

Patrick Barillot *

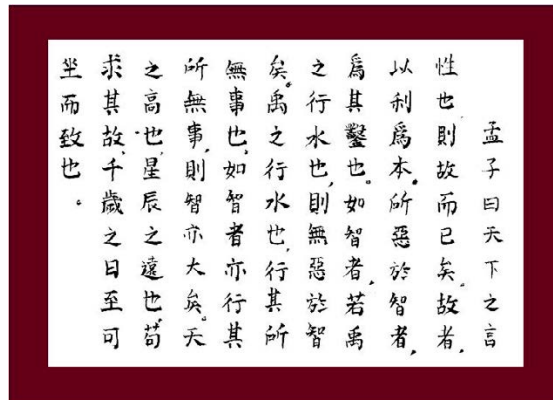
Le chapitre précédent se terminait par un retour sur la linguistique, dont Lacan nous disait que nous les psychanalystes pourrions tirer profit à condition que nous usions à notre guise de ce que font les linguistes. Et avec Meng-Tzu, Mencius – qui savait ce qu’il disait –, nous pourrions apprendre à soutenir une métaphore, non pas fabriquée pour ne pas marcher ¹ – comme c’est le cas de la linguistique –, mais dont nous suspendrions l’action pour ce qui pourrait bien être notre but. Sans que ce but soit précisé.

Avec ce chapitre qui démarre d’emblée avec un écrit de Mencius, je crois que le but se précise : savoir quelle est la fonction de l’écriture dans la psychanalyse. La réponse viendra un peu plus loin. Quant à la métaphore à soutenir dans la psychanalyse dont nous suspendrions l’action que Mencius pourrait nous inspirer, la réponse reste en suspens.

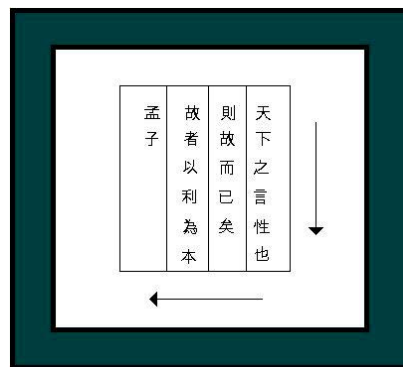
Avant d’entrer directement dans cette lecture, une remarque sur l’édition du Seuil. Tels que sont repris les quelques écrits de Mencius et la traduction qui nous en est donnée en regard dans le texte, il n’y a pas moyen de s’y retrouver. Je n’ai pas pu m’empêcher de penser que ça reste du chinois.

On pourrait se passer de mettre en correspondance précise les sino-grammes avec leur traduction et ne se soucier que de ce que Lacan en tire. Mais comme nous sommes dans un séminaire de lecture, je me suis dit que ce n’était pas inutile, d’autant que c’est un travail que peu de personnes s’aventurent à faire sauf pour une lecture minutieuse du texte. Pour m’y retrouver, je me suis reporté au livre *Mencius on the Mind* de Richards et à l’édition du séminaire de Staferla.

Dans Staferla, on a le passage de Mencius auquel Lacan se réfère :

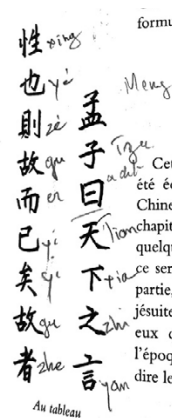


Dans sa forme simplifiée, qui ne reprend que ce qui est dans le séminaire, cela nous est présenté ainsi :

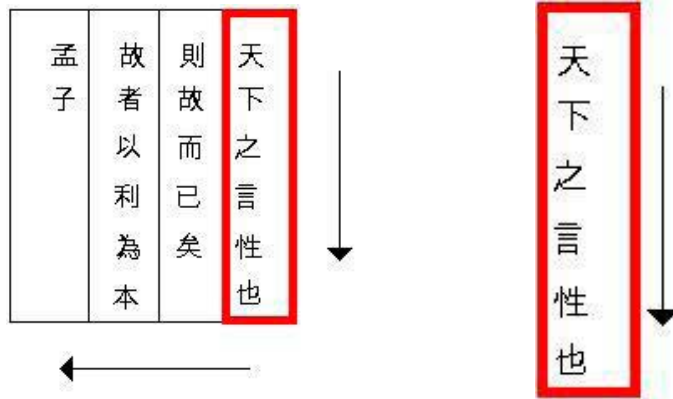


Je précise que la lecture se fait de haut en bas et de la droite vers la gauche.

