Université de Toulouse – Le - Mirail

PSYCHANALYSE ET TAOISME

Mémoire pour le Diplôme de la Découverte Freudienne

Présenté et soutenu le

31 janvier 2004

par

Genveviève GANCET

JURY

Directeur de Recherche :

M. Michel LAPEYRE — *Responsable de la Commission Pédagogique et du Groupe d'Animation du Diplôme*
Docteur d'Etat
Maître de Conférence à l'Université de Toulouse-Le-Mirail
Psychanalyste

Assesseur :

M. Sidi ASKOFARE — *Responsable Pédagogique du Diplôme*
Maître de Conférence en Psychologie
Psychanalyste

PSYCHANALYSE ET TAOISME

INTRODUCTION GENERALE.

D'une petite allusion, dans *Télévision*.

Lacan a nourri sa théorie psychanalytique d'une érudition inouïe en de nombreux domaines, aussi n'est-il pas étonnant qu'il se soit approché de la culture chinoise. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il s'en soit autant approché, au point d'extraire d'une pensée philosophique antique, antérieure à l'avènement de Socrate[1], une substance dont il éclaire les concepts fondamentaux de sa construction théorique. De sorte que, du plus loin de l'Antiquité chinoise s'actualisent des thèmes à valeur universelle.

Dans *Télévision*[2], Lacan mentionne le Tao pour pointer ce qui dans cette doctrine philosophique est reliable à la question de la jouissance. Dans sa réponse à J.A. Miller, il y a une remarque assez énigmatique : « Dommage que ce qui pour eux faisait sens (les taoïstes) soit pour nous sans portée, de laisser froide notre jouissance ». La sagesse taoïste telle qu'elle a été transmise par Lao Tseu a donné naissance à diverses doctrines et écoles recourant à des pratiques de santé qui visaient à harmoniser microcosme et macrocosme, l'être et l'univers, dans la quête d'une symbolique immortalité. L'une de ces pratiques, dite énergétique, était préconisée afin de régénérer le « chi » (ou Qi) - traduit le plus couramment par « souffle » - Lacan la concrétise par l'expression : « Retenir son foutre[3] ». Pour les taoïstes, c'était un gage de longévité. Les pratiques psycho-corporelles issues du taoisme ont traversé les siècles et ont subi maintes transformations. Il n'en reste pas moins qu'actuellement, l'exotisme de la sagesse chinoise séduit les occidentaux par son ésotérisme, car sans doute davantage qu'au moment où Lacan faisait ce constat

---

[1] Socrate : 470-399 av. JC, Laozi : 604 av. JC, Kongfuzi : 551 av. JC
[2] Jacques LACAN, *Télévision*, Le Champ Freudien, éd. du Seuil, 1974, p. 52.
[3] Jacques LACAN, *Séminaire XX*, *Encore*, ch. V, « Du Baroque », éd. du Seuil, 1975, p. 104-105.

sur leur jouissance, les Arts énergétiques chinois sont devenus un phénomène de mode, pour le meilleur ou pour le pire.

En référence au vide, et au Pays du Milieu.

L'engouement actuel pour la sagesse et les disciplines psycho-corporelles dérivées du taoïsme met en relief qu'il ne s'agit justement pas d'une sagesse à part, ni d'un monde langagier intransposable. Lacan en s'y référant, n'a fait que montrer que la structure langagière, même à emprunter d'autres modalités, d'autres formulations, d'autres manifestations, prenait racine du même mystère. Autrement dit, la notion du Vide[1] permet d'accéder à la structure.

La poésie du Tao Të King nous laisse méditer sur les vérités du Vide, autres énoncés du signifiant lacanien. C'est en allant explorer l'Index Référentiel[2] des Séminaires de Lacan que m'est apparue toute la portée de la référence lacanienne à la philosophie et à la culture chinoises. Je la croyais succinte, anecdotique. Je croyais m'être engagée à la légère, à partir de mon propre intérêt sinophile, intriguée par ce concept taoiste du Vide si proche de son évocation psychanalytique, tentée par des rapprochements hâtifs, et encouragée par une certaine communauté de vocabulaire (avec la prudence requise du fait des traductions françaises).

