

LACAN ET LE BOUDDHISME CHAN *

Nathalie Charraud

Si Lacan s'est tourné à plusieurs reprises vers le bouddhisme lors de son enseignement, c'est peut-être pour détacher notre pensée de la seule emprise de la tradition judéo-chrétienne. Ses années d'étude du chinois, durant la guerre, auprès de Paul Demiéville l'ont amené à considérer plus précisément le bouddhisme *chan* dont le professeur était le spécialiste. Cette forme sinisée du bouddhisme constitua un courant en réaction contre le bouddhisme indien en intégrant, au fur et à mesure de son introduction en Chine durant les sept premiers siècles de notre ère, les notions et les grands mouvements conceptuels du taoïsme : ce courant, qui devint le *zen* au Japon, est convoqué à des moments cruciaux de l'élaboration lacanienne.

Comme en témoignent ses publications dans l'immédiat après-guerre et le contenu de ses cours des années cinquante, P. Demiéville travaillait à l'époque sur le thème du « miroir spirituel » dans le bouddhisme et le taoïsme¹, ainsi que sur la traduction des Entretiens de Lin Ji, un des grands maîtres du Chan². Tout porte à penser que les deux hommes eurent l'occasion de s'entretenir sur ces thèmes durant leurs rencontres, hypothèse qui se confirme, nous allons le voir, quand on se reporte aux occurrences du bouddhisme dans l'œuvre de Lacan.

Nous reviendrons rapidement sur l'aspect « maître zen » souligné par certains à propos du style de Lacan, en nous référant à ce que de son côté a pu lui transmettre P. Demiéville qui, bien des années plus tard, dans sa présentation des entretiens de Lin Ji, n'hésitait pas à comparer ce dernier à une sorte de psychothérapeute, voire d'analyste, comme si la figure de Lacan se rappelait là à lui sous quelques traits frappants.³

Nous nous arrêterons en revanche sur le témoignage personnel, rare dans l'enseignement public de Lacan, qui nous rapporte l'effet que l'art bouddhique a pu produire sur lui et qui illustre « un certain rapport du sujet humain au désir »⁴. Lin Ji (IX^e siècle de notre ère) déjà jugeait desséchés les textes bouddhiques que les adeptes ne cessaient de gloser et qui

* Je remercie Ji Zhe de m'avoir permis par ses commentaires de préciser certains points concernant le bouddhisme chan.

¹Demiéville Paul, « Le miroir spirituel », *Sinologica*, 1947, p. 112-137, repris dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973 et en extraits dans *Tch'an ; Zen, racines et floraisons*, Hermès n°4, 1985, p.167-177.

² Demiéville Paul, « Les entretiens de Lin-tsi », *Tch'an (Zen), Racines et floraisons*, Hermès n° 4, 1985, p. 235-254. Texte correspondant à ses cours des années 50 .

³ Cf. par exemple *Entretiens de Lin-tsi*, Traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville, Fayard, 1972. p.113. Et aussi *Tch'an*, op.cité, p.253.

⁴ J. Lacan, Le séminaire, livre X, *L'angoisse*, p. 257.

s'accumulaient sans utilité pour accéder à ce qui lui semblait l'essentiel : *l'homme vrai*. Lacan de son côté fait état de ce que l'étude des textes bouddhiques demeure incomplète, « non vivifiée », si on ne l'anime de la rencontre des œuvres d'art qui se trouvent dans les temples, en l'occurrence certaines statues de Bouddha. Celle qui retint son attention lors de son voyage au Japon est un Bodhisattva, du nom d'Avalokiteshvara en Inde, qui devint Guanyin en Chine et Kuan-non au Japon. Ces transformations, qui font les délices des spécialistes, ont été étudiées dans un premier temps uniquement sur la base de textes, pour être plus récemment confrontées à un travail sur le terrain. C'est ainsi que notre Guanyin, objet de recherche d'une anthropologue américaine d'origine chinoise⁵, s'avère se dédoubler d'une autre figure féminine, également mythique, une jeune fille nommée Miao-shan, dont l'histoire illustre de façon précise ce que Lacan inaugure, dans le Séminaire X consacré à l'angoisse, avec l'introduction de l'objet (a). Comme le formule J.A. Miller⁶, dans ce séminaire l'angoisse est « la voie vers l'objet a », objet non plus agalmatique et fascinant du désir, et finalement narcissique, mais indicateur d'un réel du corps et de sa jouissance, corrélé aux organes du corps et aux pulsions freudiennes. La figure sereine de Bouddha, son presque sourire, ses yeux mi-clos, semblent avoir résolu ces points d'angoisse, ce que Lacan interroge au retour de son voyage au Japon.

Un style qui réveille, un objet d'art qui suscite le désir, l'un et l'autre empruntés au bouddhisme, ainsi se répondent dans l'œuvre de Lacan pour introduire à la technique de la psychanalyse ainsi qu'à la formalisation et la mise en acte de l'objet a. L'expérience bouddhique, dans sa pointe la plus chinoise, n'est pas sans coïncidences avec l'expérience analytique, Lacan le souligne, mais pour en préciser le non-recouvrement.

