

D'un (im)possible passage

Note sur

Si parler va sans dire Du logos et autres ressources

Comment sait-on que le frayage de François Jullien est sérieux ? Qu'il importe au psychanalyste ? « Frayage », ce mot de Freud (*Bahnung*), convient, me semble-t-il, mieux que tout autre terme : dévale l'eau des montagnes, marquant le paysage d'un inédit tracé.

I UNE CURE DE JULLIEN, OU DE QUELQUES PISTES POUR LIRE LACAN

Bien entendu, ce tracé importe par ses thèses ou, plus justement et proche en cela de Foucault, par les configurations qu'il dessine, familières ou inattendues et résonant avec bien des questions soulevées, voire non résolues, par Lacan. Cela est particulièrement vrai de *Si parler va sans dire*¹, ouvrage auquel ici même, pour l'essentiel, je m'en tiendrai.

Ces thèses sont susceptibles de prêter à conséquence. Ainsi la mise en tension – je ne dis pas « en vis-à-vis » pour ce que ce rapport suggère de symétrie – du *logos* grec tel que Jullien l'envisage avec Aristote et d'une pensée de la voie (*tao*) pourrait-elle être prise comme un liquide révélateur où tremper Lacan. Gageons qu'il en sortirait éclairé, différent même. Juste trois indications.

I On a affaire, chez Lacan, à un certain nombre de propos concernant le parler et le dire mais qui, faute d'avoir été étudiés dans leur successivité, leurs variations, leurs contradictions, restent comme flottants, à disposition certes, mais pour un usage largement aveugle. Je rappelle : l'opposition parole pleine/parole vide, la pratique du bavardage, le blabla, le discours sans parole, le regret de n'être « pas poétassé », l'éthique du bien dire, mais aussi le non moins célèbre « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend² » – qui pourrait, allons jusque-là, figurer en exergue de *Si parler va sans dire*. Rien ne serait plus utile que de faire subir à ces propos ce que j'appellerai aussi une cure de Jullien.

Soit, par exemple, l'éthique du bien dire : est-ce bien du « dire » tel que Jullien le reçoit d'Aristote qu'il s'agit chez Lacan, de ce dire identifiant qu'Aristote construit en lui imposant de strictes et étroites conditions de possibilité dont la portée heuristique n'est plus à démontrer ? Ou bien de ce « parler au gré » dont nous découvrons, avec Jullien, quelques tenants et certes pas les aboutissants (il n'a que faire de la finalité) ? Ou bien encore de cette autre manière de dire, qui eut nom *parrhêsia*, mise en valeur par les ultimes défrichages de

¹ François Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et autres ressources*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

² Jacques Lacan, « L'étourdit », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449.

Michel Foucault³ ? Durant tout un temps, celui des séminaires tenus à l'École normale supérieure, où aurait dominé, croit-on, l'exigence du mathème, où Frege fait une entrée remarquée dans le séminaire, Lacan, *Sinn* et *Bedeutung* aidant, paraît bien proche d'Aristote. Cependant, l'incidence de petit a, cette si insolite référence, n'aurait-elle pas eu pour effet de marquer un écart ? En passer par Jullien permettrait, sans doute aucun, d'apprécier cet éventuel écart⁴.

II Soit le concept de vérité. L'envisager comme mi-dire constituait déjà un pas de côté au regard de sa définition canonique comme adéquation du mot et de la chose qui, du coup, en devient objet. Mais quand, chez Lacan, vire son statut, quand de vérité elle devient « varité », ne se rapproche-t-elle pas de cette modalité du parler sans jamais *trop* dire auquel invite le *tao* ? Là encore, l'épreuve Jullien, gageons-le, éclairerait Lacan.