Mais à ma grande satisfaction, une première explication, énoncée comme une lapalissade, est venue donner une autre tournure à mes a priori : « Lacan est lacanien parce qu'il a fait du chinois[3]. » Comment ? Avec toutes ses références à Socrate, Platon, Aristote, Démocrite, à la philosophie gréco-romaine et à la civilisation judéo-chrétienne, que pouvait signifier de la part de Lacan, cette déclaration impromptue ? En suivant les noms propres et les thèmes répertoriés dans cet index, il apparaît que Lacan se reporte à la tradition chinoise dans au moins dix-huit de ses séminaires et qu'il y développe des notions cruciales, en particulier dans le séminaire XVIII.

---

[1] *Séminaire VII*, leçon du 27 janvier 1960, p. 182-183, la fonction signifiante du vase, à mettre en parallèle avec le poème XI du Tao Të King.
[2] De Henri KRUTZEN : Jacques LACAN, *Séminaires 1952 – 1980*, Index Référentiel, éd. Anthropos.
[3] *Séminaire XVIII*, Leçon du 20 janvier 1971, « Lacan est lacanien parcequ'il a fait du chinois » est une formulation de l'Index qui renvoie à cette leçon où Lacan dit exactement (p. 35) : « Je me suis aperçu d'une chose, c'est que peut-être je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois. » Il dit aussi : « …je m'aperçois…que c'est de plain-pied avec ce que je raconte. » (P. 36).

Tenter, à travers ce mémoire, de saisir une logique, au fil de la chronologie de l'enseignement de Lacan traversant la pensée chinoise, en identifier les concepts extraits qui rejoignent les concepts-clefs de la psychanalyse est une entreprise démesurée dont ma tentative ne sera qu'une modeste ébauche. Néanmoins, de nombreuses pistes invitent à l'exploration, à la réflexion, alors que la question de la transmission de la psychanalyse concerne maintenant les cultures qui en paraissaient les plus éloignées. Pourtant, Freud était déjà traduit en Chine dans les années 20 ! De quelle manière ? C'est une autre histoire, sur laquelle le mode d'évolution politique du Pays Du Milieu nous laisse à penser.

Yin et Yang, c'était écrit .

Les thèmes principaux développés dans les séminaires concernent l'apport philosophique de Mencius dans la filiation confucéenne, avec l'émergence des caractères chinois **hsing** et **ming**[1] , la nature et le décret du Ciel - que Lacan traduit par « c'était écrit » - part énigmatique de la structure et de l'origine de l'être. Il y est aussi traité de l'incompatibilité de l'être et de l'avoir[2] à partir de la question du mâle et du femelle, principes yang et yin. Et surtout, la question du signifiant dans l'écriture et le système langagier de la culture chinoise reste primordiale, en lien étroit avec désir et jouissance. Dans ce moment de l'œuvre de Lacan, François Cheng incarne le point de rencontre entre les deux cultures, d'Orient et d'Occident, à travers l'expression littéraire, poétique et picturale dont la calligraphie est la quintessence, suggérant le mouvement du souffle, le QI, à partir du Vide taoïste. Lacan sollicite alors l'écrivain pour décrypter ce concept .

A propos de la nature humaine, Lacan laisse une première empreinte sur la Voie : « Je vous dirai comment l'homme, c'est intraduisible, c'est comme ça, c'est le type bien, fait de très curieux petits tours de jonglerie et d'échange entre le hsing et le ming. Est-ce à dire que les choses sont ainsi parce que c'est ainsi ? » Lacan tout au long des leçons des 10 et 17 février 1971 (sém. XVIII) transmet à travers sa propre expérience du chinois que : « le langage en tant qu'il est dans le monde, qu'il est sous le ciel (ming), voilà ce qui fait hsing, la nature. Ce n'est pas n'importe quelle nature c'est la nature de l'être parlant ». Le « décret du Ciel » sous-tend la pensée

[1] *Séminaire XVIII*, en particulier leçon du 10 février 1971, p. 50 à 53.
[2] *Séminaire XVIII*, leçon du 17 février 1971, p. 66 et 67.

taoïste, en tant que ses représentations s'en réfèrent à une vision cosmogonique de l'univers, où mieux vaut ne pas contrarier l'harmonie des éléments, l'ordre naturel des choses, comme le chante le Tao Të King. La pensée chinoise est imprégnée de ces représentations qui au fil des siècles et depuis de très lointaines traditions guident l'Etre sur la Voie de la sagesse et de l'accomplissement. La Voie du Milieu Juste donne-t-elle, au sens de la psychanalyse, une indication sur les voies du désir et les aménagements de la jouissance ?

