

Samedi 7 novembre 2015 – 20 h 18 [GMT + 1]

NUMERO 540

Je n'aurais manqué un Séminaire pour rien au monde— PHILIPPE SOLLERS
Nous gagnerons parce que nous n'avons pas d'autre choix — AGNÈS AFLALO

www.lacanquotidien.fr

Lacan Quotidien



Le moraliste et le Saint, la Chose et la cause (II)

par **Éric Laurent**



Lacan a pris appui non seulement sur la langue mais sur la tradition chinoises pour qualifier de façon surprenante la place du psychanalyste comme étant celle du saint. Au départ de son enseignement (1), il se réfère au modèle de l'interprétation à côté, que fait le maître Zen en réponse aux demandes qui lui sont adressées. Dans le Séminaire XVIII, Lacan fait un pas différent en qualifiant l'analyste de « saint » (2). Cette inclusion passe par la référence à Mencius.

Lacan n'a pas toujours fait de l'analyste un saint. Au milieu des années 1950, dans son texte « La chose freudienne », il inscrit Freud dans une lignée de « moralistes », « en qui s'incarne une tradition d'analyse humaniste, voie lactée au ciel de la culture européenne où Balthazar Gracian et La Rochefoucauld font figure d'étoiles de première grandeur et Nietzsche

d'une nova aussi fulgurante que vite rentrée dans les ténèbres » (3). Ainsi se crée une première lignée où nous voyons un passage entre la position du psychanalyste et celle du grand moraliste, de celui qui veut agir sur les passions humaines, une lignée où Freud et Gracian se répondent.

Gracián / Mencius

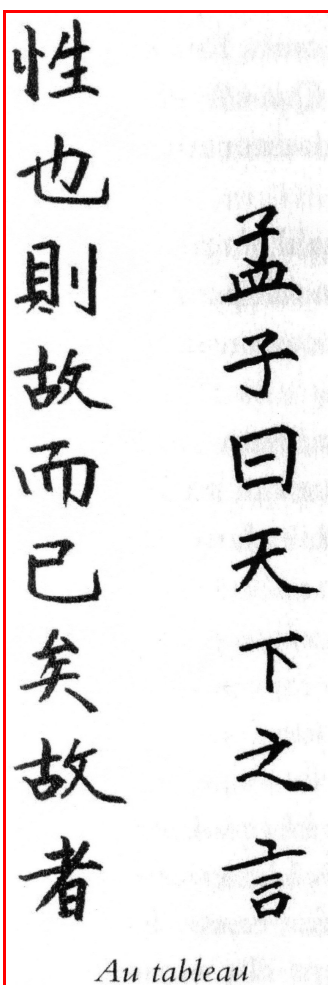
Dans le Séminaire XVIII, la lignée s'étend au delà de la culture européenne pour y inclure Mencius, répondant à Gracián, tous deux visant une même sainteté de l'homme. « Balthasar Gracián, qui était un jésuite éminent, et qui a écrit de ces choses parmi les plus intelligentes qu'on puisse écrire. Leur intelligence est absolument prodigieuse en ceci que tout ce dont il s'agit pour lui est d'établir ce que l'on peut appeler la sainteté de l'homme. Son livre *L'Homme de Cour* se résume en un mot, deux points – être un saint. C'est le seul point de la civilisation occidentale où le mot *saint* ait le même sens qu'en chinois, *tchen-tchen* » (4) (ou *sheng* dans une autre transcription qui fait davantage entendre l'homophonie avec *saint*). Cette formulation de Lacan reprend presque littéralement l'aphorisme 300 de l'*Oràculo Manual* : « En résumé, être saint, car c'est tout dire en un seul mot » (5).