III L'intervention du psychanalyste. « Dire à peine, dire sans dire, dire à côté », j'ai lu ce chapitre XIII de *Si parler va sans dire*, et déjà son titre, comme la plus précise mise à nu, comme la plus juste description des exigences auxquelles satisfait l'intervention du psychanalyste quand, très momentanément, très ponctuellement, le psychanalyste prend la parole (tout au moins le psychanalyste lacanien dont l'exercice, différent en cela de la pratique de Sigmund Freud, se dispense de proposer à l'analysant ses « constructions »). Juste quelques traits : la parole maintenue incessamment initiale, la parole s'inscrivant dans l'ainsi et non pas le surplombant, la parole jamais essentielle, la parole allusive, la parole qui se limite à seulement laisser entendre la référence sans jamais prétendre la dire telle quelle (et pour cause : petit a ne se dit pas, se contourne, à l'occasion se perd), la parole déshabillée de toute ambition révélatrice. Tel le taoïste, le psychanalyste, s'il s'agit bien de lui et non pas du quidam logé en ce lieu, parle sans parler, libère sa parole « de ce qu'elle a de disant » (*Si parler va sans dire*, p. 92) – ce qu'avec Foucault on peut appeler l'ascèse du psychanalyste. Quant à son écoute, celle dont on se gargarise en tentant de récupérer à son profit la racine médicale du terme, est-ce que l'« écouter en divagant » que commente Jullien ne lui va pas comme un gant ? Freud, ici, n'est pas loin.

Ailleurs occupé, je ne me suis pas appliqué à déplier plus avant ces différents points. Mais suis-je bien occupé ailleurs ? Peut-être pas tant que ça, et il suffira pour le faire entendre à François Jullien que je lui dise le point de départ du séminaire sur « l'amour Lacan » auquel je suis rivé et que cinq années révolues n'ont pas démenti : pas de théorie de l'amour. Un certain écart avec ce que le *logos* grec charrie de logique et d'ontologie depuis le tour que lui donnait Aristote est bien là activement présent.

³ Le tout dernier séminaire de Foucault, « Discourse and Truth », donné à l'université de Berkeley du 10 octobre au 30 novembre 1983, porte sur la *parrhêsia*. Il en existe une version anglaise, intitulée « Fearless Speech », éditée par Joseph Pearson (*Semiotext(e)*, Los Angeles, Foreign Agents, 2001), accessible, mais sans les notes, auprès de l'IMEC ou encore sur le site <http://foucault.info/documents/parrhesia>.

⁴ Voir Guy Le Gaufey, *Le Pas Tout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, Epel, 2006.

II DU SÉRIEUX

Mais l'intérêt porté à un frayage, aussi vif et soutenu soit-il, ne saurait valoir comme preuve de son sérieux. Lacan définissait le sérieux par la série. N'est-ce pas à quoi se consacre Jullien, à faire, d'un ouvrage à l'autre, série ?

Le commerce intellectuel, si l'on veut l'appeler ainsi, notamment psychanalytique, est largement fait de passions soulevées par des questions peu ou mal posées ou non pertinentes au champ freudien. Y insiste jusqu'à l'écœurement ce que Jullien a appelé « la pensée faible », faible non pas de cette faiblesse, peut-être à chaque fois singulière, qui fait la force d'une pensée, mais de cette autre faiblesse qui « croit que ce qu'elle avance va de soi ; ne travaille pas pour sortir de son implicite, n'interroge pas ses conditions de possibilité, reste au chaud dans son impensé⁵ ».

Non, quel que soit le succès éditorial et aussi laudatifs que soient les commentaires, ce n'est pas par sa réussite commerciale que se démontre le sérieux d'une pensée. Mais peut-être, justement, par une certaine faiblesse dont elle témoigne sous la forme de ses propres difficultés. Lecteur de *Si parler va sans dire*, je relève trois de ces difficultés ouvertes et non pas couvertes, et signes peu contestables du sérieux du propos. Ce sérieux, on le lira également, pour conclure cette note, dans ce dont, il est vrai discrètement, Jullien fait état au titre d'expériences personnelles mais d'expériences qui, aussi singulières soient-elles, importent bien au-delà de l'individu François Jullien.