Dans la plupart des leçons où il traite de la culture et de la philosophie chinoises, Lacan explore le langage et l'écriture, mais il en vient au corporel lorsqu'il mentionne : « Retenir son foutre[1] » en termes d'économie d'énergie, ce qui est l'objectif des pratiques corporelles, dites disciplines, issues du taoïsme (et également d'un bouddhisme qui migra en Chine de manière légendaire en 500 av. J.C.), qui unissent étroitement philosophie, médecine et art martial. En Chine, actuellement, ces pratiques exercées quotidiennement et d'une manière simplifiée par des millions de chinois jeunes ou vieux, sont véritablement une hygiène de vie. Ces pratiques ont subi bien des modifications et adaptations au cours des siècles, mais avant leur diffusion à un large public, elles demeuraient plus ou moins secrètes et ne se transmettaient que par étroites filiations. Les premiers courants ésotériques, sans doute à l'origine du concept de Chi, développaient une véritable « alchimie interne », précursive de la médecine traditionnelle chinoise telle que nous la connaissons actuellement, qui traite de l'individu dans sa globalité. Dans l'alchimie des doctrines ésotériques, la rétention spermatique était un gage de longévité.

La culture chinoise associe toute expression artistique, voire la moindre gestuelle élevée jusqu'à sa forme artistique, à un processus de transformation énergétique dont on observe un certain rapport avec les données de la thermodynamique. Ce que, depuis la notion chinoise qui suggère le souffle vital, nous traduisons par « énergie », est abordé sous l'angle économique, la maladie tant physique que mentale résultant alors d'un déséquilibre énergétique, sorte d'agression venant de l'extérieur sur l'organisme. Le discours médical traditionnel est imprégné de la conception taoïste, le langage est métaphorique. Qu'en est-il du symptôme[2] ? D'après la médecine traditionnelle, le symptôme est la manifestation de déséquilibres ou de blocages énergétiques, et une technique comme l'acupuncture

[1] *Séminaire XX*, op. cit.
[2] *Séminaire XVIII*, leçon du 10 février 1971, p. 52.

va traiter le déséquilibre sur le trajet des méridiens, réseau très spécifique qui relie les organes entre eux. Le soin passe donc avant tout par le contact corporel.Et les pratiques corporelles de santé visent à maintenir cet équilibre, engendré par le « chi »(ou Qi), le souffle vital. Nous ne sommes pas dans l'économie psychique , mais plutôt dans un principe d'économie corporelle.

Pour tenter de suivre les étapes de la construction lacanienne dans la chronologie des séminaires, nous resituerons tout d'abord dans les contextes philosophique et historique les thèmes amenés jusqu'à nous par Lacan depuis la civilisation chinoise. Puis nous reprendrons dans chacun des séminaires les idées théorisées à partir des concepts essentiels de la pensée chinoise en précisant ses particularités eu égard au langage et en tentant d'apercevoir les lignes de confluence vers les questions fondamentales de la psychanalyse soulevées par Lacan.

Enfin, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une rencontre entre la psychanalyse et la culture chinoise, telle qu'elle même, cette culture autrefois si autocentrée, vient maintenant à la rencontre de l'Occident (après le raz de marée du Grand Timonnier dont Lacan a pu dire quelques mots prémonitoires[1]), mue par les mêmes fantasmes exotiques que l'Occident envers l'Extrême-Orient.

Dans l'apparente contradiction de ce passage inimaginable du taoïsme et du confucianisme à l'ère de la révolution maoiste, nous espérons que les schémas des quatre discours[2] nous amèneront un éclairage complémentaire sur l'effacement de l'individualité dans la prégnance de la collectivité. Actuellement, les chinois sont de plus en plus attirés par le mode de consommation occidental, voire par l'American way of life. Comme sur la bande de Moebius, il n'y a pas de face distincte,dans le passage du collectif à l'individuel ;cependant, cette nouvelle émergence de l'individualité, ce nouveau rapport à l'autre peut-il faire envisager le symptôme d'une autre manière, telle que se développe l'intérêt pour la psychanalyse, qui au fond, si elle n'emprunte pas les mêmes voies que les traditionnelles philosophies chinoises, parle bien des mêmes choses à partir de la même béance ?

