par la science. Aussi est-ce dans cette perspective que son effort pour décrire, à travers la fiction essayistique, ce qu'aurait pu être le drame du scientifique, s'avère être une tentative de narrer l'indicible : c'est l'histoire de la suspension de l'histoire où la contradiction — jusque-là évitée comme obstacle au fil narratif — en vient à être considérée l'expression elle-même du réel par-delà la représentation collective du monde. Sa littérature nous conduit finalement à voir que les êtres parlants ne pensent pas la réalité, mais qu'en fait ils la délirent, ils la rêvent collectivement. Et que la folie réveillant les scientifiques dans le tourment du bord de l'abîme n'est que la lucidité qui les sépare du sommeil délirant de tout le monde.

Cette perspective nous rapproche du verdict de Blaise Pascal (2023), pour qui être fou c'est n'être pas fou de la folie de tout le monde. Mais comment pouvons-nous affirmer que tout le monde est fou sans que notre propre déclaration ne soit elle-même rien de plus qu'un énoncé insensé ? Comment peut-on déclarer, comme le fait Lacan (2020), qu'il n'y a pas de réveil, que tout le monde rêve, sans être nous-mêmes endormis, sans faire partie de ce rêve collectif ? Comment saurions-nous théoriser cliniquement la structure du délire sans faire de notre propre théorie un cas particulier de production délirante ? Sur quelle base pourrions-nous finalement penser le délire sans être pris dans le domaine universel du délire partagé ?

Ce sont des questions, comme vous le voyez, formulées au bord d'un abîme qui se révèle aussitôt que nous examinons notre base d'appui, un peu comme dans les dessins animés où le personnage, courant dans le vide, tombe dans le précipice au moment où il regarde vers le bas. Il vaut le coup de se souvenir que si la conscience constituait la base sur laquelle reposait la psychologie avant la psychanalyse, son inspection par Freud l'a complètement déstabilisée. Il en va de même pour l'enseignement de Lacan, à son début appuyé sur la structure de la névrose comme moyen pour penser l'encadrement de la réalité et son dysfonctionnement dans la psychose. En inspectant le fondement linguistique de cet encadrement, Lacan remarque que la réalité elle-même succombe aux effets, soulignés par J.-A. Miller (1989), d'un délire généralisé, vu que le langage, étant un pur système de relations différentielles entre ses éléments, n'est rattaché à rien d'extérieur à lui. La structure logique du sens n'est même pas exigée par la structure symbolique, comme l'illustre la fameuse phrase de

Chomsky : « des idées vertes incolores dorment furieusement » (1969, p. 17) , qui suit la syntaxe du langage sans en respecter la consistance logique. Au lieu, donc, de concevoir la psychose comme une défaillance du fonctionnement névrotique, il faudrait peut-être affirmer que la névrose, dans son effort vain pour relier le langage au réel, constitue elle-même un défaut du fonctionnement psychotique.

Cela étant, de même que pour Paul Valéry (1985, p. 83) « l'univers n'est qu'un défaut dans la pureté du néant », pourquoi, alors, ne pas concevoir la réalité elle-même comme un défaut dans la pureté de la folie généralisée ? Eh bien : parce que c'est non ! Cette déduction n'est tout au plus qu'une idéalisation réfutée par notre expérience. Car si nous rencontrions un psychotique sans déficit, totalement immergé dans la folie généralisée, nous serions face à un sujet complètement ataraxique, sans aucune trace de perturbation ou conflit, tel le scribe Bartleby (2017), relaté dans la célèbre nouvelle de *Melville*, qui décide un jour de répondre « je préférerais ne pas » à toute sollicitation, au grand désespoir de son patron.

Mais lorsque nous pensons à la folie des scientifiques contemporains décrite par Benjamin Labatut (1980/2022), aussi bien qu'aux observations cliniques de la psychose, ce qui se donne à voir, ce sont des situations de conflit et d'angoisse. C'est comme si quelque chose en eux résistait attachée à la réalité. Au lieu, donc, d'un délire généralisé, on a affaire à une folie localisée qui se manifeste dans des situations de conflit.

