

Isabelle Geneste

Perdre son latin *

Appeler un chat un chat ?

De nouveau dans ce séminaire, Lacan ouvre la séance avec un écrit. Au tableau, ce 17 février 1971, il a tracé des sinogrammes. Pour qui ne lit pas le chinois, c'est quelque chose d'incompréhensible. Voilà, de nouveau, de quoi « décaniller » l'auditoire de toute prétention au sens. On y perd son latin. Cela d'autant plus que la chose écrite est non seulement illisible mais carrément imprononçable. Pour le commun des Occidentaux, c'est un écrit qui peut bien faire causer mais qui ne parle pas. Avec cette langue écrite qui nous est si étrangère, Lacan attire notre attention sur la fonction de l'écrit et son ambiguïté. C'est d'ailleurs ce qui, selon lui, donne toute sa portée au langage. Pour témoigner de cette ambiguïté, il évoque ce que l'on a appelé la « querelle des rites ». Il y fait référence à partir d'un ouvrage commis par Voltaire sous le titre *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire qui ne se cachait pas de la grande admiration qu'il vouait à Confucius et à son enseignement.

J'ai choisi de faire un petit détour par cette « querelle des rites » afin d'attraper, peut-être, une bretelle d'accès au texte de Lacan.

Cette affaire émerge à la fin du XVII^e siècle, un peu partout dans le monde, là où les missionnaires ont évangélisé les populations étrangères au Vieux Continent. En Chine, la querelle concerne la persistance des célébrations rendant hommage aux ancêtres et à Confucius chez les populations pourtant converties au christianisme.

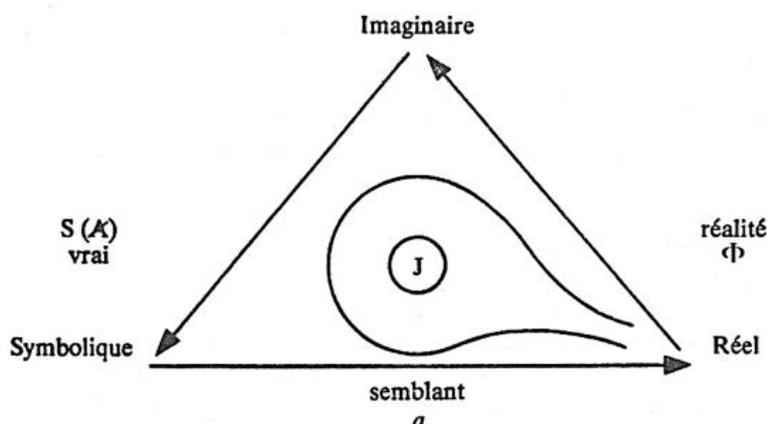
En 1582, le jésuite missionnaire Matteo Ricci était parvenu à donner droit de cité à l'évangélisation du peuple chinois. Sa méthode repose sur « l'accommodation » de son enseignement aux traditions locales. Tolérant, il n'est pas trop regardant quant à la persistance de certains usages pour honorer le Ciel et les ancêtres selon les rites de Confucius. Ricci adopte même l'habit de soie mandarin pour enseigner les sciences et la philosophie, il se laisse pousser les cheveux et la barbe à la façon des lettrés, dont il

devient l'homologue respecté. C'est ainsi que le christianisme s'implante, qu'une partie de la population est convertie et que des églises sont bâties. On installe dans chacune d'elles une tablette offerte par l'empereur sur laquelle il a fait calligraphier le message « Adorer le Ciel ». Mais le principe d'« accommodation » du père Ricci se heurtera aux tenants de la transmission d'un christianisme orthodoxe à visée universelle. Ces derniers, en particulier dominicains et franciscains, voient dans l'adaptation de l'enseignement religieux à la culture indigène un encouragement au paganisme et à l'idolâtrie. Une longue querelle s'engage quant aux rites, l'Église hésitant à trancher entre leur nature purement civile et leur caractère religieux ou païen. L'enseignement « accommodant » du père Ricci reposait sur son habileté à manier le malentendu culturel. Le jésuite s'appuyait en particulier sur une traduction des sinogrammes désignant le ciel, *tian* (天), et le Seigneur du Ciel, *tianzhu* (天主). Il en faisait volontiers des synonymes de Dieu et de son royaume.