---

[1] Voir article consacré à Lacan dans la revue « Le magazine littéraire », nov. 1993, p. 33 : « Lacan et les maoïstes français. » Lacan réplique à son auditoire : « Vous voulez un maître, vous l'aurez. »
[2] *Séminaire XVIII*, p. 51, sur le décret du ciel, Marx et le capitalisme.

L'être dans sa globalité.

L'intérêt des occidentaux pour les courants philosophiques d'Extrême -Orient est soutenu par le caractère indissociable du corporel et du spirituel. Dans la diversité incroyable des pratiques psycho-corporelles, il y a toujours inscription dans une filiation, dans une transmission de génération à génération, représentée par tel ou tel Maître. Mais surtout, dans cette quête de sagesse passant par la maîtrise du corporel et l'apaisement du mental, il y a identification au discours d'un Sage en place de Maître : ce discours n'est pas autoritaire, il incite à la vertu, mais sans contrainte, s'en réfère non à quelqu'un qui en sait plus, mais à quelque chose qui n'a pour toute réponse, ou plutôt pour tout savoir, que le vide. C'est faire l'hypothèse de la pluralité des discours de Maître. Ainsi, la saisie globale de l'Etre dans son rapport à l'Univers et dans l'aspiration à l'harmonie naturelle vient-elle révéler depuis la tradition chinoise, ce que Lacan qualifie « d'éternelle ambiguïté du terme *inconscient*[1] » Il précise : « Certes l'inconscient est supposé de ce qu'en l'être parlant il y a quelque part quelque chose qui en sait plus que lui, mais ce n'est pas là un modèle recevable du monde. La psychanalyse, en tant qu'elle tient sa possibilité du discours de la science, n'est pas une cosmologie[1]… » Ce quelque chose qui en sait plus que lui, c'est la doctrine qu'accepte le disciple comme vérité du Maître, dans une société basée à l'origine sur le culte des Anciens et le respect de la hiérarchie, ce dont Confucius s'est servi dans son modèle de gouvernement. C'est comme si l'inconscient était en dehors, en dehors de la vérité propre du sujet. Sa quête ne peut donc passer par le décodage introspectif, puisque elle induit une conformité à un discours, une « union avec les Dix mille Etres » métaphore empruntée au Tao Të King. La singularité du sujet n'est pas forcément reconnue comme telle, du moins ne se révèle t'elle pas dans une parole dont la référence est l'incorporation, la réduction à soi, d'un modèle extérieur, macrocosmique. De même, dans le lien social et l'humanisme transmis par le confucianisme, l'individualité s'estompe au profit de la collectivité.

Les problèmes complexes orientant la matière de ce mémoire ne peuvent cependant s'étendre à la sphère sociologique, jusqu'à étudier l'émergence de

[1] Séminaire XX, ch. VII, p. 81, « Une lettre d'Âmour ».

l'individualité dans une société fondée sur le collectivisme. Néanmoins, il paraît important de noter comment l'usage du signifiant en Chine, à partir d'une pensée philosophique très imprégnée de la représentation d'un mouvement naturel régissant les rapports des êtres et des choses, prend effet sur la manière de traiter les symptômes, par un ensemble de pratiques psycho-corporelles érigées en Art, ou Excellence, manifestation du « Chi » dans laquelle est endiguée le symptôme, c'est à dire l'expression physique d'un déséquilibre énergétique, comme nous l'avons souligné plus haut, qui se traite de manière globale, curative et préventive. La représentation de la vitalité et d'une bonne santé est véhiculée par les signifiants qui rappellent au corporel l'art de se conformer aux préceptes du hsing et du ming, c'est à dire, pour le taoïste comme pour le confucianiste, de ne pas contrarier l'ordre naturel des choses.

Une approche superficielle consisterait à prendre au pied de la lettre cette invitation à la conformité, afin d'y trouver une certaine solution de facilité d'adopter le discours du maître, alors qu'au fond, Lao tseu et Confucius n'avaient de cesse un peu comme dans la maïeutique socratique, de pousser leurs disciples-interlocuteurs à s'interroger eux-mêmes et à débattre. Il importe donc de resituer ces concepts, auxquels Lacan a consacré beaucoup de temps et de cogitations, tout particulièrement dans le *Séminaire XVIII*, dans leur contexte et leur dynamique historique .Il importe d'envisager leur portée et leur intérêt dans la théorie psychanalytique, tels que Lacan en pose les jalons, en distinguant, dans la transmission, l'écrit et la parole…Et l'écriture chinoise n'est pas une mince affaire ! Qu'est-ce qui fait dire à Lacan qu'avoir fait du chinois, c'est de « plain-pied » avec ce qu'il raconte, plus globalement ?