Aux yeux de Freud (1924/1948), ces crises localisées surgissent lorsqu'il existe une opposition entre l'exigence de satisfaction pulsionnelle et la considération de la réalité par le sujet. Alors que dans la névrose le conflit résulte du retour d'une exigence pulsionnelle à laquelle le sujet avait renoncé au profit de la réalité, dans la psychose, ce conflit se manifeste lorsque la part rejetée de la réalité (*das abgewiesene Stück der Realität*), au profit de la satisfaction pulsionnelle, s'impose en quelque sorte au sujet. Autrement dit, le conflit surgit, dans la psychose, lorsque le sujet est forcé de prendre en considération, ne serait-ce que partiellement, une réalité préalablement refusée. Mais en quoi consiste, finalement, cette considération partielle de la réalité ? Dans quel sens pouvons-nous concevoir les situations de conflit à partir de l'idée qu'une part de la réalité pourrait être soumise à une forclusion locale ?

Eh bien, pour essayer de répondre à cette question, il ne reste qu'à nous appuyer, maladroitement, non plus sur une base solide, mais tout au plus sur les décombres de notre ancienne assise logique : la structure de la névrose, dont la réalité dépend, pour être configurée, de la convention normative instituée par le discours. Il n'existe de réalité factuelle qu'à l'intérieur d'une pratique discursive, tout comme il n'existe de discours que conditionné par un semblant.

Mais affirmer, à la suite de Lacan (2006), qu'il n'est de discours que du semblant, nous oblige à accepter que le discours ne parvient à lier le langage à la réalité qu'en le soumettant au registre normatif d'un signifiant mis en position d'exception, le signifiant maître qui détermine ce que les autres signifiants doivent signifier. Ainsi le sujet intégré dans la réalité est-il toujours, même s'il l'ignore, un sujet sub judice : ses énoncés demeurent suspendus au jugement de l'Autre qui autorise ou non la

signification de ce qu'il cherche à signifier. Pour se servir du langage, il doit accepter ce geste normatif supplémentaire qui institue le lien, autrement absent, entre le système du langage et la réalité extérieure. Il est donc nécessaire d'ajouter à la structure logique du langage le supplément illogique du mandat normatif, qui permet au langage d'être relié à la réalité en tant que référent externe.

L'exemple paradigmatique, isolé par Marx (2008) et récupéré par S. Zizek (1989, p. 95), en est la constitution sociale de l'argent : elle procède du choix d'un objet extrait du monde pour servir de principe d'équivalence générale, conditionnant ainsi la réalité de l'échange des autres produits sous forme de marchandises. Tout comme n'importe quel objet — pièce d'argent ou de cuivre, coquillage ou barre d'argile — peut être désigné pour assumer la fonction monétaire, le choix discursif d'un élément linguistique peut instituer un signifiant quelconque comme signifiant maître. Rien n'oblige qu'un objet donné soit détaché de sa valeur d'usage pour devenir de la monnaie : sa constitution repose sur un choix éminemment arbitraire.

Du même coup, l'établissement de la réalité dépend, pour s'instituer, d'un choix arbitraire du signifiant maître. Sa consistance logique repose, en dernière instance, sur le fondement illogique de l'assentiment subjectif, qui exige l'adhésion à une norme sans justification.

L'acceptation de cette norme imposée sans explication, institue ce que Merleau-Ponty (1999) appelle, dans *Phénoménologie de la perception*, préjugé du monde : elle est la confiance aveugle et incontestée dans l'existence d'un monde partagé entre nous qui reçoit chez Lacan (2006) le nom de semblant. Il s'agit du cadrage fantasmatique de la réalité reposant sur un principe inquestionnable, car situé à la base de tout jugement factuel concernant la vérité ou l'erreur. Cela explique également pourquoi la première forme de monnaie révélée par les fouilles archéologiques était une barre d'argile portant une inscription de promesse : le détenteur de cette barre a droit à recevoir un certain nombre de vaches et de moutons. Accepter de recevoir une barre d'argile en échange de plusieurs heures de travail revenait à croire au fondement d'une promesse partagée. Par analogie, dire, comme le font les linguistes, que la valeur d'un signifiant est déterminée par son contexte normatif, revient à supposer que le lien du langage à la réalité dépend de l'introduction d'un supplément d'autorité à même de nous faire croire au rapport entre le mot et la chose représentée.