Lacan maître zen

La première occurrence d'une mention au bouddhisme se trouve être tout à fait inaugurale puisqu'elle correspond à la première phrase du premier séminaire publié de Lacan, consacré aux écrits techniques de Freud, qui débute ainsi, le 18 novembre 1953 : « Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied. C'est ainsi que procède dans la recherche du sens un maître bouddhiste, selon la technique *zen*. Il appartient aux élèves eux-mêmes de chercher la réponse à leurs propres questions. 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. »⁷

Vingt ans après cette ouverture de son séminaire, où il met l'accent sur l'importance de la *recherche au niveau du sens* dans l'intervention du maître, Lacan nous rappelle une autre coordonnée essentielle du bouddhisme qui est « le renoncement à la pensée elle-même », c'est-à-dire *le renoncement au sens*. « Ce qu'il y a de mieux dans le bouddhisme, c'est le zen, et le zen, ça consiste à ça, à te répondre par un aboiement, mon petit ami »⁸. L'aboiement ramène toute parole à la sonorité de la voix, à son agressivité, sa plainte ou gémissement, ou son cri, en déconsidérant précisément le

5 Chün-Fang Yü, *Guanyin, The Chinese Transformation of Avalokiteshvara*, Columbia University Press, New York, 2001. Je remercie Fang Ling de m'avoir signalé cet ouvrage.

6 J.A. Miller, « Introduction à L'angoisse », *La Cause freudienne* n° 58 et 59.

7 J. Lacan, Le séminaire, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, p. 7.

8 J. Lacan, Le séminaire, Livre XX, *Encore*, p.104.

signifiant et le sens. Les maîtres chan, et en particulier ceux qui participèrent comme Lin Ji au mouvement de réforme du bouddhisme à la fin de la dynastie des Tang, préconisaient des pratiques opposées au « quiétisme assis » importé d'Inde, tout en rejetant les démarches laborieuses d'études des textes : la connaissance est en soi, tout détour par les enseignements des patriarches nous en éloigne, bien loin de nous rapprocher de l'état de Bouddha. D'ailleurs Lin Ji, connu pour ses aphorismes paradoxaux et la radicalité de son interprétation du bouddhisme, exhortait ses disciples à « tuer le Bouddha, tuer les patriarches, tuer son père, tuer sa mère, etc. ». Sa position ne semble pas avoir été exceptionnelle pour son temps (IX^e siècle de notre ère), mais certaines de ses formulations, bien que métaphoriques, provoquaient la bienséance confucéenne qui pouvait alors recevoir ces déclarations comme autant de blasphèmes⁹. Ce que Lacan appelle « aboiement » du maître zen est, d'après P. Demiéville, « une éructation, procédé inimitable de la maïeutique Chan ; Lin-tsi passe pour en avoir été le virtuose le plus consommé sinon l'inventeur »¹⁰. Cette émission bruyante est transcrite *khât* par Demiéville, et correspond au *katsu* en japonais. Dès que l'adepte hésitera ou manifestera un doute devant une question, preuve d'une recherche d'un appui extérieur, il aura droit à un *khât* accompagné le plus souvent d'un coup de bâton. « C'est au cours de ces "combats spirituels" qu'interviennent chez Lin-tsi, dans des conditions bien déterminées, les coups de bâton et les éructations, *khât*, ces dernières remplaçant les mots inadéquats lorsqu'il s'agit de notions dépassant la parole »¹¹. Le grand maître du chan aimait à ponctuer ses consultations en y enserrant des tetralemmes, comme lorsqu'il distingue quatre sortes de *khât* et s'adresse ainsi à un moine venu l'interroger : « Parfois un *khât* est comme l'épée précieuse du roi-diamant ; parfois un *khât* est comme un lion aux poils d'or tapi sur le sol ; parfois un *khât* est comme une perche à explorer, munie d'herbes qui font ombre ; parfois un *khât* ne fait pas office de *khât*. Comment comprends-tu cela ? ».

Transposons ces quatre sortes de *khât* en ce que peut être une intervention de l'analyste : elle peut être *précieuse comme un diamant*, c'est la phase enthousiasmante de beaucoup de débuts d'analyse ; elle peut être comme *un lion tapi sur le sol*, prêt à bondir, telle la comparaison de Freud pour ce qui concerne une interprétation (le lion ne bondit qu'une fois, il ne faut pas rater ce moment) ; comme une *perche à explorer*, l'interprétation ouvre à l'enrichissement du matériel. Et enfin, quand un *khât* ne fait plus office de *khât*, c'est que le transfert est dépassé, que l'analysant saisit que l'intervention se réduit effectivement à un non-sens, ou plutôt qu'elle (dé) montre l'absence de sens de ce que J.A. Miller a appelé l'inconscient réel, un réel qui est sans relation avec quoi que ce soit, qui ne peut se référer à aucun signifiant¹². C'est ce point qui dans sa virtualité peut se trouver illustré et en quelque sorte actualisé par ce que décrit la visée de l'expérience bouddhiste dans ce qu'elle comporte de vide de toute pensée et de tout affect. Mais là où pour le bouddhisme, on arrive à un point d'achèvement, de réalisation prédéfinie (devenir à son tour Bouddha, l'Éveillé), pour la psychanalyse, la réalisation n'a pas de solution préétablie : le devenir analyste en est une des voies possibles, et alors pour le psychanalyste, l'expérience, transformée, continue.