Dans l'édition du Seuil, on a ce début du texte (p. 55), mais il est difficile de faire correspondre la traduction qu'en fait Lacan avec les caractères chinois.



Grâce à la traduction de Richards, on repère que les deux premiers caractères sont le nom de Meng-Tzu, le troisième signifie : « a dit » ; vient ensuite la petite formule :



天 下 之 言 性 也
tiān xià zhī yán xìng yě

qui est celle mise en exergue à la page 57 :

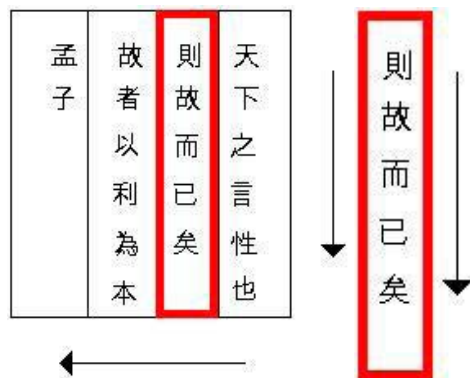
Tian 天
 xia 下
 zhi 之
 yan 言
 xing 性
 ye 也

Ceci, 天, désigne le ciel, ça se dit *tiān*, comme Lacan l'avait introduit la fois précédente, mais le sinogramme n'avait pas été reproduit. 天下 *tiānxià*, c'est sous le ciel, tout ce qui est sous le ciel, Isabelle Geneste en a parlé. Ici, 之, c'est un déterminatif *zhī*, il s'agit de quelque chose qui est dessous le ciel : 天下之, à savoir ce qui vient après. Le caractère *yán* 言 n'est pas autre chose que la désignation de la parole. Associé avec le caractère 性 *xìng*, 言性, *yán xìng*, le *xìng*, Lacan l'avait déjà introduit au chapitre précédent. Ce *xìng*, ou *hsing* en anglais, la traduction qui s'en approche le plus est celle de nature ; c'est le caractère qui va aussi bien occuper Lacan que Richards. Et 也 : *yě* est quelque chose qui conclut une phrase, sans dire à proprement parler qu'il s'agit de quelque chose de l'ordre de ce que nous

énonçons « est », « être », c'est une conclusion, ou disons une ponctuation, car la phrase continue.

Ce dont il s'agit, nous dit Lacan, c'est que ce *yán* (p. 57) écrit *yen* – ce qui égare le lecteur – veut dire la parole, le langage. Mais comme tous les termes de la langue chinoise peuvent être employés au sens d'un verbe, cela voudrait dire à la fois la parole et ce qui parle de la nature sous le ciel. Lacan le formule autrement, car les ambiguïtés sont nombreuses : « En tant qu'il est dans le monde, sous le ciel, le langage voilà ce qui fait la nature [...] de l'être parlant » (p. 58). Puisque Mencius fait une différence dans un autre passage entre la nature du parlant et celle de l'animal.

La phrase continue donc, la lecture se faisant de haut en bas et de gauche à droite.



則 故 而 已 矣
ze gu ér yǐ yǐ

• 則 *ze*, en haut de la seconde colonne donc, Lacan le traduit « en conséquence » ;

• 故 *gu*, c'est de *cause* ;

• *ze gu*, en conséquence de cause (p. 58) ;

• 故 而, *gu ér* veut à la fois dire comme « et » et comme « mais » ;

• 而 已 矣, *ér yǐ yǐ*, c'est seulement ça et ça suffit.

Cette partie se trouve page 55 alors que la traduction est page 57.

Remarquons que dans l'édition du Seuil, nous trouvons *gu* puis *ze* alors que le texte est *ze* puis *gu* (p. 58). C'est une erreur par confusion avec la troisième colonne où se retrouve le *gu* suivi d'un *zhe*.

故

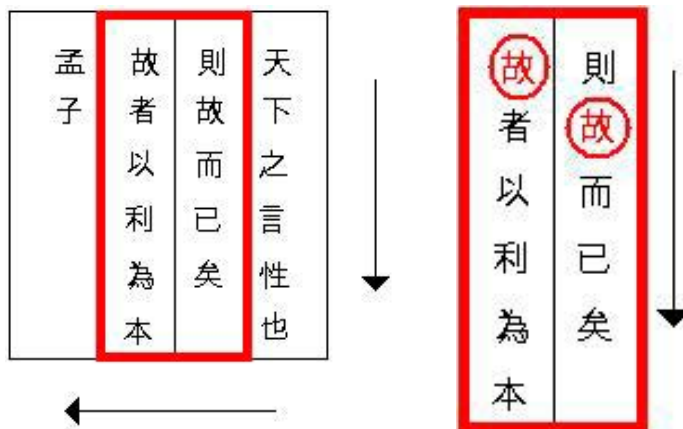
gu

則

ze

On lit bien que c'est *ze gu* et pas *gu ze*.