Sans doute l'occurrence du mensonge n'est-elle possible que dans la mesure où la réalité indiquée par le mot repose sur la croyance que nous accordons à sa représentation communautaire, au sens où la réalité se présente comme une dimension fondamentalement fiduciaire. Le mensonge n'est évidemment pas la faute de correspondance, au sens où l'on contredit la vérité par l'affirmation d'un faux prédicat. Celui qui affirme le faux ne ment forcément pas s'il croit à ce qu'il affirme, nous rappelle Derrida (2005, p. 15) : il peut l'affirmer par mégarde ou illusion, sans vouloir nécessairement mentir. Il n'est question de mensonge qu'au moment où se présente l'intention de duper la bonne foi de l'Autre, à abuser de sa croyance.

Voici pourquoi nous prêtons serment, peu important que nous soyons croyants ou athées : jurer sur la vérité de nos paroles revient à convoquer la croyance de l'Autre au lien que nous établissons entre

nos paroles et la réalité. Car le serment, explique le linguiste Benveniste (1947, p. 82), se distingue des autres actes de langage en ceci qu'il ne réfère à rien d'extérieur au langage. Il s'agit d'un acte qui, en lui-même, n'énonce rien. Je ne jure pas quelque chose : je jure sur ce que j'énonce à propos d'une chose. Mon serment n'apporte rien à l'existence : il ne fait que maintenir, dans le langage, ce qui a été instauré par son usage partagé. Sa fonction, d'origine religieuse, ne consiste pas à affirmer une chose, mais à garantir la relation entre le mot et ce qu'il évoque, afin de soutenir la croyance en sa capacité de représenter quelque chose d'extérieur. Cette opération est si essentielle que le serment subsiste jusqu'à aujourd'hui dans notre société sécularisée, aussi bien dans le cadre des témoignages juridiques que dans la célébration du mariage.

Il n'empêche, toutefois, que même si le serment se présente comme une garantie du lien entre le mot et la réalité, il n'existe pas de méta-garantie capable de garantir cette garantie. Personne, sain d'esprit, ne dit : « Je jure par mon serment ». On jure généralement par Dieu. Et si mon serment est garanti par Dieu, Dieu lui-même ne saurait jurer par un Dieu au carré. De même qu'il n'existe pas de métalangage, il n'existe pas de méta-Dieu sur lequel le bon Dieu saurait s'appuyer pour pouvoir jurer. De cette absence découle la possibilité du parjure, qui est le geste de celui qui s'appuie sur la foi de l'Autre pour mieux le tromper.

Or, la seule manière de contenir le parjure est de le marquer de la malédiction, qui désigne la perte du pouvoir représentatif de l'énonciation du sujet maudit, dont les mots ne représentent plus rien de véritable dans la réalité. Tel est souvent le cas du discours politique, trivialement discrédité comme discours maudit : à force d'abuser de la foi collective, il a fini par perdre toute capacité à représenter quoi que ce soit.

Quoiqu'il en soit, il importe d'aborder une autre modalité de malédiction, moins triviale que celle du discours politique. Nous nous intéressons particulièrement à la discussion de la malédiction ségrégative qui frappe la figure du fou, celui qui, pour des raisons structurelles, ne partage pas la croyance communautaire qu'est le délire collectif que nous appelons réalité — le fou qui n'est pas fou de la folie de tous. Cette malédiction, largement étudiée par Foucault (1976) dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, consiste à séparer du monde ceux qui ne croient pas en sa représentation collective, et qui, dès lors, n'obéissent pas aux règles discursives du « monde commun ». Car ce qui est en jeu au cœur de l'expérience de la folie, c'est précisément le rejet par le sujet, dans sa folie singulière, du préjugé qui organise le monde collectivement ordonné. Sa folie singulière consiste dans le rejet de la croyance au facteur arbitraire dont dépend la cohésion de la communauté du « tout le monde ».

De cette répudiation de la croyance collective dérive, comme le souligne J.-A. Miller (1989), l'incidence de l'ironie schizophrénique sur la base du lien social, en ce que la psychose dénonce la dimension dérisoire, sans fondement, de l'idéal normatif qui structure le lien social.

J'aimerais cependant souligner une autre conséquence de la folie, à partir de la lecture de l'essai fictionnel de Benjamin Labatut (1980/2022). Au-delà du rejet de la croyance communautaire, il existe une conséquence épistémique de la position psychotique, qui nous permet désormais de la concevoir

non plus dans le registre ironique, mais avant tout comme une exigence de rigueur. Ce qui me distingue de Freud, affirmait Lacan, lors d'une conférence présentée à l'Université de Yale, dans les années 70, c'est que Freud n'était pas psychotique, tandis que moi, je le suis. « Je suis plus psychotique que Freud », ajoute-t-il, « pour la simple raison que j'ai toujours tenté d'être plus rigoureux » (Lacan, 1976, p. 9).

