

*Lacan, Mencius*

*La route chinoise de la psychanalyse*

(Monique Lauret)

Commentaire : Enrique Tenenbaum

Ce livre annonce, dès son titre, qu'il ne s'agit pas d'un livre de plus sur l'implantation de la psychanalyse en Chine. La mise en relation de Lacan et de Mencius, tous deux réunis par un signe de ponctuation, place l'intérêt sur un trait de la théorisation de Lacan qui tient à sa lecture de certains textes chinois ; ces lectures nous sont particulièrement familières par le récit de ses rencontres avec François Cheng : les textes en question sont deux de Mencius, le Daodejing de Laozi et le Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère de Shitao.

Pourquoi Mencius et non Confucius ? Mencius était considéré comme le Saint Paul du confucianisme, et nous pourrions dire la même chose de Lacan en ce qui concerne le freudisme. Comme pour le sous-titre du livre, la route chinoise de la psychanalyse fait écho à d'autres routes chinoises que l'histoire a mises en évidence, la route de la soie, déjà connue en Asie depuis le 1er siècle après J.-C., ou celle plus récente de 2013 qui vise une zone de libre-échange et de commerce entre les nations de tous les continents. En effet, le livre traite de certains échanges, propose certains échanges, des "points de rencontre entre civilisations" qui enrichiraient aussi bien la culture chinoise millénaire dans son expression actuelle que la pratique psychanalytique à peine centenaire.

Mais, en outre, cette voie n'implique pas le traçage d'une recherche de type universitaire qui tente de produire un rapport textuel entre deux modes de pensée, entre deux cultures ou entre deux sages ou *sainthomes* qui ont vécu dans des millénaires différents. C'est le parcours de l'auteur sur le sol chinois et son travail de psychanalyste qui la place parmi les pionniers de cette pratique. Cela confère également au livre une valeur de témoignage. D'autre part, le fait que la pandémie de Covid-19 ait explosé pendant sa rédaction donne au livre une actualité troublante, car l'auteur incorpore dans chaque chapitre l'impact que la pandémie a eu sur la pratique même de la psychanalyse et aussi la direction qu'elle envisage pour un avenir possible en termes non seulement de psychanalyse mais aussi de vie humaine sur la planète. Par "cette rencontre inouïe entre ces deux champs immenses, deux piliers de la sagesse, pourraient naître de nouvelles pensées éthiques, de nouvelles idées ou de nouveaux idéaux pour orienter le devenir de l'humain en l'homme (...) C'était le vœu cher de Confucius et de Freud". La position de l'auteur est de prôner un humanisme universel.

L'ouvrage est généreux en offrant les contenus nécessaires pour permettre au lecteur d'entrer, par une porte originale, dans la culture et l'écriture chinoises, tout en permettant au praticien de la psychanalyse en français de prendre acte de certaines difficultés. Telles sont les difficultés pour une discipline occidentale, héritière du monde gréco-latin et fondée sur les préceptes judéo-chrétiens, de tenter de se faire une place et d'être acceptée dans une culture absolument étrangère en termes d'histoire, de mythes, de langue et de principes moraux, voire éthiques. Un pari fort, sans aucun doute. L'auteur nous informe que l'éclatement de la

communauté familiale traditionnelle a été important pour que la psychanalyse soit acceptée et ait généré un changement dans la direction des demandes.

Pour un lecteur vierge d'aventures asiatiques, comme moi, parcourir le texte du livre, c'est trouver des surprises à chaque page, c'est produire de l'admiration pour l'inconnu autant que pour le désir décidé qui s'est réalisé en parcourant cet itinéraire. Je ne veux pas me laisser emporter par l'enthousiasme que véhicule le livre, mais je vais essayer d'explicitier ma position de lecture pour faire mon commentaire. Le fait que le livre parle de la Chine, des difficultés de la langue et de la traduction, de la rencontre ou du choc des cultures, des vicissitudes personnelles des protagonistes, je ne le considère que comme un aspect singulier du livre, une contingence. Ce qui m'intéresse plus, c'est de pouvoir passer au crible ce que l'auteur, écrivant en tant que psychanalyste, parvient à faire passer pour une problématique qui, prise en termes locaux, peut avoir des effets globaux. En d'autres termes, ce que le livre apporte peut avoir un impact sur la pratique ou la théorie analytique, pour chaque praticien de la psychanalyse ?