Le rapprochement entre l'accomplissement, la sainteté de l'homme, selon Gracián et selon le saint chinois est évidemment surprenant – surtout si l'on approche le saint taoïste et son extase par la description qu'en donne Marcel Granet : « L'ivresse fait approcher de la sainteté, car, comme la danse, elle prépare à l'extase. Seule l'extase peut conserver parfaitement intacte la puissance de vie (*chen ts'iuan*). La sainteté, c'est-à-dire la pleine vie, est atteinte dès que, réfugié dans le Ciel (*ts'ang yu T'ien*), on réussit à se maintenir dans un état d'ivresse extatique ou, plutôt, d'apothéose permanente. [...] *Le vide* qu'il a créé en lui, grâce à l'extase, *s'étend en sa faveur à l'Univers entier*. Les Maîtres mystiques affirment que cet état de *grâce magique* est l'état de nature. » (6). C'est dans le *Zhuangzi* que se met au point la figure du saint (7), comme le souligne Anne Cheng dans son monumental traité : « Dans le *Zhuangzi* se dessine un élément important de la tradition taoïste ultérieure : la figure du Saint, de « l'homme vrai » (*zhenren*), celui qui « demeure un » au point qu'en lui n'existe même plus de démarcation entre Ciel et Homme (8). Selon Isabelle Robinet, « aux questions que pose *Zhuangzi* et qu'il laisse en suspens sur le plan du discours et de la conceptualisation, le Saint est la seule réponse, [...] Exempt de tout souci moral, politique ou social, de toute inquiétude métaphysique, de toute recherche d'efficacité, de tout conflit interne ou externe, de tout manque et de toute quête, il a l'esprit libre et vit en parfaite unité avec lui-même et avec toute chose » (9).

Nous voyons se dessiner une figure qui, par delà le bien et le mal, ne se guide ni sur les idéaux d'une époque ni sur l'intérêt, mais seulement sur l'extase, sur ce qui pour nous a le nom de *plus-de-jouir* ou de jouissance. Comment Gracián rejoint-il ce point ? Au moins en ceci qu'il se situe résolument *par-delà le bien et le mal* entendus au sens commun. C'est ce que souligne le philosophe catholique Marc Fumaroli, qui fait de Gracián, après Rémy de Gourmont, un « Machiavel de la morale privée » : « Gracian admet, lui, que le laïque moderne [...] ne peut pas se cantonner dans une naïve transparence ou dans la niaiserie sentimentale. Gracian est un Machiavel de la morale privée dans la mesure où il concède que le bien puisse recourir à la dissimulation et à la ruse. Pour les catholiques de type janséniste, c'était le comble du laxisme moral dont ils accusaient les jésuites. Mais dans l'optique de Gracian, ces "écarts" sont largement justifiés et légitimés par l'intention généreuse qui anime la grande âme prudente. Le héros du bien doit savoir, quand il le faut, mimer le mal à dose homéopathique pour avoir raison de lui. Le catholicisme de Gracian est une enquête sur la condition humaine et

mondaine dans ce qu'elle a de plus paradoxal et insaisissable, enquête dont les conclusions se formulent en expressions elles-mêmes denses, ironiques, paradoxales. Les contraires ne sont pas incompatibles dans le monde temporel que saint Augustin a défini comme la “région de dissemblance”» (10).

Un an après le Séminaire XVIII, dans « Télévision », Lacan transformera la liste des moralistes en liste des saints. C'est Jacques-Alain Miller qui, dans un commentaire de ce texte, a pour la première fois fait valoir que le saint dont il était question devait inclure la tradition chinoise. « Un saint durant sa vie n'impose pas le respect que lui vaut parfois une auréole. Personne ne le remarque quand il suit la voie de Baltasar Gracian, celle de ne pas faire d'éclats – d'où Amelot de La Houssaye a cru qu'il écrivait de l'homme de cour. Un saint, pour me faire comprendre, ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite. » (11). Un bon exemple de cette *décharité* est dans l'aphorisme 285 : « Ne pas périr de mal d'autrui. Apprenez à connaître qui est dans le borbier, car il vous appelle pour se consoler en vous voyant tomber dans le même malheur. Il cherche quelqu'un pour l'aider à porter son malheur et tel qui vous tournait le dos dans la prospérité vous tend la main dans l'affliction. Il faut une grande adresse avec ceux qui se noient si on veut les sauver sans nul danger pour soi » (12).

