

## Le saint chinois

Nathalie Charraud

J'ai fait ce travail avec pour guides deux sinologues que je tiens à remercier : Kristofer Schipper qui vit actuellement en Chine et mon amie Fang Ling qui est psychanalyste à Paris. Cependant, je suis seule responsable bien évidemment de ce que j'avance dans cet exposé.

Le 20 janvier 1971, Lacan lance dans son Séminaire, livre XVIII : « Je suis lacanien parce que j'ai fait du chinois autrefois. »<sup>1</sup> En effet, Lacan a appris le chinois durant la guerre avec le professeur Paul Demiéville qui enseignait à l'École des langues orientales située alors rue de Lille. Au début des années soixante-dix, il est en train d'étudier des textes chinois avec l'aide de François Cheng, comme en témoigne l'interview de celui-ci fait par Judith Miller dans l'Âne n° 48. Nous y apprenons que leurs « cogitations » comme disait Lacan concernaient essentiellement trois auteurs : Mencius, le Laozi et le peintre-théoricien du XVIIe siècle Shitao. Dans cette séance de janvier 1971 et celle qui la suit, Lacan précise en quoi certaines références à la pensée chinoise, et plus spécialement au philosophe Mencius, sont « de plain pied » avec ce que lui-même est en train de formuler. À propos du saint chinois, il affirme que la notion de « sainteté » serait un point de convergence entre la tradition chinoise ancienne et l'occident. Je m'en tiendrai dans cet exposé à montrer en quoi le philosophe Mencius est considéré par Lacan comme un sujet supposé savoir quelque chose sur la question de l'éthique, et comment le point commun entre le saint chinois et le saint occidental est un savoir supposé sur la jouissance.

Mes principales références sont le livre de Marcel Granet *La pensée chinoise*<sup>2</sup>, l'article de Henri Maspero « Le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu »<sup>3</sup>, et le *Lao-Tseu et le taoïsme* de Max Kaltenmark<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Lacan J. (1971). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Le Séminaire livre XVIII, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

<sup>2</sup> Granet M., *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1990.

<sup>3</sup> Maspero H., «Le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu», Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient n° 8, 1922, repris modifié dans *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, p. 449-462.

<sup>4</sup> Kaltenmark M., *Lao-Tseu et le taoïsme*, Paris, Le Seuil, 1994.

Mencius ou plutôt Mengzi, qui vécut au IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., était un brillant écrivain présenté comme le premier d'une longue tradition de lettrés. Il sut donner un nouvel élan à l'école confucéenne en intégrant des éléments de la doctrine attribuée à Laozi. Il introduisit dans l'orthodoxie confucéenne la notion de sincérité – *zheng* –, presque de vérité : l'honnête homme obéit aux rites en « épuisant son cœur ». Le cœur pour les anciens chinois était le siège de la volonté et de l'intention. Mencius est connu pour penser que, de nature, l'homme est bon et bienveillant, ce qui ne le conduit à aucun optimisme, mais il nous offre une manière de se saisir des problèmes éthiques que Lacan juge étonnamment proche de la sienne.

Mencius, dit Lacan, « je vous le présente comme quelqu'un qui dans ce qu'il disait, savait probablement une part des choses que nous ne savons pas quand nous disons la même chose. Et alors, cela peut nous servir »<sup>5</sup>. Lacan pose donc à ce moment-là Mencius véritablement comme un sujet supposé savoir. Il continue en disant « apprendre avec lui à soutenir une métaphore, non pas fabriquée pour ne pas marcher, mais dont nous suspendions l'action, c'est là peut-être la voie nécessaire pour un discours qui ne serait pas du semblant »<sup>6</sup>.

Que toute métaphore soit action vient de l'ambiguïté du terme *wei* qui veut dire agir, mais est utilisé également comme conjonction, au sens de « comme », donc pour introduire une métaphore. La langue chinoise est une langue d'action visant l'efficacité de l'expression plus qu'une langue de la théorisation et de l'abstraction. Cependant, ce qu'introduit la mystique taoïste, c'est une suspension de l'action, et plus radicalement une recommandation dirigée vers le non-agir – *wu-wei* – que les taoïstes considèrent comme étant beaucoup plus efficace que tout ce que nous pourrions appeler passage à l'action. Au-delà de cette question de la métaphore, c'est dans la subtile intrication d'emprunts taoïstes – suspension de l'action – et de philosophie confucéenne sur le « bon » agissement politique que Lacan semble situer dans les écrits de Mencius ce qui serait utile au discours analytique.

Mais Lacan manifeste encore un grand intérêt à certains traits de la langue philosophique chinoise, et à l'usage très large de la métaphore comme force de suggestion et de persuasion. C'est pourquoi je vais très rapidement esquisser quelques particularités de l'écriture chinoise, m'excusant auprès des connaisseurs de cette présentation forcément très en surface.