I Première difficulté, première faiblesse : le lexique. Dans son vœu de relance de la philosophie, Jullien ne peut s'en tenir à ce que l'on a coutume d'identifier comme le vocabulaire philosophique. En vrac : le procès (ou processivité), l'évasif, le foncier, l'en cours, l'avènement, l'évidement, l'étable (ou l'à-plat), l'essor, l'entre, le vague (ou le flou), le flux, l'indicatif, le non vu, la désexclusion, l'en vue, l'au gré, l'ainsi/non-ainsi, l'actualisation, le retrait, le ceci, la fadeur (saveur), l'allusivité, l'évasivité, le pli, la régulation, la transformation silencieuse, etc. Au cours d'une interview donnée récemment à la revue *Le Débat*⁶, Jullien établit lui-même une liste de ce qu'il appelle « un réseau de notions » ; elle comporte d'autres termes encore que ceux que je viens d'extraire, sans souci d'ordre ni d'exhaustivité, de *Si parler va sans dire*. Certes, certains de ces termes ou notions ont bien surgi, ici ou là, dans la pensée européenne. Manifestement, ce n'est pas le plus important. Leur usage par Jullien contraint son lecteur, comme le fit Lacan, à entrer dans ces/ses signifiants, il n'a pas le choix. Certes, nombre de ces termes viennent de Chine, ce qui nous renverra à la deuxième difficulté que je distinguerai dans un instant. Mais l'on ne saurait, en ne l'accueillant pas comme telle, négliger cette prolixité inventive, cette effervescence

⁵ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie. Réponse à ****, Paris, Seuil, 2007, p. 139.

⁶ « Penser entre la Chine et la Grèce : nouveau chantier. Entretien avec François Jullien », *Le Débat*, n° 143, janvier-mars 2007.

lexicale qui vient signifier une insatisfaction. Elle évoque Flaubert, lui aussi mécontent des possibilités que lui offrait sa langue. C'est bien sur une faiblesse que cette création lexicale fait fond.

II Deuxième difficulté, deuxième faiblesse : la traduction. Que, parfois, par-delà ses critiques de traductions publiées, Jullien soit amené à ne pas pouvoir traduire *en français*, n'est-ce pas là, par excellence, un signe de son sérieux ? Il se montre ainsi averti, quitte à le déplorer, de ce qu'exige de moulage dans la langue d'arrivée tout transport en cette langue de ce qui vient d'ailleurs et de si loin. Mais, surtout, il y a plus : le transport du chinois en français comporte des enjeux philosophiques, contraint le chinois, le force à adopter, à entériner ce dont précisément il n'est pas porteur : le concept d'un sujet sous-jacent, les rapports d'attribution et de causation, l'ontologisation. Qu'on se reporte (pp. 148-151) au commentaire de la traduction parue chez Gallimard d'un passage du *Zhuangzi*. Jullien pousse l'analyse la difficulté jusqu'à son point de bascule, jusqu'à la faire pivoter, dirait-il en évoquant le *tao* qui, lui aussi, fait pivot. Ce point auquel pourtant localement les traducteurs ont régulièrement affaire, se trouve escamoté le plus souvent dans leurs productions et négligé par les théoriciens de la traduction⁷. On se maintient en deçà. Que dit Jullien ? Que la traduction du passage élu est « sans faute, et même élégante » (je suis incapable d'en juger), et pourtant, ne va pas, mais pas du tout. Aussi ne traduit-il pas ce texte en français. Il le traduit cependant. Il n'y a là nulle aporie mais, ponctuellement, la reconnaissance de l'impossibilité du traduire (proche de cette « fidélité absolue » mise en œuvre par Chateaubriand traduisant Milton). Et, vu depuis Lacan, cela oui, est sérieux.