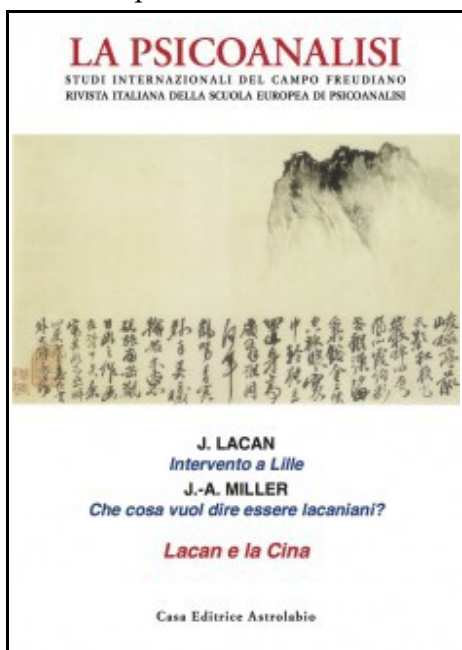


Le texte de Mencius

Le texte de Mencius choisi par Lacan, où s'articulent 性(*hsin*) et 命(*ming*), s'inscrit incontestablement au cœur du débat moral dans la tradition chinoise. La thèse de Lacan est qu'il le subvertit à l'égal de Gracián ou Nietzsche. Mencius part de l'opposition entre bien et mal pour la traverser et rencontrer un réel. Le traducteur en chinois des *Écrits*, Chu Xiaoquan, situe bien ce débat dans l'article publié dans *La Psicoanalisi* : « Ces deux caractères chinois, ‘性’ et ‘命’, désignent deux concepts clefs de la pensée chinoise autour desquels se sont construites diverses positions philosophiques tout le long de deux mille ans de réflexions philosophiques chinoises [...] ‘性’, la nature, et ‘命’, l'ordre, ou ce qui est imposé aux humains [...] l'un de l'intérieur, l'autre de l'extérieur [...]. S'agissant de ‘性’, trois thèses ont été avancées et défendues. Xunzi (circa 313-238 BC), représentant d'un courant de pensée hérité de Confucius, voit dans le ‘性’ (la nature) des hommes la source de tous les maux, car ‘性’ est originellement mauvais. De là, la nécessité d'un vaste programme d'éducation pour transformer les hommes et les mettre sur la bonne Voie (le Dao). De source indirecte, nous connaissons aussi l'existence à la même époque de la thèse de Gaozi qui, n'appartenant à aucune école principale en vogue, affirme que la nature humaine, le 性, à son état originel, n'est ni bon ni mauvais, [...] ne connaît aucune destination

prédéterminée vers la bonté ou vers le mal. Le 性 est donc neutre. Mencius [...] a élaboré une nouvelle thèse sur le 性, une thèse qui est devenue par la suite la plus influente [...]. En bon humaniste, Mencius attribue une bonté foncière à la nature humaine qui, pour peu qu'on la laisse se manifester, confie à tout homme une potentialité de sainteté. Par conséquent l'homme ne saurait commettre d'acte nuisible que si sa nature originelle était déformée et dévoyée » (13).

Cette position de moraliste, Lacan l'avait interrogée dès son Séminaire *L'Éthique* et il en déplace les termes en articulant la question du bien et du mal à celle du réel. C'est en effet en s'interrogeant sur l'impact de la science dans laquelle s'écrit le livre du monde et le rapport au désir, qu'il conclut en citant Mencius : « Après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, [Mencius] explique très bien comment il se fait que



ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Sa démonstration est absolument rigoureuse, mais il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir. De celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question – est-il bon, est-il méchant ? Cette question apparaît maintenant sans importance. L'important n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais à l'origine, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé. » (14) C'est ce point du rapport entre ce que Lacan appelait « les lois du désir » en 1960 et l'écriture qui est interrogé dans le texte de Mencius traduit par Lacan dans le chapitre IV du Séminaire XVIII, le 17 février 1971.