9 C'est l'interprétation de P. Demiéville in *Chan*, op.cité, p.249

10 *Entretiens de Lin-tsi*, Traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville, Fayard, 1972. Je remercie Kristofer Schipper de m'avoir guidée vers ce livre.

11 Demiéville Paul, *Hermès* 4, op. cité, p. 241.

12 Voir par exemple J.A. Miller, « L'inconscient réel », *Quarto*, n°88-89. Pour une bibliographie plus complète, on peut consulter de Nicolas Flourey *Le réel insensé, Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Germina, 2010.

À mi-parcours de ces deux séminaires, le I et le XX, le bouddhisme est présent dans une séance du séminaire X. Autour de la question du désir et de l'angoisse, Lacan analyse la fascination que peuvent produire certaines œuvres d'art, comme celles des temples de Nara et Kamakura, qui possèdent de magnifiques statues de Bouddha.

La statue de Guanyin, un objet du désir

Dans le chapitre du 8 mai 1963 du séminaire X sur l'Angoisse, qui correspond au retour de son premier voyage au Japon¹³, Lacan nous confie longuement une expérience qu'il vient d'avoir dans un temple bouddhiste à Kamakura. Il s'agit de sa rencontre avec une œuvre d'art : la statue de la divinité bouddhique Guanyin en chinois, Kuan-non puis Kannon en japonais.

Elle est encore amplement célébrée de nos jours comme déesse de la compassion et c'est justement la manifestation d'une ferveur populaire, mêlée de sentiments religieux, esthétique et superstitieux que cette divinité inspire à ses fidèles, qui frappa Lacan dans le temple bouddhiste de Kamakura¹⁴. En tant qu'avatar, féminisé au XX^e siècle dans sa version chinoise, d'un célèbre bodhisattva indien du nom d'Avaloketishvara, Guanyin est une divinité qui écoute les pleurs et les gémissements, les voix du monde, elle a pour cela renoncé à l'état de Bouddha qui coupe du monde des humains et permet d'accéder au Nirvana en demeurant dans la pure contemplation. Elle choisit de rester à l'état de Bodhisattva pour pouvoir porter secours aux humains. Son succès populaire peut se mesurer au nombre de ses lieux de culte, en Chine comme au Japon, et par la quantité de ses représentations iconographiques qui continuent à fleurir jusqu'à nos jours. Cette bodhisattva est en quelque sorte une Sainte Vierge, une madone bouddhique ! Le rapprochement a été fait par nombre de spécialistes.

Lacan ignorait le nom de la statue au moment de la visite du temple et il marque sa surprise quand on le lui révèle : « Avant que je ne m'intéresse au Japon, le sort a fait que j'ai expliqué avec mon bon maître Demiéville, dans les années où la psychanalyse me laissait plus de loisir, ce livre qui s'appelle *Le Lotus de la vraie loi*, qui a été écrit en chinois pour traduire un texte sanscrit »¹⁵. C'est ainsi qu'il rapporte comment, saisi par la beauté de cette statue au monastère de Kamakura, il apprit avec surprise qu'elle représentait Guanyin, dont il peut affirmer que cela faisait longtemps qu'il en avait entendu parler¹⁶. Le plus célèbre des chapitres du *Lotus de la vraie loi*¹⁷ lui est en effet consacré : la rencontre avec Guanyin obéit donc à la règle freudienne, que c'est toujours de retrouvailles qu'il s'agit avec l'objet du désir !

Ce qui frappe d'emblée dans ces pages du séminaire X, c'est l'absence de tout exotisme : Lacan parle de ses interlocuteurs japonais sans aucune complaisance ni sentiment

13 On connaît mieux son second voyage au Japon en 1971, qui lui inspirera le texte de *Lituraterre*.

14 Séminaire X, L'angoisse, p. 256-264. La statue qui se trouve à Kamura ressemble à une autre du même personnage à Nara, où Lacan prit des photos, c'est pourquoi il y a une ambiguïté dans les renvois de Lacan à ces statues. Celle dont il parle dans les pages mentionnées du séminaire X se trouve à Kamakura et ne correspond pas à celle de la photo du grand Bouddha de Nora que l'on peut voir reproduite dans les pages du séminaire X.

15 Séminaire X, p. 261.

16 Séminaire X, p. 263.

17 *Le sutra du lotus*, traduit du chinois par Jean-Noël Robert, Fayard, 1997, chapitre XXV.