Chronologiquement, il semble y avoir une progression dans les thèmes abordés par Lacan. Les premiers séminaires[1] comprennent de courtes allusions à l'écriture chinoise, venant illustrer ou pointer les propos développés. A partir de l'*Ethique*, l'exemple du vase rappelle la métaphore du *Tao Tö King*[2], et permet d'aborder la question du vide et du plein. L'on retrouve cette articulation dans *Problèmes cruciaux*, où Lacan parle de Lao-tseu et du *Tao Tö King*.

---

[1] Henry KRUTZEN op. cit. v. liste en annexe.
[2] *Tao Tö King*,traduit par Liou Kia hway, , Connaissance de l'Orient ed. Gallimard 1967,poème XI P.44.

Ce cheminement l'amène à évoquer l'écriture poétique chinoise de François Cheng, dans le *Séminaire XXIV*[3]. Sur un autre axe, Lacan développe deux thèmes qui apparaissent alors indissociables, concernant la forme et le fond, c'est à dire l'origine de l'écriture chinoise et le processus de transmission de ce qui est parvenu jusqu'à nous, des courants philosophiques fondateurs de toute une sagesse civilisatrice , et tout spécialement celle de Mencius.

Dans cet enchaînement de thèmes, l'idée centrale de l'être et du sujet apparaît sous divers éclairages. Elle demeure prépondérante et forcément indissociable du mystère du néant. C'est dans la complémentarité et non dans l'opposition que le vide et le plein jouent d'alternance pour engendrer le mouvement de la vie. Première approche- approximation- signifiante, le Tao laisse insondé le mystère des origines, mais il le pose comme une donnée, qu'éclaireront les deux caractères ***hsing*** et **ming**, au cœur de la question ontologique. Ces deux caractères nous disent tout d'abord que,bien que teintés d'une tradition de la conformité, ils ne peuvent se prêter à n'importe quel contresens. Ensuite, il y a quelque chose de transposable à nos sociétés modernes, reliable à la question du lien social, et ce lien nécessite une incursion dans l'Histoire de la Chine. Aussi dans la première partie de ce mémoire, nous situerons les grands philosophes chinois dans leur contexte historique et chronologique, ainsi que dans leur rapports aux thèmes évoqués par Lacan.

[3] Jacques LACAN, *Séminaire XXIV*, leçon X, 19 avril 1977, p. 118-119.

PREMIERE PARTIE

HISTOIRE DES PHILOSOPHES CHINOIS EVOQUES PAR LACAN

Introduction.

Pas d'histoire sans légendes.

L'histoire de la philosophie chinoise est complexe, et la notion de philosophie inappropriée à l'évolution d'une pensée qui relève plutôt d'une Sagesse, en tant qu'elle ne s'élabore pas d'une construction logique. La part légendaire a exhaussé la renommée des Grandes figures de la Sagesse, jusqu'à la Sainteté, vertu accomplie.

Si, à l'origine le taoisme véhiculé par le mythique Lao tseu est fondateur de la pensée chinoise, sa transmission a suivi plusieurs courants doctrinaires et a fait éclore autant d'écoles, dont la vision schématisée[1] nous aide à saisir la diversité. Le taoisme est avant tout l'écriture inspirée d'un saint homme-du moins d'après la légende- ce qui implique ce distingo entre sagesse et philosophie. Le *Tao Kö King* invite à l'observation et à la contemplation[2]. Dans l'Histoire de la philosophie chinoise, certaines tendances se complètent, d'autres s'opposent, tout au long de la transmission de maîtres à disciples.