Et on arrive à la troisième colonne :



故 者 以 利 為 本

gu zhě yǐ lì wéi běn

Où l'on retrouve le *gu* de la deuxième colonne avec un *zhě* qui a été confondu dans l'édition du Seuil, d'où le *gu ze* de la page 58. Je vais vite : c'est de *gu* qu'il s'agit en tant que 以為, *yǐ wéi*, avec ce *wei* qu'il a déjà introduit et qui peut vouloir dire « agir », voire quelque chose de l'ordre de « faire ».

- 以 *yǐ* ici a le sens de quelque chose comme *avec*, c'est *avec* que nous allons procéder...

- 利 *lì*, c'est le mot que pointe Lacan comme étant ce qui veut dire gain, intérêt, profit. Et le sens qu'il lui donne rétroactivement est celui de plus-value.

Le remarquable, que relève Lacan, dans ce qu'écrit Mencius – ou plus exactement un de ses disciples –, c'est qu'à partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause en tant qu'elle est ce 利 *lì*, gain, profit. Autrement dit, Lacan reconnaît dans ce passage de Mencius que pour ce qui est des effets de discours, pour ce qui est dessous le ciel,

ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause en tant qu'elle est le plus-de-jour (p. 60).

Dernière remarque sur les sinogrammes qui sont retranscrits, seulement partiellement pages 55 et 59, je m'interroge sur ce qui est reproduit. Les deux premiers caractères correspondent à la fin du passage que je viens de traduire :

wéi bèn

Mais pour ceux qui suivent c'est un mystère. Ce ne sont pas ceux qui suivent dans la version de Richards, ni dans le texte de Mencius. On y retrouve trois sinogrammes de la colonne 2 mais pour l'un d'eux, c'est un mystère.

為 wéi
以 bèn
利 notre
而 ban
已 ?
矣 er
ye
ye

Nous abordons maintenant les questions que soulève le texte.

À propos de l'écriture chinoise, Lacan avance qu'elle a joué un rôle de support d'un type de structure sociale jusqu'à une époque récente. Support qui se distingue d'une autre filiation que celle qui s'était engendrée chez nous, notamment par le *phylum* philosophique dans son rapport au discours du maître. Le *phylum* désigne la lignée, l'embranchement.

Sur cette question du support apporté par l'écriture chinoise et particulièrement celle de Mencius, la précision vient un peu plus loin dans le chapitre. Mencius ne conseillait pas les princes – les maîtres – afin de leur enseigner « ce qui fait notre loi présente à tous, à savoir ce qu'il convient pour l'accroissement de la richesse du Royaume, et nommément de ce que nous appellerions la plus-value » (p. 60). C'est très sensible dans ce que j'ai pu lire de Mencius. Quand un prince lui demande de lui enseigner un moyen d'augmenter les richesses et la puissance de son royaume, il répond : « Pourquoi parler de richesse et de puissance ? Parlons de bienfaisance et de justice ; cela suffit. »

Donc Mencius ne délivre pas un savoir de maître, mais un savoir de sage qui ne suit pas la loi présente. Quelle est cette loi ? Certainement celle du marché qui s'inscrit dans une logique capitaliste, du profit.

Ce qui est différent – c'est la thèse de Lacan dans le séminaire précédent – dans notre *phylum*, c'est l'aide que les philosophes ont apportée aux maîtres, en permettant au discours du maître d'édifier un savoir, un savoir de maître. Dans le début du séminaire, il faisait référence à Hegel qui, dans sa dialectique du maître et de l'esclave, n'a pas vu que c'est par son travail que l'esclave accomplit le savoir du maître avec son plus-de-jour.