d'étrangeté. Ce sont des prêtres, des amoureux de la littérature, des professeurs semblables aux nôtres. Cependant, le fait que la scène relatée se déroule dans un monastère bouddhique, à Kamakura, devant une statue aux dix mille répliques qui se profilent dans un dédale de couloirs, donne au récit une certaine dimension onirique. La structure de ces pages n'est pas sans rappeler celle que Lacan met en évidence dans son commentaire du rêve de Freud intitulé *L'injection faite à Irma*¹⁸. Je rappelle que dans ce rêve, Freud fait appel à trois éminents confrères qui viennent tour à tour examiner Irma et confirmer le diagnostic d'infection dans la gorge, suite probablement à une injection faite peu de temps auparavant par l'un d'entre eux. Comme dans le rêve de Freud, trois hommes de savoir sont successivement mis en scène dans le temple japonais : un abbé du monastère qui lui énonce une phrase jugée pertinente concernant le rapport du sujet au signifiant (rapport qui passe par les pleurs et les gémissements, cf. séminaire X, p. 261 à propos de *kwan*), puis le guide japonais fort cultivé avec lequel on se penche sur le sexe de cette statue : homme ou femme ? homme et femme à la fois, ou plutôt ni l'un ni l'autre ! Et enfin le professeur qui donne la solution, non pas du sexe de l'être en question, mais de la raison du poli du bois de la statue, en particulier au niveau de la paupière : c'est le résultat de l'effusion des nonnes adoratrices de la divinité qui ont eu le droit de la toucher à travers les siècles. Le rêve de Freud converge vers la formule de la *triméthylamine*, formule énigmatique qui démontre, pour Lacan à ce moment-là de son enseignement, le rôle primordial de la lettre au sein du symbolique comme représentation condensée du désir, enchâssant un point de réel inassimilable, celui du refoulement originaire. La rencontre avec la statue bouddhique, avec sa capacité de susciter une émotion esthétique, conduit à une autre approche de la question du désir, qui met en valeur la figure du double et du miroir où la place de l'objet est renvoyée à l'infini, autre manière de marquer son inaccessibilité foncière. Un quatrième personnage en effet est là présent, un fidèle qui manifeste sa piété avec une ferveur qui retient Lacan, lui présentant ce que l'on peut ressentir comme émotion à la vue d'une telle statue, quand absorbé dans une contemplation apaisée. « Il l'a regardée ainsi pendant un temps que je ne saurais pas compter, je n'en ai pas vu la fin, car à vrai dire, ce temps s'est superposé avec celui de mon propre regard. C'était évidemment un regard d'effusion, d'un caractère d'autant plus extraordinaire qu'il s'agissait là, non pas d'un homme du commun, car un homme qui se comporte ainsi ne saurait l'être, mais de quelqu'un que rien ne semblait prédestiner, ne fût-ce qu'en raison du fardeau évident qu'il portait de ses travaux sur ses épaules, à cette sorte de communion artistique. »¹⁹

Comme Freud à propos d'Irma, Lacan nous livre ici un moment d'une expérience personnelle remarquable face à une statue, par l'intermédiaire non pas d'un rêve mais de la présence d'un double, un homme qui n'est pas un homme ordinaire. L'objet du désir file dans le dédale courbe des couloirs du temple, en une multiplicité qui n'est autre qu'itération du Un du même Bouddha, et dans les reflets à l'infini du miroir du double, pour revenir et s'arrêter l'espace d'un instant sur la figure de la statue de Guanyin. Même si l'ambiguïté du genre de la statue est évoquée, et si la fascination du fidèle fait penser à Dora devant le portrait de la Madone au musée de Dresde, ce n'est pas le mystère de la féminité qui est ici mis en avant, mais la question de l'objet dans sa dimension asexuée se glissant dans la confrontation du double au miroir où l'on reconnaît son propre désir.

18 Séminaire II, chapitres XIII et XIV.

19 Séminaire X, op. cité, p. 262.

Le « miroir spirituel », une séparation de l'image

La question du désir s'illustre donc à ce moment de rencontre du double, du miroir, à propos de quoi Lacan nous enjoint de retrouver la phrase qu'il avait écrite dans « Propos sur la Causalité psychique » (1946) et qu'il rapporte au bouddhisme. Cette phrase nous fait basculer du miroir qui génère le double imaginaire à une autre fonction du miroir, plus proprement bouddhique : « Quand l'homme cherchant le vide de la pensée, s'avance dans la lueur sans ombre de l'espace imaginaire en s'abstenant même d'attendre ce qui va en surgir, un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien »²⁰. De son côté, Paul Demiéville publie en 1947 un long article intitulé « Le miroir spirituel »²¹ où il montre que pour les bouddhistes l'esprit est le miroir de l'univers. Plusieurs écoles se distinguèrent à partir de là entre ceux que Demiéville appelle les « gradualistes » et les « subitistes », les premiers affirmant qu'il fallait se consacrer à l'étude des textes afin de parfaire son initiation (nécessité de frotter le miroir pour le nettoyer de toute poussière), les seconds exhortant au contraire à se débarrasser de toute recherche car la connaissance est en nous si nous ne la recouvrons pas de ce qui a été appelé ailleurs un « océan de fausse science ». Il est inutile et même nuisible de se référer aux textes (le miroir *est* pur, nul besoin de le frotter). Dans les deux cas, il importe de garder son esprit calme, le réduire à l'état d'apathie afin que nulle poussière (qui est alors la métaphore des passions) ne vienne le ternir. La pureté du miroir spirituel sera donc corrélée à la passivité, au détachement. Le Saint est sans pensée, sans désir, il a atteint une impassibilité parfaite, sa connaissance, comme sa perception, en devient immédiate, spontanée, comme le réfléchissement du miroir. Avec le bouddhisme, la pureté proprement spirituelle conduit à un état où la connaissance est comme un miroir reflétant spontanément les choses. Le bouddhisme chan est « subitiste », comme en témoigne la radicalité des positions que l'on trouve dans les entretiens de Lin Ji. Celui-ci est cependant loin de déconsidérer la transmission par l'intermédiaire d'un maître, la dimension du transfert est essentielle à ses yeux comme le montrent les pérégrinations qu'il fit dans sa jeunesse à travers le pays pour trouver le maître qui puisse l'aider (*Lin-tsi*, p. 146).