Marcel Granet explique[3] « la vie secrète et effacée des sages du taoisme : sans souci, ils vivent dans les solitudes, ou bien au milieu des hommes, se réfugient dans l'extase. Ils ne s'inquiètent pas de recruter des adeptes. S'ils font des conversions, c'est par l'effet d'un enseignement silencieux. » Puis : « ce sont des croyants, mais peu leur importent dieux, dogmes, morales, opinions. » Ce sont des mystiques, cependant ce retrait des réalités sociales et ce mode contemplatif transmis dans les chants poétiques du *Tao Tö King* abordent parfois sous forme de métaphores le thème d'un

---

[1] V. schéma de l'organigramme généalogique en annexe, in : *La pensée chinoise*, Marcel GRANET ,ed. Albin Michel 1988, p. 484.
[2] François HAINRY : *Introduction à la philosophie confucianiste*, fascicule 2, p. 25.
[3] Marcel GRANET, op. cit. ch. III, « Les recettes de sainteté », p. 409.

gouvernement vertueux. D'ailleurs M. Granet note : « Ils connaissent, disent-ils, la vraie manière de mener le peuple, cependant ils profèrent leurs plus durs sarcasmes s'ils entendent parler de devoir social…S'ils sont parfois sur le terrain social, ils refusent de laisser le souvenir de leur nom. Nul n'est saint, insinuent-ils, s'il laisse une trace.[1] »Contradiction ? En tous les cas, les taoistes ne s'engageaient ni dans la société, ni dans la politique.

La tendance confucianiste est autre quoique puisant ses sources et sa morale dans la pensée taoiste. Suivant la légende, Confucius aurait rencontré Lao tseu[2]. Le confucianisme, doctrine des lettrés[3], se transmet par une méthode d'enseignement basée sur l'éloquence et le pragmatisme.La chronologie[4] dépeint un contexte politique qui donne des indications sur l'émergence de la philosophie confucéenne. Brièvement, situons les principaux personnages :

-Lao tseu, ou Lao zi (604 av. J.C.), auteur présumé du *Tao Tö King*, recueil de pensées sous forme de poèmes ;

-Confucius, nom latinisé de Maître Kong (551-479 av. J.C.), auteur présumé des *Entretiens* ou *Lun Yu*, recueil de paraboles et de sentences ;

-Mö tseu, ou Mö zi (468-376 av. J.C) Soutenant des thèses sectaires en opposition avec les idées humanistes de Confucius. Lacan n'en parle pas mais il m'a semblé intéressant d'en raconter quelque chose pour mentionner les dérives interprétatives des caractères chinois.

-Mencius, nom latinisé de Mong tseu (370-290 av.J.C),qui reçu de Tseu tseu, le petit-fils de Confucius, la vraie parole du maître ;

-Tchouang tseu, ou Zouang zi (369-286 av. J.C.) fervent taoiste et aussi modeste que brillant écrivain, dont le recueil de pensées profondes porte le nom.

Si l'on considère que l'ère des Cinq Empereurs Mythiques Wou Ti est datée de 2550 à 2205 av. J.C.et que la première dynastie, la dynastie des Xia, remonte à 2205-1760 av .J.C. l'avènement de Lao tseu se situe vers le milieu de la troisième dynastie, celle des Zhou (1050-222), dans la période dite des Printemps et Automne (770-476), qui précédait celle des Royaumes Combattants. Durant ces deux périodes politiquement et socialement tourmentées, les héritiers du confucianisme ont promu des idées

---

[1] Marcel GRANET, op. cit. p. 410.
[2] François HAINRY, op. cit. fasc. 2, « La rencontre de Laozi et de Confucius ».
[3] François HAINRY, fasc. 3, « Introduction à la philosophie confucianiste », Les Lettrés, p. 22 et 23.
[4] Données chronologiques extraites des fascicules de François HAINRY, op. cit.

révolutionnaires pour l'époque, engagées socio-politiquement.Ils conseillaient aux Princes de gouverner d'après des critères moraux et humanitaires, et, comme Mencius, proposaient des solutions pragmatiques à la gestion des biens publics. Il s'agissait véritablement d'économie politique. Nous verrons combien ces courants philosophiques ont marqué la pensée traditionnelle chinoise, jusqu'à la Chine actuelle partagée entre ses héritages et les tentations du discours capitaliste. Si,à la proclamation de la République Populaire de Chine Confucius fut honni par Mao ze dong-comme tous les conservatismes et les références à la tradition - il n'en reste pas moins qu'actuellement on continue à lui vouer un culte et que le taoisme, encore très ancré dans la culture chinoise, s'est beaucoup exporté dans le monde occidental.