天下之言性也 則故而己矣故者以利為本

L'invention de Lacan

Sur cette traduction, Chu Xiaoquan note : « Après avoir minutieusement annoté chaque caractère de cette phrase, Lacan en tire la signification suivante : “pour ce qui est des effets du 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” (15) [...]. Pour mesurer l'impact de la pensée de Lacan sur l'interprétation de cette phrase, on peut comparer l'exégèse lacanienne avec une traduction standard donnée dans l'ouvrage d'Anne Cheng : “Partout sous le ciel quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné (故) originel. Or le donné originel prend racine dans le profitable” (16) [...]. Au cœur de la controverse se trouve le caractère ‘故’ qu'Anne Cheng a pris soin de reproduire sous sa forme originelle. Le grand penseur néo-confucéen Zhu Xi (1130-1200) le comprenait comme “la trace de ce qui fut”, de même que son contemporain Lu Jiuyuan (1139-1193) qui le rendait comme “la trace du passé” ; Mao Qiling (1623-1716) pensait que ce petit caractère voulait dire “intellect”, tandis que Yang Bojun, un spécialiste moderne du canon confucéen, l'expliquait comme “ce qui est nécessaire”. Récemment un chercheur chinois, s'appuyant sur des découvertes archéologiques de ces dernières années, a avancé une nouvelle interprétation de ce caractère qui devrait avoir le sens, selon lui, de “coutume”. Lacan, qui pense que ‘ku’(故) ne veut pas dire autre chose que “cause”, rejoint effectivement le grand lettré Su Dongpu (1037-1101) qui affirmait que ‘故’ veut dire “participer d'une cause”. » (17)

Nous voyons dans ce florilège à la fois l'écart des interprétations et le choix de Lacan. Du « donné » il fait la cause, dans un registre qui n'est pas celui de l'intérêt, mais celui de la jouissance. C'est bien parce que l'écriture chinoise est toujours à distance d'un référent, qu'elle rend d'autant plus présent que le langage n'est toujours que métaphore et que la cause se révèle. Chu Xiaoquan situe bien la particularité des caractères : « Différents des écritures

alphabétiques qui, grâce à des règles dans la plupart des cas directes et simples, représentent la langue d'une manière presque transparente, les caractères chinois, quant à eux, constituent un vaste champ de *representamen* (si on peut employer ce terme de Peirce) dont le fonctionnement autonome est assuré, d'un côté, par ces liens extrêmement compliqués et aléatoires avec la voix vivante, ces signes étant certes toujours prononçables mais souvent prononcés de façon fort différente, d'un autre côté, par leur rupture devenue infranchissable avec les images du réel dont on dit qu'ils ont tiré ses premières formes [...] Réalisée en dizaine de milliers de signe visuellement distincts les uns des autres, l'écriture chinoise ne constitue pas un système phonémique et le lien avec la voix s'avère distant et incertain [...]. Pris en dehors de leurs rapports syntaxiques, libre de connotations usuelles et à peine liés à des sons physiques [,] à l'écart [...] de ce qui est susceptible d'un jugement de vrai ou de faux de par le logico-positivisme, les caractères chinois sont au yeux de Lacan des signifiants par excellence. » Lacan le dit ainsi à la fin du Séminaire XVIII : « C'est de ce que le langage n'est constitué que d'une seule *Bedeutung* qu'il tire sa structure, laquelle consiste en ce qu'on ne puisse, de ce qu'on l'habite, en user que pour la métaphore, d'où résultent toutes les insanités mythiques dont vivent ses habitants, et pour la métonymie, dont ils prennent le peu de réalité qui leur reste, sous la forme du plus-de-jour. Or, ceci que je viens de dire ne se signe que dans l'histoire, et à partir de l'apparition de l'écriture, laquelle n'est jamais simple *inscription* [...]. L'écriture n'est jamais, depuis ses origines jusqu'à ses derniers protéismes techniques, que quelque chose qui s'articule comme os dont le langage serait la chair. C'est bien en cela qu'elle démontre que la jouissance, la jouissance sexuelle, n'a pas d'os, ce dont on se doutait par les mœurs de l'organe qui en donne chez le mâle parlant la figure comique » (18).