La métaphore du polissage et du nettoyage du miroir afin de le rendre pur de toute poussière renvoie aussi sans doute à la difficulté pratique au cours des âges d'obtenir un miroir qui soit à la hauteur de sa fonction de refléter le monde. Que voit-on dans un « miroir » lorsque celui-ci est de bronze, obscur pour ne pas dire opaque ? Max Kaltenmark, dans sa participation à un volume en hommage à Paul Demiéville, nous en donne une idée²². Dans la tradition taoïste, le miroir magique participe de diverses méthodes de divination où il s'agit de faire venir des divinités que l'on interroge ou qui révèlent spontanément l'avenir, si l'on respecte certaines conditions de lieux et de temps. Le miroir se comporte comme une télévision : tout le panthéon taoïste peut défiler et se mettre en scène en des combats entre des puissances adverses. On peut « savoir ce qui se passe dans le monde entier sans sortir de sa tente » indique un des textes de référence ! C'est aussi souvent l'eau à la surface d'un bassin qui servira de miroir : la surface de l'eau, pour atteindre à l'immobilité parfaite du miroir, doit être sans ride, affectée d'aucun mouvement, et servira de métaphore également au miroir spirituel et à l'idéal de quiétude.

20 J.Lacan, *Ecrits*, Seuil, p.188.

21 Demiéville Paul, « Le miroir spirituel », *Sinologica*, 1947, p. 112-137, repris dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973 et en extraits *Tch'an ; Zen, racines et floraisons*, 1985, Hermès, op.cité.

22 Kaltenmark Max, « Miroirs magiques », *Mélanges de sinologie* offerts à Monsieur Paul Demiéville II, Paris 1974. p.151-166. Je remercie Patrice Fava de m'avoir signalé cet article.

Dans les textes prébouddhiques, d'après P. Demiéville, « il s'agit de purifier l'esprit pour le mettre en état de percevoir le monde extérieur sans confusion, sans en perdre de vue l'aspect de totalité bien ordonnée qui était, à cette époque, l'idée qu'on se faisait en Chine de l'absolu »²³. Ce qu'apporte le bouddhisme, c'est un absolu intérieur à nous-même : le miroir n'est plus ce qui va refléter notre image, ou le monde, nous sommes nous-mêmes miroir, miroir spirituel. Si la connaissance est en nous, les sutras sont comme des miroirs de notre âme, et Lacan évoque le phénomène des deux miroirs en vis-à-vis qui se reflètent à l'infini, belle métaphore de la lecture ! Fort logiquement, il rejoint donc la position de Lin Ji, de l'inutilité des sutras et des livres : le Bouddha est en toi, tout le bouddhisme va dans le sens d'un « non-dualisme ». L'objet de connaissance, de désir, est en toi. Tu es miroir, nul besoin d'un autre miroir pour penser ! L'autre miroir est « sans éclat », « une surface où ne se reflète rien ».

Afin que cette fonction du miroir, qui n'est plus celle du stade du miroir puisqu'elle oblitère toute image extérieure, ne glisse pas dans l'ordre de la magie, Lacan convoque la phénoménologie pour souligner que l'œil est déjà un miroir et que c'est lui qui organise le monde en espace. Nul besoin de deux miroirs en vis-à-vis pour créer des réflexions à l'infini, l'œil face à un miroir produit le même effet²⁴ ! Lacan retient de la « vérité bouddhique » que l'objet est en nous, non dans notre image projetée dans le monde extérieur : le désir est illusion. Pour la psychanalyse, si l'objet devient pourtant séparé, manquant parce que séparé, ce sera par l'effet d'une coupure. Lacan introduit dans le séminaire X l'objet a comme absolu, « l'objet des objets », qu'il écrit simplement *petit a* dans son abord logique et topologique. En tant que réel, il est prélevé comme un reste du passage du *das Ding* freudien au signifiant, un reste de jouissance qui se paye d'un morceau de chair, expression inspirée de « la livre de chair » exigée comme caution de la dette dans le *Marchand de Venise* de Shakespeare. C'est alors du réel du corps dont il s'agit et les objets a sont ceux qui correspondent aux objets pulsionnels décrits par Freud : objet oral, anal, auxquels Lacan ajoute l'objet regard et l'objet voix, objets éminemment séparables, où la séparation est à distinguer de la castration symbolique.

Dans le déroulement du séminaire X, le chapitre XVI, largement consacré à Guanyin, correspond à l'évocation de l'objet regard qui a la particularité de favoriser une certaine méconnaissance car, au niveau scopique, l'objet a est d'habitude masqué, dit Lacan, derrière l'image narcissique i(a), ce qui tend à protéger le sujet de l'angoisse²⁵ et explique la satisfaction proprement esthétique. La figure du Bouddha, les yeux mis clos, semble à bien des égards présenter un dépassement de l'angoisse définie comme effet d'une distorsion entre le désir (règne phallique) et la jouissance (règne de a), d'une trop grande proximité de l'objet a.