La rigueur psychotique, ici évoquée humoristiquement par Lacan, se distingue de l'ironie schizophrène, en ceci que son point de départ n'est pas la pure démission de l'Autre. En principe, rien n'empêche le sujet psychotique de se lier à l'Autre, d'entrer, pour ainsi dire, dans une communauté de savoir, comme ce fut le cas pour Karl Schwarzschild dans le domaine de la physique moderne, Georg Cantor et Kurt Gödel dans la logique mathématique, ou encore Alan Turing et John von Neumann dans le champ de l'informatique. Ils y entrèrent, cherchant à localiser les déterminations exactes de la réalité que cette communauté étudie, mais sans reculer devant les prescriptions dogmatiques sur lesquelles repose la croyance partagée dans leur paradigme dont fait état l'épistémologue Thomas Kuhn (1963/1979), dans *La fonction du dogme dans la recherche scientifique*.

Alain Badiou (1992, p. 164 et sq.) évoquait, à ce sujet, le préjugé dogmatique qui lia longtemps le concept mathématique de l'infini à une certaine vision théologique de l'Un refusant, comme hérétique, tout effort de penser l'infini dans le régime de la pluralité. Ce qui rend fou le mathématicien Georg Cantor, c'est que ses recherches sur les nombres réels l'obligent à accepter que l'infini ne soit pas unique, contrairement à ce que lui-même aurait souhaité dans le cadre phantasmatique de sa religiosité judéo-chrétienne.

L'hypothèse du continu, vers laquelle le conduit sa rigueur psychotique, lui fait percevoir — à son propre regret — que les nombres rationnels sont denses : quelle que soit leur proximité, il existera toujours entre eux un abîme infini d'autres nombres, un gouffre qu'il tente vainement de combler par le recours au terme néologique transfini.

Il en va de même pour Karl Schwarzschild, personnage dont le drame, admirablement romancé par Benjamin Labatut (1980/2022), est également lié à la rigueur psychotique qui lui permit d'écrire les équations complexes de la relativité générale au milieu du champ de bataille pendant la première grande Guerre. Lors d'une pause dans le combat, alors qu'il luttait courageusement aux côtés des Allemands — ceux-là mêmes qui, quelques années plus tard, massacraient son peuple —, cet admirable savant envoya à Einstein les formules mathématiques de la théorie de la relativité générale. Leur précision irréprochable étonna Albert Einstein, qui eut du mal à croire à ce qu'il lisait : elles permettaient de décrire parfaitement, moins d'un mois après la publication de son article encore méconnu sur la théorie de la relativité générale, la manière dont la masse d'une étoile déforme le tissu de l'espace-temps qui l'entoure, en générant un champ gravitationnel.

Un problème surgit cependant, lorsque la masse d'une étoile se concentre dans une région considérablement petite, à mesure que son combustible nucléaire s'épuise et qu'elle commence à s'effondrer sur elle-même. La force gravitationnelle devient alors si intense que l'espace-temps se courbe à l'infini, générant un abîme sans issue, irrémédiablement séparé du reste de l'univers. Schwarzschild

comprend alors que ses équations mathématiques, conçues pour saisir l'équilibre de la structure cosmique, pointent nécessairement vers l'existence d'entités nommées trous noirs, dans lesquels les lois de l'univers se dissolvent dans une situation d'anomie radicale.

Au-delà de l'horizon des événements, où plus rien n'est visible parce que même la lumière ne peut s'en échapper, il existe quelque chose de radicalement étranger — ce qu'il nomme singularité —, extérieur à toute forme d'intelligibilité qu'il cherchait vainement à établir.

Et cette déduction le rend complètement fou.

Il a beau tenter de croire qu'il s'agissait d'une erreur de calcul, il a beau essayer d'extirper cette conclusion de son esprit, l'idée s'impose et se propage en lui comme une tache : il commence à voir des trous noirs partout — dans les blessures béantes de ses compagnons de combat, dans les orbites creuses des chevaux morts, dans le reflet des masques à gaz... Car, peu importe, au niveau de ses inférences mathématiques, que cette expérience soit froide et cruelle. Du point de vue de l'esprit, la rigueur, disait le poète Antonin Artaud est synonyme de cruauté, « d'application et de décision implacable, de détermination irréversible et absolue » (Artaud, 2023, p. 118).