Mais pour le chinois, le Royaume du Ciel n'a pas de « Seigneur souverain ». Qui plus est, le Ciel ne parle pas, n'assène aucune vérité et aucun commandement. Il n'en sort aucune parole, aucune promesse ni d'amour ni d'éternité. Il s'agit plutôt d'une force non personnifiée. Sa présence est de l'ordre du *qi*, du souffle qui circule, ordonne et vivifie l'univers. Ce qui est désigné par la puissance du Ciel en chinois échappe ainsi à la traduction du discours chrétien. Le génie de Matteo Ricci est d'avoir fait tenir, pendant un temps, la conjonction entre ces deux termes si étrangers l'un à l'autre, de dimensions si différentes.

Comment saisir cette querelle des rites sur le plan de la logique du signifiant ? Deux « glissements » se sont imposés à ma lecture.

Le premier concerne la mutation du terme « ciel » (*tian*). Dans le discours de l'Église, ce signifiant représente le lieu de Dieu le Père comme cause créatrice et garant de la vérité universelle. En ce sens, peut-être qu'avec le schéma du séminaire *Encore*¹ nous pourrions le situer entre imaginaire et symbolique. Lacan y pose la dimension du vrai. Cependant, dans le discours chinois, le sinogramme ne renvoie pas à un autre signifiant mais à un point de réel, le *qi* en tant que principe actif vivifiant. Il serait plutôt pris entre symbolique et réel, où Lacan situe le semblant.



Ainsi, les termes de ciel (*tian*) et maître du ciel (*tianzhu*) ne sont pas équivalents au royaume de Dieu le Père. Le mot peut bien être pris pour un autre, voire par un autre, la métaphore trouve ici sa limite. Le caractère chinois résonne tout à coup davantage comme un lapsus qui déchaîne la vérité.

Qui plus est, ce mot peut bien emprunter une écriture, il reste en chinois sans signification. « "Ciel", écrit François Jullien, reste un terme évasif, en effet, dans ce qu'il offre de référence ². » Le caractère chinois en question indique, selon lui, un sens blanc auquel la nature de l'homme est indexée. L'écrit, en imposant l'intraduisible, interroge comme du savoir ce qu'il en est de la vérité. Il contraint cette *demansion* (p. 64) de la vérité à se révéler comme structure de fiction où il creuse un vide.

Par ailleurs, cette nature inhérente au ciel, François Jullien note qu'il ne s'agit pas tant de la penser ou de la célébrer que de « bien régir son ordre naturel et en tirer parti ³ ». Sa signification importe peu au regard de l'attention à porter à son usage. Ce qui importe est la conduite à tenir en fonction de ce réel. Le sinogramme, s'il reste un semblant, vise moins à faire passer un message de vérité qu'à orienter les actes, soit ce qui justement ne fait pas semblant. Le *tian* chinois fait pavé dans la mare du Ciel chrétien. Rebelle au discours du maître/m'êtré et de son savoir absolu, *tian* serait, dans le rêve de l'Église, un peu comme la triméthylamine dans le rêve de l'injection faite à Irma ; écriture d'où surgit le réel d'une rencontre, chiffage qui fait bord au trou d'un intraduisible. C'est ce point de structure qui ne cesse de se manifester dans le symptôme et renvoie le sujet à ce par quoi il supplée à ce ratage, soit la métaphore paternelle et le phallus.

Le deuxième glissement dans cette affaire des rites concerne l'effet sur le sujet. Là où le discours de l'Église vise à convertir l'étranger, c'est

l'étrangeté de la lettre chinoise qui, travaillant le discours, risque de la subvertir. Les rites autochtones et le Ciel chinois qui s'immiscent, s'impriment au sein de l'Église, viennent faire vaciller les signifiants maîtres qui soutiennent sa vérité absolue. Ils ont l'impudence de la dire pas-toute. La querelle des rites divisant profondément le clergé, peut-être pourrions-nous considérer qu'elle l'hystérise en plaçant le sujet divisé en position d'agent qui interroge les signifiants maîtres. Les turbulences qui secouent l'Église feraient ainsi virer le discours du maître au discours hystérique, plus apte, celui-ci, au questionnement.