Dans la langue chinoise, l'écriture représente un autre système que celui de la parole, n'est pas une transcription des sons de la langue parlée comme dans les écritures alphabétiques.

---

<sup>5</sup> Lacan J., *op. cit.*

<sup>6</sup> Lacan J., *op. cit.*

Chaque caractère est tracé dans un carré avec une complexité plus ou moins grande. Les caractères les plus complexes, qui sont la grande majorité, sont constitués de parties, chacune pouvant avoir déjà un sens en elle-même. Ces parties ne correspondent pas à des flexions ou à un radical pouvant indiquer une étymologie : le caractère chinois possède ainsi une dimension associative, évocatrice décuplée, il constitue un condensé de sens dans une grande économie d'écriture. Ce n'est pas pour autant un idéogramme comme le rêvait Leibniz, au sens d'un calcul combinatoire possible, une telle caractéristique ne se réalisera qu'avec Frege. Nous avons dans l'écriture chinoise une combinaison de sens, mais non une combinatoire.

De cette formation compartimentée, il résulte que la plupart des caractères peuvent recéler plusieurs sens possibles et que c'est le contexte qui permettra éventuellement de trancher. La même ambiguïté retentit sur la phrase elle-même, ambiguïté renforcée par celle de la ponctuation. Mais le chinois ancien ne vise pas la précision et la rigueur comme nous l'entendons, il ne cherche pas à formuler de définition claire et distincte, mais à laisser entendre ce qu'il en est du sens.

Ainsi en est-il du terme *xing* que les missionnaires avaient traduit, faute de mieux, par « nature ». Marcel Granet revient sur cette traduction : *xing* s'écrit avec la clé du « cœur » ajoutée au signe qui veut dire « vie » qui est l'élément significatif. Granet considère qu'il renvoie à tout ce qui caractérise un individu, son « lot de vie » comme il dit. Pour Mencius, le *xing* est un ensemble de virtualités, de potentialités, au départ commun à tous les individus, que l'on a à réaliser et pour cela le rôle de l'éducation est essentiel. Le prince, le gouvernement ont la charge de développer les lieux d'éducation et tous les penseurs de l'Antiquité chinoise sont unanimes pour préconiser que le chef lui-même doit être un sage, ou au moins doit s'entourer de conseillers lettrés. Il a pour responsabilité suprême de nommer les êtres et de veiller à ce que les noms, les « emblèmes » – *ming* – soient conformes à l'harmonie entre le ciel et la terre. Le terme *ming* signifie à la fois le fait de nommer, l'emblème et la destinée : c'est ce qui est propre à chacun et le particularise. Les règles traditionnelles de l'art de vivre, les rites, permettront à chacun de prendre soin de son *sing* et de son *ming*. Lacan, se référant à Mencius, formule que l'homme de bien est fait d'échange entre le *xing* et le *ming*. En jouant à la fois sur les deux termes, il nous rappelle que pour nous le symptôme est quelque chose qui nous fait signe, il est à la fois *sing* et *ming*. Il est notre « lot » et notre « emblème ». En le dédoublant ainsi, il nous reste à faire des allers-retours, à savoir « faire avec » son symptôme. Cette perspective de réaliser son *sing* par l'intermédiaire de son *ming* n'est pas sans rappeler la formule freudienne *Wo Es war, soll Ich werden*. Là où Ça était, où m'est donné le *xing*, c'est-à-dire la vie, je dois advenir, par la parole, par le nom, par le *ming*.

Premier des lettrés, Mencius en a fixé le style. Pour lui, le lettré par son attitude doit inspirer à tous que nul, fût-il prince, n'est supérieur au sage. Granet (1934) le dépeint encore comme toujours prêt à faire de courageuses réprimandes. Il ne sollicite jamais un entretien, ne fait jamais le premier pas, exigeant d'être invité dans les formes. Il est désintéressé, fier, soucieux d'honneur et d'indépendance. Bref, le style du sage selon Mencius est

celui de quelqu'un qui ne cède pas sur son désir. Ce n'est donc pas étonnant que Mencius soit déjà évoqué dans le séminaire sur l'éthique de la psychanalyse<sup>7</sup>.

Lacan distingue donc en Mencius non seulement un savoir mais aussi une position éthique : une éthique du désir en 1960, et une éthique davantage centrée sur le symptôme en 1971.

Quant à la question de la sainteté, Lacan affirme que « C'est le seul point de la civilisation occidentale où le mot saint ait le même sens qu'en chinois ». Quel peut être ce point commun aux deux civilisations qui se retrouverait dans la sainteté ? Il y a certainement plusieurs interprétations possibles de cette phrase de Lacan. Celle que nous proposons ici s'inspire de l'article de Henri Maspero datant de 1922, qui associe sainteté et mysticisme, et dont Lacan avait probablement connaissance.