Cette position de lecture consiste à mettre en œuvre quelques questions pour aborder le livre, dans l'espoir d'y trouver des réponses. Les questions ne se limitent pas à la pratique en Chine ni aux problèmes que posent toujours les traductions, qu'il s'agisse des traductions de Freud en français ou, dans mon cas, des traductions de Lacan en espagnol. Il s'agit de questions plus générales. En ce qui concerne la culture, comment transmettre un enseignement, comment transmettre la psychanalyse lorsque les termes de sa doctrine sont très étrangers à la culture dans laquelle on essaie de l'insérer, ou, s'ils ne sont pas étrangers, anachroniques ? En ce qui concerne la langue, est-il possible de considérer, par exemple, la condensation et le déplacement freudiens, la métaphore et la métonymie lacaniennes, en tant que procédures universelles que l'on retrouve dans d'autres langues, ou sont-elles des caractéristiques des langues indo-européennes ?

La langue chinoise semble soulever des questions très particulières. À tel point que Wilhem von Humboldt a dû remettre en question sa théorie du langage lorsqu'il en a pris connaissance. En bref, pour Humboldt, "seules les langues grammaticalement formées possèdent une aptitude parfaite au développement des idées", et il se demande donc si la Chine peut être comprise ou approchée par le logos. L'objection provenait de ce qu'on appelait le degré zéro de la forme dans la grammaire de la langue chinoise, puisqu'elle est dépourvue de conjugaison. "Les mots chinois non seulement ne portent aucune exposition d'une intention grammaticale, mais ils ne sont même pas différenciés en eux-mêmes selon des catégories grammaticales. Le même mot peut être un verbe, un nom, un adjectif, un spécificateur, un démonstratif, une préposition...". Ce n'est donc pas une coïncidence si la seule mention de Humboldt par Lacan se trouve dans le Séminaire XVIII.

En quoi cette apparente non-grammaticalité de la langue chinoise nous concerne-t-elle? Rappelons seulement deux occasions où Lacan se réfère à la grammaire, l'une dans le Séminaire XXIV : "Dans la structure de l'inconscient, la grammaire doit être éliminée. Pas la logique, mais la grammaire. En français, il y a trop de grammaire. En allemand, il y en a encore plus...". L'autre correspond à l'Étourdit, où il distribue les équivoques possibles pour une langue en homophonique, grammaticale ou logique.

La langue chinoise soulève-t-elle une objection telle à la linguistique de Lacan, ou au syntagme que l'inconscient est structuré comme un langage, qu'elle nous oblige à reconsidérer nos fondements ? Voyons si le livre que nous avons sous la main nous donne des indications sur cette question.

Le chapitre II est intitulé "La psychanalyse, le rêve et la Chine". Introduire le rêve comme premier thème à travailler, cette formation de l'inconscient privilégiée par Freud au point qu'il la considérait comme la voie royale vers la connaissance de l'inconscient, est parfaitement logique, puisque parmi les très rares références de Freud à la langue chinoise, il y a celle où il se réfère précisément à la question de l'interprétation par rapport aux questions grammaticales : " ...dans cette langue, la grammaire est presque inexistante. Aucun de ces mots d'une syllabe ne permet de dire s'il s'agit d'un nom, d'un verbe ou d'un adjectif, et toutes les inflexions des mots permettant de reconnaître le genre, le nombre, le cas, le temps ou mode font défaut. Ce langage n'est pour ainsi dire constitué que de la matière première, et en cela il ressemble à la manière dont notre langage conceptuel est réduit par le travail du sommeil à sa matière première, à savoir en omettant d'exprimer ses relations. En chinois, dans tous les cas d'imprécision, la décision est laissée à la compréhension de l'auditeur, qui est guidé par le contexte".