Ce n'était pas le cas en Chine jusqu'à une époque récente, dit-il. C'est que la donne a changé. Je suppose que c'est en référence avec l'état du moment de la société chinoise. Nous sommes dans les années 1970 où Mao Zedong, maître féroce, vient de lancer sa révolution culturelle afin d'asseoir son pouvoir, avec le chaos social qui s'en est suivi. Révolution qui arrive après qu'il a lancé, en 1958, son Grand Bond en avant pour la prospérité du pays, qui s'est soldé par un grand bond en arrière avec des millions de morts causés par les famines qui en ont résulté.

Je passe à la page 58 où Lacan revient à la référence du livre de Richards, *Mencius on the Mind*. Concernant la traduction du texte de Mencius, Lacan nous indique deux façons de s'y référer, soit l'édition d'un jésuite du XIX^e siècle, un nommé Wieger dans son ouvrage des *Quatre Livres fondamentaux du confucianisme*, soit le livre de Richards. Il est très vraisemblable que ce soit au livre de Richards que Lacan se réfère.

Il existe d'autres traductions du passage de Mencius : celle de Séraphin Couvreur au XIX^e siècle dans les quatre livres, celle de M. G. Pauthier que l'on trouve dans l'édition Staferla, mais aucune ne s'approche de celle de Richards. À tel point que, les ayant parcourues, je pensais m'être trompé sur le passage traduit. Elles ne comportent pas ce que Lacan reprend de Richards. D'autres, beaucoup plus récentes, dont celle de la sinologue Anne Cheng ², s'approche un peu plus de celle de Lacan reprise de Richards. Il semblerait que Lacan se soit trompé dans sa référence à Wieger, qui n'aurait pas traduit Mencius, et qu'il s'agirait de Séraphin Couvreur.

Après avoir critiqué les linguistes dans la leçon précédente, Lacan rend ici hommage au travail de Richards, linguiste, dit-il, qui s'inscrit dans la meilleure tradition du logico-positivisme. Je crois que c'est à lui qu'il pensait à la fin du chapitre précédent quand il proposait de se servir du travail des linguistes à condition d'en faire ce que l'on veut.

Il n'en a pas toujours été ainsi, loin de là, car Richards est, peut-on dire, une vieille connaissance de Lacan. *Mencius on the Mind* date de 1932,

mais c'est avec son collègue Ogden qu'il publia en 1923 son ouvrage le plus connu : *The Meaning of Meaning – Le Sens du sens –*, que Lacan commente à plusieurs reprises dans ses textes. Il le fait dans « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* » et surtout dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient », rédigé en 1957.

Dans ce texte, il dénonce l'illusion des philosophes qui voudraient que « le signifiant répond[e] à la fonction de représenter le signifié, disons mieux : que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit. Car même à se réduire à cette dernière formule, l'hérésie est la même. C'est elle qui conduit le logico-positivisme à la quête du sens du sens, du *meaning of meaning*, comme on en dénomme, dans la langue où ses fervents s'ébrouent, l'objectif³. » Et de noter qu'avec cette logique, le texte le plus chargé de sens se résout en d'insignifiantes bagatelles et que les seuls à y résister sont les algorithmes mathématiques, qui sont sans aucun sens.

Mais c'est dans une note de bas de page qu'il étrille Richards vigoureusement pour l'application qu'il fait de ce procédé au texte de Mencius dans son ouvrage *Mencius on the Mind*. Lacan la qualifie d'« essoreuse en démonstration ». En effet, une fois le texte de Mencius passé à l'essorage de cette quête du sens du sens, il ne reste plus, dit Lacan, que « la propre ménagerie de l'auteur » à subsister de son objet, « serpillière à nettoyer le tableau noir du psychologisme anglais le plus consternant⁴. »

J'ajoute que ce procédé de quête du sens du sens évacue aussi le symptôme, dont il disait à la leçon du 20 janvier 1971 : « La dimension du symptôme, c'est que ça parle. Ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre. Ça ne dit pas tout, même à ceux qui savent⁵. »

Que ce soit en 1957 ou en 1971, dans le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan maintient son opposition à une construction qui suppose un métalangage qui puisse décrire un langage objet. Pas de sens du sens, pas d'Autre de l'Autre pour Lacan. Et on peut ajouter pas de vrai sur le vrai. Dans ce séminaire (p. 59), il reprend presque mot pour mot sa critique de « L'instance de la lettre » sur le métalangage⁶.

La question qui m'est venue est la suivante : pourquoi, comme il le dit par euphémisme, après avoir eu une position dépréciative à l'égard des travaux de Richards, en loue-t-il son travail ? Page 60, il conseille l'achat de *Mencius on the Mind* pour l'éclairage loin d'être négligeable que nous donne Richards sur une chose aussi fondamentale qu'est le langage.