III Troisième difficulté, troisième faiblesse : l'écriture elle-même de Jullien. La question se pose de déterminer si elle se confronte à l'impossibilité susdite ou bien à une autre encore, ce qui semble plutôt être le cas. De quoi s'agit-il ? D'un trait que je ne fais qu'entrevoir et qui présente une forte propension à m'échapper dès lors que je tente de le penser sans encore l'écrire. Si Jullien écrit tant, me suis-je demandé, s'il fait obstinément série, n'est-ce pas pour cette raison (raison de la série) qu'il lui est impossible d'écrire ce que pourtant il s'agit d'écrire ? On songe à Pessoa, à son intranquillité. Il n'y a rien là de psychologique, rien qui ressemble à une inhibition, à un symptôme ou à je ne sais quoi de cette farine. Non, c'est l'affaire elle-même, son affaire, celle à la table de laquelle il nous invite, qui s'avère porteuse de cette impossibilité. Comment la dire ? Je n'ai rien trouvé de mieux, pour le tenter, que de citer ici textuellement certains propos de *Si parler va sans dire*.

⁷ L'impératif du traduire vire à l'impérialisme de la traduction : on traduit cela même qui s'avère impossible à traduire, on passe outre cette impossibilité, quitte à bricoler une pseudo-solution. Tout se passe comme si le traducteur devait satisfaire à l'exigence d'un « tout est traductible », moyennant quoi la note de bas de page est dite et vécue (bien à tort) comme, dit-on sans ciller des yeux, « la honte du traducteur ». Sa pratique ne se définirait-elle pas, comme toute pratique, par les limites qu'elle se donne, reconnaissant ainsi qu'elles sont effectivement les siennes ? Jullien ne mange pas de ce pain-là, sa pratique de la traduction du chinois ne craint pas de dire ses propres limites.

Ils sont un peu pris au hasard (d'autres auraient pu être relevés), mais se caractérisent par ceci que l'ouvrage ne saurait absolument s'en dispenser.

Ainsi, page 37, concernant les énoncés contradictoires qui, portant sur un même objet, ne peuvent, aristotélicienement parlant, être vrais en même temps, Jullien écrit-il : « Chez le penseur chinois, l'incompatibilité relevée est celle de deux thèses rivales sans toucher à l'“essence”. » « Essence » est entre guillemets, et j'entrevois que je ne veux rien dire d'autre, dans ma présente difficulté à dire, que ce que disent ces guillemets. Pourquoi des guillemets ? Parce que, si j'ai bien saisi, le « sans toucher à “l'essence” » n'est précisément pas un problème pour le penseur chinois. Cela, seul quelqu'un de formé/déformé par Aristote peut le dire. Et pourtant la phrase, *si ce n'étaient les guillemets*, suggère quelque peu que ce souci de ne pas toucher à l'essence serait celui du penseur chinois. Qui parle ? Jullien ? Le penseur chinois ? Un certain suspens est là maintenu, qui a toute sa valeur.

D'autres fois, les guillemets sont absents ; c'est qu'il aurait fallu les mettre en bien des endroits. Ainsi, page 62, lit-on : « Par “processivité”, j'entends le caractère *en cours* de ce renouvellement continu que ne conduit aucune finalité [...]. » Tient ici lieu des guillemets susdits un « je » (« j'entends ») qui, apparu à la page précédente, désigne à la fois Jullien et le penseur chinois qui se réglerait sur le *Laozi*. On conclut que les guillemets de la page 37 faisaient fonction de *shifter*, valaient comme marque d'un sujet de l'énonciation. Or, comment, par-delà le procédé rhétorique, penser cet « à la fois » ? Il est à la fois possible et impossible. Possible, puisqu'il est bien là écrit. Impossible, comme le montre le fait que le penseur chinois, si j'ai bien saisi, n'aura, lui, nul besoin de remarquer que la processivité n'est conduite par aucune finalité. Bref, cette phrase, bel et bien écrite, ne peut pas être écrite. Ainsi témoigne-t-elle d'une difficulté qu'elle a le mérite de ne pas masquer. Sa faiblesse est sa force.