Je saurais, bien évidemment, développer ici d'autres exemples travaillés par Benjamin Labatut au sujet de ce lien entre le drame du savant et la rigueur psychotique, mais il est temps de conclure.

Au lieu, toutefois, de clore mon intervention par une péroraison définitive, je me propose de l'ouvrir sur une autre question : Je voudrais vous inviter à vous demander si l'énigme du réel, dénué de sens, dont le névrosé se défend à travers l'écran de son fantasme, ne serait pas précisément ce point où la psychose transperce cet écran, faisant déborder la folie singulière que sa rigueur implique. Que ce soit dans l'abîme démesuré des multiples infinis dévoilé par Cantor, que ce soit au dans le calcul de l'équilibre insensé de notre paix nucléaire retrouvé par Von Neumann, que ce soit encore au bord du précipice de la singularité inféré par Schwarzschild, où toutes les lois sont absorbées dans un trou d'anomie absolue, il nous revient d'interroger si la croyance que la débilité mentale de la névrose entretient comme une question à ne pas se poser, ne serait bien là le point où le psychotique vient déstabiliser le peu de réalité qui nous pacifie dans un délire partagé, aliénés que nous sommes dans la folie de tout le monde ?

Notas:

1. Artigo baseado na conferência *A inteligência psicótica*, realizada no dia 14 de junho de 2025, pelo Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana - ISEPOL, como parte do Ciclo de Conferências Franco-Brasileiras.

Referências Bibliográficas

Artaud, A. (2023). *O teatro e seu duplo*. S.P.: Martins Fontes.

Badiou, A. (1992). *Conditions*. Paris: Seuil.

- Benveniste, E. (1947). L'expression du serment dans la Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, 134, 1-3. Paris: Armand Colin.
- Chomsky, N. (1957). *Structures syntaxiques*. Paris: Seuil, 1969.
- Derrida, J. (2005). *Histoire du mensonge*. Paris: Herne.
- Foucault, M (2019). *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Freud, S. (1948). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose [A perda da realidade na neurose e na psicose]. In S. F. Verlag (Org.). *Gesammelte Werke* (v. XIII). Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Kuhn, T. (1979). A função do dogma na investigação científica. In J. D. De Deus (Org.), *A crítica da ciência: sociologia e ideologia da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1963). Recuperado de <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/29751>
- Labatut, B (2022). *Quando deixamos de entender o mundo*. São Paulo: Still. (Trabalho original publicado em 1980).
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1976). Conférences à Yale University. *Scilicet*, 6/7. Paris: Navarin.
- Lacan, J. (2006). *Le Séminaire libre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2020). Improvisation désir de mort, rêve et réveil. *La Cause du désir*, 104, 8-11. (Trabalho original publicado em 1981). <https://doi.org/10.3917/lcdd.104.0008>
- Marx, K. (1983) *O capital*. São Paulo: Abril cultural.
- Melville, H. (2017). *Bartleby*. São Paulo: José Olímpio
- Merleau-Ponty, M. (1999). *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Miller, J.-A. (1989). La psychose dans le texte de Lacan. *Analytica*, 58.
- Pascal, B. (2023). *Discours sur les passions de l'amour*. Paris: Mille et une nuits.
- Russell, B. (1965). The Study of Mathematics. In: H. Shapley, S. Rapport & Helen Wright. *The New Treasury of Science* (pp. 48-50). New York: Harper & Row Publishers.
- Valéry, Paul. (1958). *Charmes*. Paris: Classiques Larousse.
- Von Neumann, J., & Morgenstern, O. (1944). *Theory of games and economic behavior*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zizek, S. (1989). *Ils ne savent pas ce qu'il font*. Paris: Point hors ligne.

Citação/Citation: Teixeira, A. (mai. 2025 a out. 2025). A inteligência psicótica: Delírio e rigor científico em Benjamin Labatut. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 20(40), 98-107. Disponível em <https://www.isepol.com/asephallus> DOI: 10.17852/1809-709x.2025v20n40p98-107.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos

Recebido/ Received: 02/06/2025 / 06/02/2025.

Aceito/ Accepted: 13/06/2025 / 06/13/2025.

Copyright: © 2025. Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.