Je pense que cela tient à ce qu'il en dit un peu avant. C'est qu'avec le travail de Richards, « nous trouvons de ce fait en un point qui est essentiel

à mettre en relief concernant la fonction de l'écrit » (p. 59⁷). Il va faire ses choux gras de ce travail, en y prélevant un certain nombre de références lui permettant de répondre à la question de la fonction de l'écriture dans la psychanalyse.

Et je pense que cela commence avec l'usage que fait Lacan de la traduction du texte de Mencius qui lui va comme bague au doigt. C'est en suivant Richards qu'il peut traduire Mencius de cette façon : « Qu'à partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause en tant qu'elle est ce 利 *lì*, gain, profit » (p. 60).

Quelques mots sur ce *Mencius on the Mind*. Richards dans son livre s'attache à l'étude du sinogramme *xìng* (*hsing*) que Lacan traduit par « nature », mais c'est la nature de l'être parlant, le discours, auquel Richards donne, parmi d'autres sens, celui de *mind*. Le sous-titre de son ouvrage est : *Experiments in Multiple Definition*, « Expérimentation sur les définitions multiples ». En effet, il montre l'étendue sémiotique du sinogramme *xìng* – il ne donne pas moins de six traductions possibles – dont découlent toutes les variations et difficultés de traductions. L'important dans ces différentes acceptions proposées est qu'il insiste pour dire qu'il désigne à la fois la nature et le souffle qui l'anime comme l'esprit au sens de *mind*. Alors qu'il existe un autre sinogramme pour désigner l'esprit, *sin*.

Le but que Richards se donne, au-delà des considérations sur les sens multiples des sinogrammes et de la complexité de la traduction, est de nous faire sentir que la pensée chinoise, orientée par les écrits des grands textes, suppose une façon d'être au monde différente du monde occidental. L'éthique en jeu, en tant qu'elle concerne la jouissance, n'est pas la même. Ce que souligne Lacan.

Ce n'est pas simplement, comme on pourrait le penser, un prêche sur la bonté naturelle de l'homme, mais un discours pour orienter sa vie selon cette éthique particulière qui ne vise pas le profit à tout prix, la quête de la plus-value.

Venons-en à cette affirmation que le discours de l'analyste n'est rien d'autre que la logique de l'action. C'est ce qu'il aurait dit l'année précédente mais qui n'a pas été entendu par les psychanalystes parce qu'il est écrit avec les petites lettres que nous connaissons bien maintenant.

La logique, ça passe par l'écrit. Ce qu'écrit le discours analytique est cette logique de l'action, à savoir que petit *a* est en place d'agent. Place que

l'analyste va occuper comme semblant de cet objet et que seul le passage par l'écrit du discours analytique permet d'y faire figurer la logique de son acte.

Ce qu'écrit aussi le discours analytique, c'est l'effet de jouissance du langage, écrit avec les deux lettres *S* et *a*.

Et c'est dans la suite logique que Lacan embraye sur l'association dite libre. Pas plus libre, dit-il, qu'une variable liée dans une fonction mathématique. Je pense qu'il nous renvoie à ce qu'il a déjà dit de la fonction propositionnelle, au chapitre 2, en référence à Frege.

Il m'est venu à l'esprit de supposer que cette fonction est la fonction phallique, qu'il définira plus tard. Que dit la parole analysante prise dans cette fonction ? Elle dit ce que veut le parlant, l'objet qui manque à sa jouissance, son plus-de-jouir. Ce plus-de-jouir dont il nous disait que son support est la métonymie. Et là on retrouve Mencius dans sa traduction lacanienne. À partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause de nos actions en tant qu'elle est ce 利 *li*, gain, profit. Plus-de-jouir autrement dit. Importance du sinogramme *wei*, agir.

Puis vient une interrogation sur la distance qu'il y a entre le discours analytique tel qu'il l'écrit et le cabinet analytique (p. 62-63), soit la pratique analytique. Et il relève que pour un certain nombre d'analystes, son discours ne s'accommode pas avec leur pratique, qui en diverge donc. Et de poser avec insistance l'importance des entretiens préliminaires nombreux afin de bien mesurer ce que l'on fait quand on fait entrer un patient dans l'analyse.