Cette remarque de Freud soulève la question de la relation entre la matière première de l'inconscient et la langue chinoise.

Huo Datong nous enseigne, reprenant peut-être le texte freudien, que "Il y a deux moyens que nous utilisons pour réduire l'insaisissabilité lexicale du chinois afin de satisfaire les besoins de la communication. Tout d'abord, c'est par la composition des mots, par le contexte que nous réduisons l'ambiguïté dans l'échange des mots ; ensuite, c'est par l'écriture, notamment par les idéophonogrammes dont une partie représente le son et l'autre la figure, que l'on corrige la grande confusion résultant du fait qu'une seule syllabe représente plusieurs, voire plusieurs dizaines de mots. En ce sens, on peut dire que la langue chinoise est composée de deux parties, dont l'une est la langue quotidienne qui contient environ 2 à 3 mille mots de base et l'autre, la langue écrite qui comprend plus de 40 mille mots. "

Notre auteur cite l'article auquel je viens de faire référence, pour en extraire un syntagme dont nous ferons usage : l'inconscient est structuré comme un caractère chinois, en modifiant simplement la phrase de l'auteur : elle échange l'écriture contre le caractère. Mais il y a un divorce marqué entre le caractère, idéogramme ou figure, et la langue parlée, comme nous venons de le souligner. Si c'est à l'auditeur de décider - par le contexte - à quelle écriture correspond chaque syllabe entendue, peut-on encore soutenir la phrase de Lacan selon laquelle " l'inconscient est structuré comme un langage, seulement c'est un langage au milieu de quoi est apparu son écrit » ?

Huo Datong propose dans son texte que, bien que Lacan affirme que l'inconscient est structuré comme un langage, il ne s'agit pas d'une langue ou d'un langage particulier, mais du langage dans un sens abstrait et universel. Mais il avoue aussitôt : "je m'obstine à penser que quand J. Lacan disait cette phrase, il prenait sûrement une langue concrète comme modèle de son langage dans le secret de son cœur. Il me semble que son modèle de langage est la langue française ; sa propre langue maternelle ", et à partir de cette obstination il tente de rapporter le caractère chinois à l'algorithme saussurien (image acoustique, image visuelle et sens) et de

corrélér cette " relation trigone " avec les dimensions de l'expérience analytique que Lacan a introduites : réel, symbolique et imaginaire.

Il ne m'appartient pas de dire s'il y a forçage ou non. Mais il soulève pour moi quelques questions, qui rejoignent celles que le parcours de notre livre a suscitées chez moi, puisque l'auteur intitule un autre chapitre « À la rencontre de " l'inconscient chinois ». Existe-t-il un inconscient chinois différent du " nôtre " ? On entend résonner dans cette phrase celle de "l'inconscient freudien et le nôtre". D'une part, elle nous assure qu'il y en a une, en soulignant que la jouissance féminine n'est pas taboue dans la culture chinoise, et en se demandant si " l'inconscient des Chinois serait-il plus facilement ouvert à cette Jouissance Autre décrite par Lacan". D'autre part, Mme Loret ne semble pas être d'accord avec la généralisation qu'implique la position de Huo Datong qui "démontre que les différentes catégories d'écriture chinoise représentent les différents niveaux de l'inconscient et que celui-ci est donc structuré comme l'écriture chinoise" ; elle propose une spécificité de l'inconscient chinois.