Pour conclure sur cette querelle des rites, le « malentendu accommodant » de Matteo Ricci est balayé par le pape Clément XI, qui opte pour l'orthodoxie et interdit les rites chinois (ailleurs, en Polynésie française par exemple, on interdisait la pratique du tatouage, de ces inscriptions qui se portent à même le corps). Il s'agit d'asseoir la vérité de Dieu contre la dissidence des missionnaires de la Compagnie de Jésus, qui seront dès lors très mal vus en Occident. En réponse, l'empereur de Chine rejette la prédication du christianisme. Classés parmi les sectes dangereuses et perverses, les missionnaires sont expulsés et les chrétiens persécutés. Pris, comme Lacan l'a écrit (p. 59), « en flagrant délit de non-sens », le sens blanc de la lettre chinoise vire au sang rouge. Voilà ce qu'il en coûte de vouloir appeler un chat un chat. Il serait plus facile de faire passer un chameau par la tête d'une aiguille. Il m'a semblé que l'expression ne tombait pas trop mal. Elle viendrait de l'Évangile selon saint Matthieu ⁴. Quoi qu'il en soit de cet impossible chat-mot, on ne sait jamais à l'avance par où et comment il va être recraché. Autant dire, comme le fait Lacan, que Rome « n'a pas montré en l'occasion une particulière acuité politique » (p. 56).

Ce que l'on conçoit bien s'énonce-t-il si clairement ⁵ ?

Avec cette histoire, notons que l'on s'écarte de l'idée répandue qu'un écrit noir sur blanc rend les choses claires et nettes. Avec les sinogrammes, Lacan interroge la fonction de l'écriture. Il indique qu'elle n'est pas de l'ordre de la compréhension. C'est du chinois, on n'y entend rien ! On n'y entend rien, ni avec la raison, ni avec les oreilles. On n'y entend rien parce que l'écrit, ce n'est pas la parole. La parole énonce la vérité. Lacan l'évoque en 1955 dans l'article « La chose freudienne » : « Moi la vérité, je parle ⁶. » Mais si la vérité parle Je, elle est l'énigme qui se dérobe aussitôt qu'apparue dans la suite des énoncés. Elle ne tombe jamais à l'heure prévue, à l'heure pile. Elle est toujours mi-dite, pas-toute. Pour faire passer ce que la vérité ne peut que pas tout à fait dire, il faut un déplacement. Si bien que Lacan convoque un discours très éloigné de notre temps et de notre culture. Il choisit de

s'appuyer sur Meng-tzu, dont il nous dit, d'une façon qui m'a un peu surprise, que ça ne fait pas « à proprement parler » partie de son discours du jour et qu'il « le case avant l'heure pile de midi et demi » (p. 56). Cela pourrait donner l'impression d'une petite chose futile. Pourtant, au regard de la place, du temps et du souci du détail qu'il accorde à la citation de Meng-tzu, on mesure que le propos est loin d'être dépréciatif, bien au contraire. J'ai idée que Lacan, avec cette remarque faite en passant, rend déjà sensible que le discours est distinct de ce qu'il appelle le « à proprement parler ». Comme il le dira un an plus tard dans « L'étourdit », avec la parole, « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ⁷. » À prendre au sérieux la remarque de Lacan, on mesure à quel point il prend grand soin ici d'aborder l'objet de la leçon d'une façon qui soit congruente avec sa nature. Cet objet nécessite un déplacement du sujet de la chaîne actuelle où sa parole s'aliène, déplacement que permet l'écriture. Lacan rectifie la prétention contenue dans la parole, y compris celle qui fait support à ce qu'il veut faire passer : « Je vais vous dire [...]. » Il se reprend : « [...] je vais essayer de vous faire sentir ce que ça veut dire, et cela nous mettra dans le bain concernant ce qui est l'objet de ce que je veux énoncer aujourd'hui, c'est à savoir – dans ce qui nous préoccupe, quelle est la fonction de l'écriture ? » (p. 56).

Dés-alpha-bêtiser le maître/m'êtré

L'écriture a joué un rôle décisif dans un type de structure sociale, nous dit Lacan, structure sociale d'une tout autre filiation, jusqu'à une époque récente, que ce qu'a noué chez nous le « phylum philosophique » d'où procède le discours du maître/m'êtré (p. 57). J'ai écrit « m'êtré » selon l'homophonie que fait jouer Lacan ⁸ pour indiquer cette branche de la philosophie qu'on appelle l'ontologie.