Cependant, à la fin de cette leçon, Lacan pose que le miroir bouddhique fait apparaître « le ressort radical qui fait passer du niveau de la castration au mirage de l'objet du désir ». Plus précisément : « Quelle est la fonction de la castration dans cet objet, cette statue, du type le plus émouvant pour être à la fois notre image et autre chose ? – alors que dans le contexte d'une certaine culture, il apparaît comme sans rapport avec le sexe ? » (Séminaire X, p. 264)

23 Demiéville Paul, Hermès op.cité, p. 174.

24 J. Lacan, Séminaire X, op.cité, p. 259. « L'œil est déjà un miroir » est, d'après P. Demiéville (*in Sinologica*, op.cité p.123) une affirmation déjà présente dans les *Upanishads*, ainsi que chez Platon, dans le dialogue *Alcibiade* (ib. p.128).

25 J. Lacan, Séminaire X, op.cité, p. 387.

Une petite enquête à propos de Guanyin nous a menés à retrouver dans son sillage l'objet coupé, automutilé du corps, et un intéressant nouage possible entre désir et jouissance par la voie du sacrifice.

Guanyin et la princesse Miao-shan, « la livre de chair »

Les divinités bouddhistes ont la capacité de s'incarner dans des êtres exceptionnels sur terre, et inversement, des personnages hors du commun peuvent être divinisés, selon les usages taoïstes aussi bien que confucianistes. Guanyin est ainsi liée en Chine à une jeune fille, elle aussi mythique, du nom de Miao-shan, dont le destin nous éclaire sur un versant moins connu du bouddhisme, un versant plus populaire que le versant dit philosophique²⁶. Elle est la troisième fille du roi Miao-chuang. Dès son plus jeune âge, elle suit les préceptes bouddhistes de méditation, de régime végétarien, etc. Quand son père projette de la marier comme il le fit de ses deux filles aînées, son refus déchaîne chez lui une grande fureur. Il l'astreint à des travaux extrêmement pénibles, puis l'enferme dans un monastère auquel il impose des rythmes de travaux épouvantables ; rien ne parvenant à la décourager de sa religiosité, il finit par la tuer. Mais son corps fut préservé dans une montagne spirituelle et son âme, dans la tour des enfers souvent reproduite dans l'iconographie bouddhique, se consacra à sauver d'autres âmes par la prière. Quand elle retourna sur terre, elle avait ainsi atteint à l'Éveil. Pendant ce temps, son père était tombé gravement malade, aucun remède ne le soulageait. Par un subterfuge, elle lui fit savoir qu'il n'obtiendrait guérison que par un médicament fabriqué à base des yeux et des mains d'une personne qui n'avait jamais connu la colère. Elle fit savoir également qu'une telle personne était présente dans le voisinage. C'est ainsi que par le don de ses yeux et de ses mains, son père recouvra la santé et, apprenant le sacrifice de sa fille, se convertit au bouddhisme. L'étude faite par l'anthropologue américaine d'origine chinoise Chün-Fang Yü, souligne que cette histoire s'inscrit dans les récits de *Ke-ku*, pratique plus bouddhique que confucianiste, dans la mesure où elle retrouve le thème bouddhiste du « don du corps »²⁷ : le *Ke-ku* consiste à se couper une tranche de cuisse ou de bras, afin de faire don d'une partie de son corps pour sauver un parent ou nourrir les âmes perdues, les apaiser et les délivrer.

Cette pratique était évidemment interdite au niveau du pouvoir et également contraire aux préceptes confucéens qui veulent que par respect des parents l'on préserve l'intégrité de son corps, mais elle est demeurée très longtemps populaire. Le refus du mariage est également contraire au confucianisme qui repose sur la prolongation de la lignée familiale.

La figure lumineuse de Guanyin se double donc de celle d'une jeune fille, Miao-shan, dont le sacrifice ouvre à des commentaires controversés : il s'agit de savoir si son acte est subversif ou au contraire l'exemple même de la piété filiale !

Lacan ne s'est pas référé à Miao-shan, et sans doute n'en avait-il pas connaissance en tant que figure populaire de Guanyin, pourtant dans la même séance, il évoque la livre de chair du *Marchand de Venise*. L'histoire de Miao-shan n'est pas sans évoquer celles de Sainte Lucie ou de Sainte Agathe, « vierges et martyres », l'une privée de ses yeux et l'autre de ses seins, objets qu'elles arborent sur des plateaux, dont nous avons des illustrations dans le séminaire X publié. Le point commun de ces trois femmes est le refus du mariage, origine de leur persécution. Elles refusent le phallus pour une alliance avec la

26 Chün-Fang Yü, *Guanyin, The Chinese Transformation of Avalokiteshvara*, Columbia University Press, New York, 2001.

27 *Ibid* p. 312.

divinité et une jouissance Autre que la phallique, telle que Lacan l'a mise en évidence concernant les femmes. Le sacrifice de Miao-shan met en valeur une différence essentielle d'avec le martyr de nos saintes, car c'est un sacrifice voulu, organisé par amour pour la figure du père. Dans son cas il s'agit d'automutilation, elle est elle-même l'agent de la coupure-séparation, alors que le martyr de Sainte Lucie est sous le régime de la castration, où c'est l'Autre qui est l'auteur de la coupure.