L'auteur introduit le chapitre sur l'inconscient en considérant une version descriptive, celle des contenus refoulés et archaïques. Elle suggère que certaine difficulté pour la pratique analytique en Chine est qu'il n'y a pas de trace dans leur culture d'un mythe parricide tel que celui de l'Œdipe, de sorte que la résistance à l'inconscient peut se produire par des interventions qui y font allusion, mettant l'analysant en conflit avec l'obéissance filiale, qui n'est pas rétroactive, qui n'est pas construite sur le meurtre du père ou le banquet totémique qui l'incorpore, mais sous le principe de la piété filiale.

D'autre part, l'absence de marqueurs culturels des mythes grecs qui constituent l'argument d'une grande partie de la découverte freudienne entraîne une difficulté supplémentaire, à savoir comment traduire des termes ou des concepts pour lesquels il n'existe aucune résonance historique ou culturelle. Ainsi, l'auteur fait sienne une inquiétude supposée à Lacan : "La psychanalyse dans son langage est-elle traduisible, et notamment dans la langue chinoise ?" Il ne s'agit pas ici de syntaxe, ou de grammaire, il s'agit d'une étrangeté radicale des concepts, ou des référents. Ainsi, par exemple, "Le complexe d'Œdipe se traduit en chinois par *Liàn mu qíngjié*, c'est le complexe de désirer sa mère", une traduction qui ne prend en compte qu'une seule des dimensions, celle de l'imaginaire, et encore, de manière partielle.

Comment traduire Es, comment traduire libido, comment traduire transfert ?

Cela m'amène à une autre question que le livre soulève. Dans la mesure où l'écriture chinoise n'est pas alphabétique, dans la mesure où un idéogramme n'a pas le caractère signifiant d'être ce que les autres ne sont pas, dans la mesure où il n'y a pas de référents communs pour certains termes qui sont les fondements de la psychanalyse, comment aborder le passage des langues ? ; comment penser les formes extensionnelles de la fonction de traduction, qui reposent sur l'identité de la perception (transcription, homophonie) sur l'identité de la pensée (traduction, grammaire) ou sur l'identité de l'écriture (translittération, logique) ?

Autant de questions que chaque lecteur pourra se poser dans sa lecture et qu'il pourra mettre à l'épreuve. Mais comme c'est une occasion rare d'avoir l'auteur du livre en face de moi, je voudrais lui poser seulement deux questions, en tant qu'auteur du livre mais aussi en tant que le livre témoin d'une expérience.

1) Compte tenu de la dimension structurelle de l'inconscient, soit qu'il est structuré comme une langue soit comme un caractère chinois, dans votre expérience, peut-on affirmer

que, pour l'inconscient chinois, comme vous l'appellez, un idéogramme représente un sujet pour un autre idéogramme ? Quelle portée pensez-vous avoir la phrase de Lacan « le sujet est divisé comme partout par le langage, mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture et l'autre de la parole »?

2) Lacan a essayé de formaliser la théorie psychanalytique au moyen d'écritures, dans l'attente d'une transmission intégrale, mais cela lui a conduit à une impasse. Par conséquent, ces écritures doivent être dites, ce qui nous amène à un autre point d'impasse, qui est ce dont vous témoignez dans votre livre avec le "entre les langues" ou une position tangente, étant donné la relation non textuelle entre les deux cultures qui sont soutenues par leurs langues. Cependant, vous affirmez, en citant G. Pommier, que, bien que dans la culture chinoise il n'y ait pas de résonances inconscientes pour le complexe d'Œdipe, " ... suivant le moment psychique du patient pendant sa cure analytique, les différentes étapes du complexe de castration et du complexe d'Œdipe se retrouvent, se symbolisent et se dépassent ". Selon votre expérience, les termes nodaux de la théorie freudienne, tels que le complexe d'Œdipe ou le complexe de castration, ont-ils une portée universelle, ou le vocabulaire psychanalytique doit-il être réinventé en fonction de la langue et de la culture dans lesquelles la psychanalyse veut se transmettre ?