Troisième phrase, page 158 : « L'ambition taoïste est par conséquent celle d'une parole qui ne vienne pas *doubler* le monde. » Une fois encore, si j'ai bien saisi, le *tao* n'a pas même besoin de faire état d'une telle ambition. Il aurait fallu, pour cela, qu'il ait été en contact avec la pensée européenne contemporaine. De ce point de vue, le propos est erroné. Il vaut cependant. À la fois exact et erroné, il est impossible. Ou plutôt il ne s'avère impossible que dans le cadre d'une pensée réglée, notamment, par le principe de non-contradiction.

À ceux qui l'interrogeaient pour *Le Débat*, Jullien a pu préciser qu'il n'avait nul besoin de se convertir à la Chine ancienne, ajoutant : « Je dis cela contre un certain “Orient” à gourous. » En effet, quiconque ouvre n'importe quelle page d'un de ses essais ne peut que confirmer cette remarque. Pourtant, lorsqu'il ajoute qu'il n'a aussi nul besoin de se « siniser », cette confirmation devient réserve. Les trois phrases dont je viens de tenter de dire la sérieuse difficulté ne témoignent-elles pas d'une certaine contamination de l'écriture de Jullien par la Chine ancienne ? On songe à Freud et à son entourage, découvrant le texte du président

Schreber et se mettant à parler, entre eux, le schrébérien. Davantage : Jullien n'invite-t-il pas son lecteur à quelque peu se siniser, ne serait-ce qu'en le contraignant à faire siens nombre de termes qu'il ne recevait pas, avant de le lire, comme autant de notions ? Il pousse même la chose (p. 142) jusqu'à inviter son lecteur à se résoudre à « un sacrifice », à se défaire de « cette dualité même selon laquelle tout ainsi (en tant que qualité) serait à attribuer à une essence ou quiddité (en tant que sujet) ». Son frayage ne saurait être réduit à l'importation d'un savoir neutre adressé à un sujet quelconque ; l'accueillir, au moins ici, en Occident, passe par une transformation du sujet.

Défaillance du vocabulaire, défaillance de la traduction, défaillance du propos, à cette triple faiblesse (*debilidad*, dit l'espagnol) qui atteste d'autant d'impossibilités répondent hardiment, résolument, l'invention lexicale, la pratique de la traduction et la production d'une œuvre qui, par là même, démontre son sérieux : les difficultés restent patentes, ne sont pas dialectiquement résorbées.

III D'UNE MISE PERSONNELLE

Ici et là, discrètement, Jullien fait part de sa propre expérience. Il ne s'abstrait pas complètement de son propos et cela aussi, je l'ai dit, vaut preuve de son sérieux. On lit avec bonheur (pp. 143-144) comment, ayant présenté une traduction à ses étudiants et sachant qu'aucun terme n'était inconnu d'eux, il se trouva pourtant désemparé en constatant que le texte ainsi mis à leur portée leur restait illisible. Il en conclut qu'y accéder passait par « l'événement d'une résistance : se heurter, un jour, à l'illisible », biais quasi initiatique, oserais-je ajouter, y compris dans sa ponctualité, par lequel chez l'étudiant peut « se fissurer ce socle de la substance et de son prédicat ». Une telle expérience, un tel passage, un tel démantèlement exigible pour que soit franchi l'illisible, n'est-ce pas la voie même selon laquelle s'effectue ce brin de sinisation que j'ai déjà mentionné et sans lequel, peut-on conclure, on s'en tient à rester entre soi et chez soi ?

Mais une autre expérience qu'il nous narre m'a particulièrement retenu, que je convoque ici pour cette raison qu'elle débouche, elle aussi, sur une question.