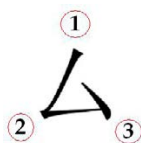
S'ensuit la question qu'il pose de savoir si, dans la relation transférentielle qui convoque le sujet supposé savoir, l'analyste peut être supposé savoir ce qu'il fait (p. 63). J'ajoute : dans son acte.

La réponse, il nous l'a déjà donnée. C'est l'aporie de l'acte analytique, dans son acte l'analyste ne pense pas. C'est un fait. Mais la question qu'il pose, il me semble, est de savoir si l'analyste sait qu'il ne pense pas dans son acte. Lacan en doute.

Il enchaîne directement avec l'introduction d'un nouveau caractère chinois, le *si*, qui dans ses sens multiples veut dire retors et aussi personnel au sens de privé, et qui va lui servir à prendre le départ de ce qui va suivre.



Ce que Lacan trouve de remarquable dans ce caractère est sa forme écrite qui lui permet de placer les termes autour desquels son discours tourne dans ce chapitre ⁸ :



En 1, ce sont les effets de langage au sens large. Lacan nous indique à la fin du chapitre qu'un de ces effets est le *xìng* 姓, la nature, telle qu'elle est inscrite dans la disjonction de l'homme et de la femme. Et que ce rapport du mâle à la femelle est ce qui hante depuis toujours l'être parlant dans les forces du monde, celles qui sont *tiānxià* 天下 : sous le ciel. La pensée chinoise donnera comme modèle général de ce rapport celui dont il a déjà parlé du *yin* et du *yang*.

En 2, au croisement, c'est là où les effets de langage prennent leurs principes. Un peu plus loin, il y place la béance du rapport sexuel, telle que la laisse ouverte le phallus.

En 3, c'est le fait de l'écrit. Sur cette question de l'écrit, il reprend le terme de *demansion* (p. 64) qu'il avait déjà utilisé dans la leçon du 20 janvier 1971 pour situer dans le semblant le lieu de la vérité, son godet. Il précise ici une chose : bien que l'écrit soit second par rapport au langage, il est indispensable de questionner la *demansion*, le lieu de l'Autre de la vérité. Il me semble qu'il y a un procès en cours dans ce qu'il énonce de la fonction de l'écrit. En effet, si la *demansion* de la vérité est le semblant, ou le signifiant, comme il le dit aussi, et l'Autre le champ du langage, de l'ordre symbolique, quel est le lieu de cet Autre, sa résidence demandons-nous ? Ce lieu que seul l'écrit en tant qu'il n'est pas le langage peut venir questionner, dit-il. Remarquons au passage que ce n'est pas la parole qui peut questionner ce lieu, seul l'écrit le permet. Certainement parce que l'écrit a des vertus que n'a pas la parole, en particulier celle de fonder la logique et ses questions.

Il ne précise pas quel est ce lieu de l'Autre, mais il me semble que l'on peut répondre sans trop s'aventurer que ce lieu de l'Autre, c'est le corps. Ce qui l'amènera à mettre en avant par la suite la dimension du corps parlant et du symptôme qui parle comme événement de corps.

Au binaire savoir et vérité, il introduit donc ce terme de l'écrit comme étant le seul à pouvoir interroger la *demansion* de la vérité dans sa demeure. C'est la nouveauté qu'il introduit dans cette leçon et qui, ce que je vous propose, vient répondre à la question de la fonction de l'écrit dans la psychanalyse.

Reste la question de la métaphore à soutenir dans la psychanalyse mais à suspendre l'action pour atteindre quel but ? Pour le but, j'avance,

qu'il s'agit de questionner la vérité sans sa dimension et dans sa demeure. Reste la question de la métaphore, quelle est-elle ⁹ ?

* [↑](#) Commentaire de la première partie de la leçon IV du *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 55-65, à Paris, le 14 mars 2024.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 53.

2. [↑](#) « Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné originel (*gu*). Or le donné originel prend racine dans le profitable. »

3. [↑](#) J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 498.

4. [↑](#) *Ibid.*, p. 498-499.

5. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 24.

6. [↑](#) Il dit à la page 59 que l'exigence du logico-positivisme à vouloir qu'un texte ait un sens saisissable aboutit à dévaloriser un certain nombre d'énoncés philosophiques – pris en flagrant délit de non-sens – et à exclure l'usage du discours mathématique d'être sans aucun sens alors que c'est lui qui se développe avec le plus de rigueur.

7. [↑](#) C'est moi qui souligne.

8. [↑](#) *Ibid.*, p. 64.

9. [↑](#) « Entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant », J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 16.