Cette ductilité, cette souplesse de la phrase écrite chinoise, Lacan la pousse jusqu'à pouvoir traduire Mencius d'une façon totalement inédite – comme il a fait usage du pas-tout d'Aristote d'une façon nouvelle. Chu Xiaquan en rend compte de façon claire : « Le début de cette phrase ‘天下之言性也’ a été traduite par Lacan comme voulant dire “en tant qu'il est dans le monde, qu'il est sous le ciel, le langage, voilà ce qui fait *hsing*, la nature” (19). [...] Or, aucun commentateur de Mencius avant lui n'avait pensé à une telle lecture, le syntagme étant généralement analysé comme “parler de la nature”, mais jamais comme “la nature, c'est le langage”, sens que Lacan lui a attribué ici. Pourtant, mis à part les considérations d'ordre argumentatif, la syntaxe du chinois classique ne lui donnerait pas tort, car cette lecture reste linguistiquement possible. » (20)

La Bonté de Mencius

Pour Lacan, traduire le texte de façon à ce qu'il dise que « le langage, voilà qui fait *天*, la nature » doit être complété par le fait que cela traduit *la nature-langage de l'homme*. C'est le parlêtre d'avant le parlêtre. Elle nous permet de comprendre l'exemple donné au début du Séminaire, juste après la première mention de l'importance du rapport au chinois : « Je donne un exemple dans Mencius [-] son disciple [...] commence d'énoncer des choses comme ceci – *Ce que vous ne trouvez pas du côté du yen* – c'est le discours – *ne le cherchez pas du côté de votre esprit*. Je vous traduis par *esprit* le caractère *hsin*, qui veut dire le cœur [...]. *Et si vous ne trouvez pas du côté de votre esprit, ne le cherchez pas du côté de votre tchi*, c'est-à-dire de votre sensibilité [...]. Si vous n'avez pas déjà trouvé au niveau de la parole, c'est désespéré, n'essayez pas d'aller chercher ailleurs, au niveau des sentiments. » (21)

C'est aussi à partir de la nature-langage de l'homme, qui est sa sainteté, que peut se reprendre l'interprétation des déclarations sur la bonté de l'homme selon Mencius (citées ci-dessus) que, dès le Séminaire *L'Éthique*, Lacan met en cause. Lacan a attendu dix ans pour déplier toute sa démonstration. « En effet, sur quoi peut se fonder que l'homme soit bon ? Il a été mis en évidence depuis longtemps, et d'avant Aristote, que l'idée du *bon* ne saurait s'instaurer que du langage. Pour Platon, en revanche, l'Idée est au fondement du langage. Puisque, pour lui, le langage, c'est le monde des Idées, il n'y a pas de langage, pas d'articulation possible dans l'Idée primaire du bien. Il est tout à fait possible d'interroger autrement ce qu'il en est du *bon* dans le langage. Dans ce cas, vous avez simplement à déduire les conséquences qui résulteront pour la position universelle de ceci, que l'homme est bon. Comme vous le savez, c'est ce que fait Men-tzu, que je n'ai pas avancé pour rien ici dans mes dernières conférences. [...] Le *Vous êtes bon* a sa valeur absolue. En fait, c'est ça, le lien central qu'il y a du bon au discours. Dès que vous habitez un certain type de discours, vous êtes bon pour qu'il vous commande. » (22)

C'est dans la nature-langage de l'homme d'être soumis au signifiant maître. Pour Lacan la bonté de l'homme selon Mencius, c'est sa soumission au signifiant maître. D'où sa position de moraliste ou de saint qui est de pouvoir dénoncer les semblants qui gouvernent le lien social fondé sur les discours. Mencius rejoint sur ce point Gracián, qu'Antonio Di Ciaccia qualifie de précurseur de Lacan pour son usage des semblants par l'homme prudent (23). C'est cette position qui permet de dégager le plus-de-jouir comme seul pousse à la parole, à la métonymie généralisée, comme seule cause. Ce que le saint dévoile, en dernière instance, c'est la place de l'écriture comme ce qui permet de noter ce qui est absence radicale dans le monde, l'os de l'impossible du rapport sexuel.