Son rapport à la castration semble maîtrisé²⁸. Dans un premier temps, elle se range du côté des saintes vierges et martyres, quand elle subit les tourments inventés par son père pour la faire ployer, mais dans le deuxième temps, par son automutilation, elle ne subit pas la torture infligée à nos saintes : c'est elle qui se fait Ke-ku, ses yeux et ses mains devenant par cette coupure objets a. Néanmoins, ce moment de séparation réelle retourne dans le champ du désir, selon la répartition proposée par J.A. Miller dans son introduction à la lecture du séminaire X²⁹, puisque cet acte est commis par amour pour le père. Cet exemple montre combien il ne peut y avoir de jouissance pure pas plus que de désir pur.

Grâce à l'Autre jouissance, grâce à la pratique du Ke-ku, Miao-shan est bien l'envers de Guanyin qui, de façon compensatoire, est représentée dans des statues « aux mille yeux et aux mille mains ». Par son acte d'automutilation qui n'en fait plus une victime, Miao-shan s'éloigne de Sainte Lucie ou de Sainte Agathe. Elle n'est pas non plus une mystique au sens d'une Sainte Thérèse, il n'est pas question de mariage mystique avec Dieu. Par contre, ayant connu l'éveil lors de son séjour chez les morts, c'est bien une sainte bouddhiste divinisée en Guanyin. Son histoire, élaborée dans des cercles féminins qui luttaient au X^e siècle de notre ère contre le sort réservé aux femmes en Chine, a contribué à fixer Guanyin en une divinité féminine. Celle qui n'avait pas un genre très déterminé en tant qu'Avalokiteshvara en Inde mais était presque toujours représentée comme un moine bouddhiste, devint en Chine une figure féminine, figure de la compassion envers les misères du monde et aussi envers celles des enfers où il s'agit de délivrer et sauver les démons.

Vers un au-delà de l'Œdipe

Pourquoi au Japon est-elle devenue d'un genre indéterminé ? Lacan y voit une confirmation de sa propre doctrine qui évolue de la solution freudienne du désir ancré dans l'Œdipe et privilégiant un objet narcissique, vers le désir fondé sur la jouissance qui, liée aux organes du corps (et non au phallus), est fondamentalement asexuée. Les objets attenants à ce corps-organes sont sans reflet dans le miroir (ce n'est plus le miroir du narcissisme, voir la citation de la Causalité psychique). Plus tard, Lacan dira que l'objet a est non spécularisable. C'est un objet partiel, séparé de mon corps non parce que je l'ai projeté, mais parce qu'il a été de moi coupé. Les voies pour le récupérer prennent alors toutes sortes d'éventualités, des plus physiques aux plus formelles, les deux ayant pour Lacan en fait la même cause. « Si cette cause s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprend cette année à cerner et à manier comme cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme

28 Cette question de la maîtrise de la castration dans la sexualité traditionnelle chinoise a été abordée dans N. Charraud « Les amants célestes », La CF n° 68, 2009.

29 J.A. Miller, « Introduction à L'angoisse », op. cité, *La Cause freudienne* n° 58 et 59.

logique ne serait pour nous absolument rien »³⁰. Lacan récuse toute distinction entre objectivité (de la science) et objectalité (de l'objet de désir) : si le formalisme logique enlève notre conviction, c'est que l'objet-cause entre en jeu dans le processus de son écriture.

Cette cause commune aux différentes réalisations du désir humain, cause matérielle et charnelle qui s'incarne dans les objets pulsionnels, Lacan l'algébrique en une notation « petit a ».

Cette dimension est présente dans la pensée chinoise, bouddhiste autant que prébouddhiste : le tao est en moi, il n'y a pas de différence intrinsèque entre le sujet et l'objet, cela se concrétise en Chine par une grande confiance en l'intuition.

Le bouddhisme chan interfère alors avec les avancées de Lacan sous les aspects suivants :

- le désir est illusion, car il n'y a pas d'objet extérieur à moi
- le tao est dans mon corps, la connaissance est en moi : c'est le fondement du non-dualisme, le miroir ne reflète plus rien
- l'impassibilité de la figure du Bouddha correspond à un dépassement, un franchissement de l'angoisse, état visé par l'adepte.

Ces trois points qui appartiennent à la sagesse chan peuvent-ils servir de repères pour la fin d'une analyse ?

Dans le cadre du premier enseignement de Lacan, où le désir est défini comme métonymique, la chaîne signifiante sans fin s'épuise en un désir de rien, un désir comme illusion. Le réel est désigné dans ce contexte comme la mort, le désir est un désir mortifié. À la fin du texte « Subversion du sujet et dialectique du désir »³¹ Lacan, sans que cela lui paraisse satisfaisant, envisage deux possibilités de fin de l'expérience analytique : « se faire la momie de telle initiation bouddhique, ou satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause »³². La solution bouddhiste serait celle qui ne s'inscrit pas dans la volonté de castration de l'Autre, et qui en conséquence ne cherche pas refuge dans le narcissisme, elle assume un être-pour-la-mort (momie) qui ne court plus après le désir. Et effectivement, la sérénité corrélative à l'expérience de contemplation du Bouddha laisse penser que « cette figure prend le point d'angoisse à sa charge et suspend, annule apparemment le mystère de la castration »³³. S'il n'en est rien, c'est que *l'objet a* ne peut se réduire à un degré zéro du désir. Il y aura toujours un reste, quelque chose de réel, un bout de jouissance qui restera inassimilable par le signifiant, et qui dérangera tout sentiment de quiétude. « C'est ce qui nous empêche de trouver dans la formule du désir-illusion le dernier terme de l'expérience »³⁴ dit Lacan. La figure aimable du Bouddha ne peut recouvrir complètement le point d'angoisse : derrière la madone Guanyin se cache, si l'on suit le parallèle esquissé