Les deux écoles, confucianiste et taoïste, ont pour base commune la doctrine divinatoire du *Yijing* ou « Livre des transformations », pour laquelle il existe une réalité unique, un premier principe, le *Dao*. Le saint doit sa sainteté à ce qu'il a accédé à ce premier principe, qu'il a renoué avec la simplicité et la pureté du *Dao*. Pour Henri Maspero, les maîtres taoïstes auraient peu innové au niveau des idées, mais leur principal apport aurait été d'avoir joint aux spéculations théoriques la pratique de la mystique.

Les Chinois n'ont pas la notion d'un dieu personnel. Le saint taoïste est celui qui, pratiquant les méthodes de longue vie, peut s'égaliser aux immortels. Détaché de tout lien contingent corporel, il accède à la sensation d'une lévitation, d'une randonnée spirituelle souvent décrite dans les écrits taoïstes comme un vol mystique. Les maîtres taoïstes s'opposent ainsi à toute recherche réglée de connaissance, la véritable connaissance demeurant intuitive. En cela ils rejoignent les mystiques occidentaux et musulmans. « L'expérience taoïste rejoint celle des mystiques de toutes les religions quand elle renonce à chercher l'absolu par la science et le raisonnement »<sup>8</sup> écrit Maspero. Celui-ci montre comment Laozi aussi bien que Zhuangzi, ou encore Liezi découvrent la pratique de la vie mystique, en suivent les chemins et en décrivent toutes les étapes. Celles-ci, communes à toutes les mystiques, seraient au nombre de trois.

1. Une conversion qui peut être brusque ou au contraire précédée d'une incubation plus ou moins longue, est suivie d'un profond changement de la personnalité. Elle se caractérise par un détachement du monde. C'est la période purgative des chrétiens, ou « le jeûne du cœur » des taoïstes.

---

<sup>7</sup> Lacan J. (1959-1960). *L'éthique de la psychanalyse*, Le Séminaire livre VII, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

<sup>8</sup> Maspero H., *op. cit.*

2. Quand le néophyte est enfin arrivé au « vide » intérieur, s'ouvre pour lui une période d'extases. Extérieurement, en cet état, l'homme ravi est « comme une souche de bois mort » est-il écrit dans le Laozi.
3. Cette période d'extases conduit insensiblement à l'union parfaite avec le « Grand Mystère » du *Dao*, qui correspondrait à l'illumination des mystiques occidentaux.

Maspero en conclut qu'« au travers des explications dogmatiques différentes, on reconnaît la même expérience psychologique ». Cette expérience psychologique commune est en fait clairement une expérience de jouissance, et plus précisément de jouissance féminine, celle dont on ne peut rien dire. Le saint mystique, dans notre langage psychanalytique, serait celui qui a non seulement accepté, accédé à la castration, dépassé le « roc de la castration » repéré par Freud, mais chez qui cette castration serait ratifiée, si l'on peut dire, par l'expérience mystique d'une jouissance féminine.

La question de la féminité est centrale chez les taoïstes, comme le souligne Max Kaltenmark (1965) commentant ce passage du Laozi : « Connais la masculinité, mais préfère la féminité : tu seras le ravin du monde. »

Le thème du ravin, de la vallée, est fréquent dans la poésie taoïste, comme lieu où s'achemine toute chose sans intervention extérieure.

Mais en exaltant la féminité, Laozi prenait évidemment le contre-pied des idées reçues qui prônaient des vertus beaucoup plus viriles.

Au rebours de la position de Maspero qui insiste sur l'identité de l'expérience mystique dans les différentes religions, nous pouvons souligner avec d'autres auteurs les implications politiques de ces « recettes de sainteté » et en particulier la liberté que par ce moyen d'expression les taoïstes manifestaient par rapport aux rites qu'ils méprisaient. En effet, la jouissance féminine, tout comme la masculine, est moins une question de physiologie que de discours et de culture. La pratique de l'extase mystique chez les anciens taoïstes appartenait aux pratiques dites de longue vie qui se rattachaient à des mythes et des rites de temps plus reculés. Nous ne pouvons que laisser ouverte la question de savoir si cette pratique quelque peu codifiée rejoint l'expérience décrite à chaque fois comme singulière des mystiques occidentaux.

Sans doute pourrions-nous faire de l'une la métaphore de l'autre, mais à condition que ce soit une métaphore qui suspende l'action, comme Lacan caractérise le style de Mencius. Une métaphore qui ne capitonne pas le sens comme le fait la métaphore paternelle.

Dans cette référence appuyée que Lacan fait en 1971 à la langue et la philosophie chinoises, c'est le tournant de sa révision de la notion de signifiant et de son lien avec le réel de la jouissance qui s'effectue : dans les années suivantes, le saint homme laissera la place au *sinthome*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Lacan J. (1975-1976). *Le sinthome*, Le Séminaire livre XXIII, Paris, Éd. du Seuil, 2005.