« Mais l'écriture, elle, pas le langage, l'écriture donne os à toutes les jouissances qui, de par le discours, s'avèrent s'ouvrir à l'être parlant. Leur donnant os, elle souligne ce qui était certes accessible, mais masqué, à savoir que le rapport sexuel fait défaut au champ de la vérité, en ce que le discours qui l'instaure ne procède que du semblant – à ne frayer la voie qu'à des jouissances qui parodient – c'est le mot propre – celle qui y est effective, mais qui lui demeure étrangère. » (24)

C'est cette fonction de l'écriture qui sera développée dans le Séminaire XXIII : « Une écriture est donc un faire qui donne un support à la pensée. À vrai dire, le nœud bo change complètement le sens de l'écriture. Il donne à ladite écriture une autonomie, d'autant plus remarquable qu'il y a une autre écriture, celle qui résulte de ce qu'on pourrait appeler une précipitation du signifiant. » (25) Lacan alors atteint l'écriture généralisée. Ce n'est pas sa calligraphie, comme certains le prétendent, mais sa lecture de l'écriture des caractères chinois qui l'a mis sur la voie.

1 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 7. « Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied [...] le maître n'enseigne pas ex cathedra une science toute faite, il apporte la réponse quand les élèves sont sur le point de la trouver ».

2 : Domenico Cosenza examine le rapport du maître Zen et du saint confucéen dans son article : « Il dialettico, il morto e il maestro zen : figure dell'analista in Lacan », *La Psicoanalisi* 56-57, 2014-2015

3 : Lacan J., « La chose freudienne... », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 407

4 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 36.

5 : Gracián B., « Oracle manuel », *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, édition de Benito Pelegrin, Paris, Seuil, 2005, p. 407.

6 : Granet M., *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 516-517. Dans son article sur « Il Santo » dans *La Psicoanalisi* n° 56-57, Antonio Di Ciaccia a bien souligné l'apport de Granet.

7 : Cf. Zhuangzi 6, p. 108.

- 8 : Cheng A., *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 126.
- 9 : Robinet I., *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p. 38.
- 10 : « Gracian ou l'art de se gouverner soi-même », entretien avec Marc Fumaroli par Thomas Mahler, LePoint.fr, 14 février 2011.
- 11 : Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 519.
- 12 : « Oracle Manuel », édition de Benito Pelegrin, *op. cit.* p. 405.
- 13 : Chu Xiaoquan, « Lacan, lecteur de Mencius », *La Psicoanalisi* n°56-57, 2014-2015. Je remercie Jean-Louis Gault de m'avoir fait parvenir la version française du texte.
- 14 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986. 1960, p. 375.
- 15 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours...*, *op. cit.*, p. 60.
- 16 : Cheng A., *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 159.
- 17 : Chu Xiaoquan, « Lacan, lecteur de Mencius », *op. cit.*
- 18 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours...*, *op. cit.*, p. 149.
- 19 : *Ibid.*, p. 58
- 20 : Chu Xiaoquan, « Lacan, lecteur de Mencius », *op. cit.*
- 21 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours...*, *op. cit.*, p. 36-37
- 22 : *Ibid.*, p. 137.
- 23 : Di Ciaccia A., « Lacan et la Chine : Le saint », *La Psicoanalisi* n° 56-57, *op. cit.*, p. 38.
- 24 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours...*, *op. cit.*, p. 149.
- 25 : Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, p. 154.

Conférence prononcée à l'ECF, le 14 octobre 2015, soirée "Lacan et la Chine" animée par Nathalie Charraud.
Partie I parue dans [Lacan Quotidien n° 539](#).