C'est sur cette voie nodale du discours que Lacan convoque l'enseignement de Meng-tzu en tant qu'il se distingue de l'ontologie du maître. Héritier spirituel de Confucius, Meng-tzu (entre 380 et 289 av. J.-C.) est ce qu'on a appelé un lettré. Sous le royaume des combattants, les lettrés vivent dans le sillage des souverains disposés à les entretenir. Se posant comme garants des traditions rituelles et des écritures vertueuses ancestrales, ils assurent par la voie de l'enseignement un soutien intellectuel et éthique au pouvoir. Dans son ouvrage sur l'histoire de la pensée chinoise ⁹, Anne Cheng note l'ambiguïté de la relation entre le prince et le lettré. La dialectique qui s'instaure entre eux pourrait évoquer celle du maître et de l'esclave. Cependant, entre le prince et le lettré, il semble qu'il soit moins question de la lutte à mort pour la reconnaissance de l'être que d'articuler un savoir ancestral sur la nature de l'homme au lien social et à l'acte politique. Cette

interdépendance est d'ailleurs le souci majeur de Meng-tzu, interdépendance entre « des dignités conférées par le ciel » et « des dignités conférées par les hommes ». Son projet est l'articulation entre les valeurs d'humanité inhérentes au « décret du ciel », le *ren*, et le gouvernement de la cité.

Meng-tzu soutient sans relâche un enseignement, une dialectique où le savoir est un moyen de frayer une voie cohérente entre la nature humaine et la politique de la cité. Il porte ainsi une réflexion aiguë sur le couple Homme-Ciel, sur l'articulation entre l'homme comme être social lié aux autres et sa nature, inhérente au décret du Ciel.

Dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan s'est déjà référé à Meng-tzu. Il a notamment souligné que ces lois du ciel qui font l'homme, ce sont les lois du désir¹⁰. La question est donc celle de l'articulation de la conduite humaine dans le lien social avec les lois du désir. Le désir introduit entre l'homme et l'animal « une différence infinie » (p. 58). Chez l'homme, en effet, il est intimement lié à sa condition d'être parlant. Il est dans la nature de l'homme de n'avoir accès à un savoir sur les choses du monde que par les mots. Le langage découpe le monde, et ces découpages sont autant de pans de la réalité humaine. L'objet du désir n'échappe pas à cette découpe. Il en est même l'effet majeur. En tant qu'objet du monde « emporte-piécé » par le langage, l'être parlant est fait de cette coupure primordiale. Ce qui parle de la nature est de nature parlant. Tels sont la perte et le profit. Ainsi détaché, s'il tombe sous le ciel, comme le dit Meng-tzu, son être ne tombe pas sous le sens. C'est ce qui distingue la nature de l'homme dans la langue de Meng-tzu de « l'être à la botte, l'être aux ordres¹¹ » de l'impératif signifiant du discours du maître. Les mots ne sauraient dire l'essence ni le sens de la chose qu'ils creusent : « seskecé¹² », s'amusera à écrire Lacan de façon phonétique dans *Encore*, « seskecé » et seulement ça.

Les considérations nominalistes, disait-il en 1957, « si existantes qu'elles soient pour le philosophe, nous détournent du lieu d'où le langage nous interroge sur sa nature. Et l'on échouera à en soutenir la question, tant qu'on ne se sera pas dépris de l'illusion que le signifiant répond 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 soit¹³. » Lacan le réaffirme dans la leçon qui nous occupe ce soir en pointant la nécessité d'interdire la question de l'origine du langage, « faute de quoi on s'égaré » (p. 61).

Il s'agit bien plutôt, pour soutenir valablement la question du langage et de la nature désirante de l'être humain, d'interroger non pas l'origine des mots mais la logique tracée par la relation des mots entre eux.

L'écriture chinoise donne à Lacan une formidable occasion de rendre sensibles les subtilités où le désir se produit comme effet de discours. Il y relève l'« ambiguïté fondamentale » de la phrase écrite, ambiguïté qui tient au fait que l'on peut la découper de plusieurs façons différentes selon la fonction que prend le mot, tantôt un nom, tantôt un verbe ou une conjonction. Avec les caractères chinois, il attire notre attention sur le jeu complexe entre les signifiants et la nuance qu'y apporte le moindre trait.