Page 157, la mort fait une fort brève apparition dans *Si parler va sans dire*. Cela commence par un « Prenez la mort par exemple ». Remarquablement, ce début dit déjà tout ce qu'il y a à dire du point de vue du *tao*. La mort n'est qu'un *ainsi* des choses, un parmi d'autres. À s'appesantir sur elle, à vouloir à tout prix lui trouver un sens, on rate son rapport avec la vie ou, pour mieux dire, son entente avec la vie. Une telle légèreté a marqué François Jullien (j'écris, ici, son prénom). Il en témoigne dans *Chemin faisant* où on lit, dans un paragraphe en première personne : « D'aller voir comment la Chine n'a pas pensé

(ontologiquement) le “il n’existe pas” (“néant”) fait apparaître autrement – non dramatiquement – la mort⁸. » Cette déclaration m’a saisi, interloqué.

Car ici, me semble-t-il, l’Inde pose une question à la Chine. Je ne me lancerai pas dans la question de savoir pourquoi le bouddhisme a plutôt bien pris racine en Chine alors que l’Inde l’a largement repoussé, quitte à devoir, pour ce faire et comme l’établissait récemment Madeleine Biardeau, écrire rien de moins que le *Mahabharata*. L’hindouisme a mis au jour le concept de seconde mort qui vient dire comment l’individu, échappant au cycle des réincarnations, se réalise non comme néant, certes pas, mais comme Brahmâ. Question : le caractère peu dramatique de la mort dans le taoïsme ne tient-il pas au fait que la processivité, elle, se tient mort exclue ? Non pas au sens où elle méconnaîtrait la mort de chacun, de chaque « ainsi », mais au sens où elle serait, elle-même, non susceptible de cette seconde mort dont l’Inde vient pourtant indiquer la possibilité ? La processivité est sans début ni fin ; elle est « intarissable ». Jullien écrit de l’essor qu’il est « sans autre horizon que lui-même » (p. 145), parle de l’« inépuisabilité de l’essor » (p. 125). Dira-t-on, cependant, que chaque fonctionnement individuel ou particulier n’ayant d’autre valeur que de « rejoindre cet “il n’y a pas” désobstruant et désaturant sous tout l’engoncement et l’encombrement de l’“il y a” » (p. 61), cet « il n’y a pas » lui-même vaut seconde mort ? Rien, semble-t-il, ne vient l’indiquer. Ce vase *zhi*, que décrit Jullien au tout début du chapitre « Dire au gré » et qui a si cruellement manqué à Lacan, image, selon Zhuangzi de la parole au gré, *ne cesse jamais* de s’incliner quand il est plein, de se redresser quand il est vide. Les paroles, écrit Jullien, se développent à l’infini, « s’engendrent l’une l’autre comme tous les existants s’enchaînent à sa suite » (p. 179), « comme on voit l’eau qui s’écoule au sol – vieille image tirée du *Mencius* –.se reconfigurer continûment en fonction du terrain, s’étendant chaque fois autant qu’elle y est portée, et remplir complètement chaque alvéole avant de poursuivre son cours et d’aller plus loin » (pp. 182-183). Plus loin... mais jusqu’où ? Différente en cela de l’Inde, la Chine ne le dit pas. Cette goutte d’eau du Gange que je deviens après avoir été, cendre, accueilli par le fleuve, voici qu’elle atteint bientôt l’embouchure du fleuve sacré où l’on ne sait plus distinguer si elle est douce ou salée, comme, de même, je ne me distingue plus de Brahmâ, ni Brahmâ de « moi ». Seconde mort.

De là une question à l’endroit de la processivité, de l’en cours. Marqué au fer rouge par la seconde mort, l’« occidenté » (Lacan) peut-il jamais y avoir accès ? Quelle que soit la réponse, Jullien ne l’exclut pas. Nous lui en sommes gré. Que pourrait-il, en effet, nous arriver de plus allégeant que d’être conduits jusqu’à une (im)possibilité ?

⁸ F. Jullien, *Chemin faisant*, *op. cit.*, p. 136.