30 Séminaire X, p. 249.

31 J. Lacan, *Ecrits*, op.cité, p. 793-827.

32 J. Lacan, *Ecrits*, p. 826-827.

33 Séminaire X, p. 278.

34 *ibid* p. 279.

avec le rêve de Freud, l'horreur de la bouche ouverte d'Irma, en tout cas la chute des yeux et des mains de Miao-shan. S'il semble cependant le recouvrir, c'est que, pour Lacan, le temple bouddhiste renferme les mystères de l'objet regard et de la satisfaction qui lui est propre : « au niveau du désir scopique, celui où la structure du désir est la plus pleinement développée dans son aliénation fondamentale, est aussi, paradoxalement, celui où l'objet a est le plus masqué et où, de ce fait, le sujet est le plus sécurisé quant à l'angoisse »³⁵. La seule prise en compte du niveau scopique ne suffit donc pas pour aborder la fin d'une analyse. Mais elle peut contribuer à expliquer l'efficacité de bien des sagesses aux iconographies foisonnantes, comme dans le bouddhisme et le taoïsme.

Plus chinois que bouddhiste

À propos de la formule qui résume l'accomplissement bouddhiste « le désir est illusion », Lacan interroge : illusion par rapport à quelle vérité ? Le bouddhisme chan est un « humanisme », nous dit P. Demiéville, un humanisme qui a intégré les leçons de la pensée chinoise. Il nous rappelle cette phrase célèbre de Confucius : « C'est l'homme qui est capable de magnifier le tao, non pas le tao qui magnifie l'homme », ou encore celle de Zhuangzi : « Il y a *l'homme vrai*, et *ensuite* il y a la connaissance vraie »³⁶. L'homme vrai, pour les bouddhistes, est celui qui est « sans famille », « sans affaires », qui a retrouvé la spontanéité de la connaissance en lui-même et n'est plus parasité par les contingences familiales ou sociales. Ce qui nous retient dans la position traditionnelle chinoise est cette recherche fondamentalement éthique qui met la condition de l'homme avant celle de la connaissance et qui contourne semble-t-il la question du désir au profit de la jouissance, impliquant une responsabilité qui passe par le corps, en quoi les psychanalystes peuvent, de façon privilégiée, s'y référer, et les Chinois être attirés par la psychanalyse lacanienne.

Terminons par cette confidence de P. Demiéville qui souligne un contraste à ce propos entre Chine et Inde : « Voilà l'humanisme de Lin-tsi. C'est un humanisme chinois, peut-être plus chinois que bouddhiste. Rien de plus chinois que ce sens prodigieux du concret, de l'immédiat, de la praxis vivante, joint à un déni farouche de toute espèce de théorie gratuite. Contrairement à l'Inde, la Chine se cramponne au réel ; il n'y a pas de pensée plus terre-à-terre. C'est pourquoi cette pensée nous déconcerte, en raison même de sa simplicité. Mais dirai-je que lorsqu'on y a goûté, les abstractions paraissent fades »³⁷.

Lacan lui-même est peut-être plus chinois que bouddhiste lorsqu'il affirme que le Nirvana, tel qu'il est évoqué par Freud à propos de l'au-delà du principe de plaisir, n'aboutit pas au néant. C'est en effet une expérience mystique³⁸, qui implique un événement de corps, non pas un corps physiologique, mais un corps marqué par l'Autre du langage, en quoi l'expérience mystique n'est sans doute pas identique des deux côtés du continent, en Occident et en Orient³⁹. L'opposition entre abstrait et concret, telle que P. Demiéville l'accentue ici n'est néanmoins pas pertinente pour la psychanalyse, comme les

35 Séminaire X, op.cité, p. 376.

36 Hermès, op.cité, p. 254.

37 *ibid.*

38 Les termes de « néant » et de « mystique » à propos du Nirvana sont certainement contestables pour des spécialistes. Nous les utilisons ici faute de mieux.

39 Voir N. Charraud, « Le saint chinois », *La Cause freudienne* n° 68.

considérations sur le formalisme logique plus haut l'ont montré. Plus précisément, c'est là que la théorie, l'abstraction, le mathème peuvent être utiles : la formalisation de l'objet a et son insertion dans des figures topologiques dès le séminaire IX décrivent une structure qui, dégagée par l'expérience analytique, peut aussi répondre à d'autres expériences subjectives, rencontrées du côté de l'art, la littérature, la science, ici ou à l'autre bout du continent, comme à l'expérience bouddhiste. Les mathématiques transcendent les cultures et Lacan en inventant les « mathèmes », qui « se transmettent intégralement », nous a légué un outil qui peut contrebalancer les difficultés importantes que rencontrent les traductions de ses textes. Certains caractères chinois, dans leur dimension de lettre condensant un concept, n'ont-ils pas déjà cette fonction de mathème ? L'écriture en tout cas semble bien être un pont entre formalisme logique, mathèmes et idéographie, si l'on n'oublie pas l'implication du corps qui est là en jeu.