Ainsi, il en va de tout un processus de « désalphabétisation » de la formule que Lacan extrait du livre de Meng-tzu. Selon la traduction de Séraphin Couvreur ¹⁴, « Mencius dit : Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, on veut parler des effets naturels. Les effets naturels ont d'abord cela de particulier, qu'ils sont spontanés ¹⁵. »

Anne Cheng traduit d'une façon plus précise, bien après la traduction de Lacan : « Partout sous le Ciel quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné originel (*gu*, 故). Or, le donné originel prend racine dans le profitable ¹⁶. »

Anne Cheng précise que le caractère *xing* (性), qui désigne la nature, comporte l'élément *sheng* (生), qui signifie vie, venir à la vie ou engendrer. Ainsi, la nature de l'homme n'est pas d'être mais de venir à la vie. Son humanité est une possibilité qui peut se déployer. Ce processus vital, selon Meng-tzu, ne se réduit pas au biologique, aux instincts primaires ou à la survie individuelle. C'est ce qu'indique le second élément, *xin* (心), qui compose la nature humaine (*xing*, 性). Il désigne à la fois le cœur et l'esprit. C'est pour Meng-tzu, je cite Anne Cheng, « une forme exclusivement humaine de sensibilité, la faculté de ressentir, de désirer et de vouloir, mais aussi de penser ce qui est ressenti, désiré et voulu [...] le *xin* est à la fois l'organe des affects et de l'intellect ¹⁷. » Ce cœur/esprit a ainsi la capacité à la fois d'éprouver et de penser l'éprouvé. « Voilà, dit Meng-tzu, ce dont le ciel nous a dotés » (VI A 14-15). Ce don est ainsi un savoir qui n'a pas de valeur d'échange mais une valeur d'usage.

Lacan, quant à lui, propose une traduction à partir de son expérience psychanalytique de l'inconscient. Ainsi, il extrait de la phrase de Meng-tzu ceci que « pour ce qui est des effets du discours, pour ce qui est sous le ciel, ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause, en tant qu'elle est plus-de-jouir » (p. 60).

Il est bien clair pour lui que l'écrit n'est pas une simple transcription de la parole comme peut l'être l'écriture alphabétique. L'écriture, nous dit Lacan dans la leçon suivante, « c'est la représentation de mots » (p. 86). Et à le suivre dans la façon dont il noue les caractères, on saisit que la logique

du texte relève davantage du rébus que du code. Si la traduction de Lacan est controversée par les sinologues, il importe de saisir que c'est comme analyste qu'il s'engage dans la phrase de Meng-tzu, c'est-à-dire comme « supposé savoir lire autrement ¹⁸ ».

*↑ 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 XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 83.
- 2.↑ F. Jullien, *Moïse ou la Chine. Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*, Paris, Éditions de L'Observatoire, 2023, p. 197.
- 3.↑ *Ibid.*, p. 20.
- 4.↑ Évangile selon saint Matthieu, chapitre 19, verset 24.
- 5.↑ Nicolas Boileau dit Nicolas Boileau-Despréaux, *L'Art poétique*, chant I, « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, Et les mots pour le dire viennent aisément. »
- 6.↑ J. Lacan, « La chose freudienne ou le sens du retour à Freud en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 409.
- 7.↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449.
- 8.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 33.
- 9.↑ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 2014.
- 10.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986 p. 375.
- 11.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 33.
- 12.↑ *Ibid.*
- 13.↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient freudien ou la raison depuis Freud », dans *Écrits, op. cit.*, p. 498.
- 14.↑ Lacan cite Léon Wieger, autre prêtre jésuite. Si on lui connaît la rédaction de travaux sur la Chine et des traductions de textes chinois, il semble qu'il n'ait pas traduit les œuvres de Meng-tzu. Ce travail a été fait par Séraphin Couvreur. Il s'agirait donc d'une erreur de Lacan.
- 15.↑ S. Couvreur, *Les Quatre Livres, Livre IV, Œuvres de Meng Tzeu (Seu Chou)*, un document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans le cadre de la collection : « Les classiques des sciences sociales » dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.
Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- 16.↑ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise, op. cit.*, p. 169.
- 17.↑ *Ibid.*, p. 174.
- 18.↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, séance du 10 janvier 1978.