L'expression « pensée chinoise », qui sous-entend l'originalité de cette culture, a été empruntée à Marcel Granet par les auteurs de l'ouvrage : *Penser d'un dehors de la Chine*[1]. François Jullien, dans un dialogue avec Thierry Marchaisse, aborde l'évolution de cette pensée et sa contemporanéité, nous laissant entrevoir ses fondements philosophiques.Thierry Marchaisse émet cette réflexion[2] : « …Et l'on reste suspendu aux risques que prend le philosophe en s'affrontant à de l'impensé ; le désir de l'esprit en est activé… » François Jullien réplique : «… tandis que la pensée chinoise, construisant peu, mais élucidant, nous laisse d'abord sans prise à son égard. Sa facture formulaire ne crée pas la tension de la dialectique, elle ne joue guère non plus du paradoxe, elle n'intrigue pas. » Il y a donc une pensée chinoise, il y a une écriture chinoise, et sur ces particularités d'écriture, Lacan va s'étayer pour nous faire creuser les soubassements conceptuels de la question ontologique universelle, qu'est-ce que l'être humain, qu'est-ce qu'être humain, jusqu'à se brancher sur l'assertion tautologique véhiculée par Mencius dans la droite ligne confucéenne : l'homme est humain.F. Jullien rapproche Mencius de Rousseau et de Sartre[3]. Il affirme que des légataires de Confucius, c'est Mencius qui nous dérange le plus, malgré l'apparente modération de ses propos . Nous verrons ce que Lacan retient de la théorie, pourtant sans éclat, de Mencius, et qui malgré tout a eu de bien tangibles répercussions dans l'économie politique de son époque, sans compter que la question de l'humanité de l'homme, on se la pose toujours.

Alors, que nous racontent les auteurs sinologues sur ces grands personnages inspirés, quels thèmes inépuisables sur la nature de l'Etre et de l'Autre nous ont rejoints ?

---

[1] François JULLIEN et Thierry MARCHAISSE, *Penser d'un dehors de la Chine* ,éd. Seuil, 2000.
[2] François JULLIEN op. cit. p. 381.
[3] Idem p. 399 et 401.

Si nous avons choisi de présenter ces philosophes chinois en respectant la chronologie, il nous est apparu essentiel de centrer chacune des présentations sur les interrogations se profilant dans les séminaires de Lacan.Lao tseu est le plus ancien, couramment mais respectueusement surnommé : « le Vieux ».

Chapitre 1.

Lao tseu, le vieux sage :Tao tö king et vide médian.

Lacan : Séminaire VII, leçon du 27 janvier 1960.

Introduction.

Des origines de l'écriture au Tao Tö King, la transmission.

Dans le Tao Tö King[1], le chant XI nous dit :

Trente rayons convergent au moyeu
mais c'est le vide médian
qui fait marcher le char ;

On façonne l' argile pour en faire des vases
mais c'est du vide interne
que dépend leur usage.

Une maison est percée de portes et de fenêtres
c'est encore le vide
qui permet l'habitat

L'Etre donne des possibilités,
C'est par le Non-être qu'on les utilise.

Le sens de la négation dans la philosophie taoiste s'inscrit dans un véritable système conceptuel de l'univers, basé sur la complémentarité,et non pas sur la valeur exclusive de la logique binaire ; la valeur du non définit le vide comme un processus

[1] *Tao Tö King*, traduit par Liou Kia hway, op.cit.

dynamique sans lequel le mouvement, la vie-même, ne saurait se produire. Cette idée est absolument fondamentale et essentielle dans la pensée chinoise, qui explique son expression bien souvent énigmatique : sens ou non-sens ?

Lacan cite le chapitre II du *Tao Tö King* car il établit une analogie entre le parcours en continu des deux faces de la bande de Moebius , le nouage consécutif à son découpage ininterrompu, et l'énoncé du poème taoiste : « Que ,pour tout ce qui est du ciel et de la terre , que tous sachent ce qu'il en est du bien, alors c'est de cela que naît le contraire ; que tous sachent ce qu'il en est du beau, alors c'est de cela que naît la laideur ».Lacan fait ce commentaire : « Ce qui n'est pas pure vanité de dire que, bien sûr, définir le bon, c'est du même coup définir le mal. Ce n'est pas une question de frontière, d'opposition bicolore, c'est un nœud interne.[1] »

Tout est là, jusqu'à être métaphorisé dans le récit de la naissance de Lao tseu. Qui était le légendaire Lao tseu ?

§ 1 – Lao tseu, le taoisme : **yin** et **yang**[*] comme « nœud interne ».

L'on ne retrouve que de brèves biographies du « Vieux », inspirées des suppositions propres à la légende. Son nom lui-même a donné lieu à bien des interprétations. Le vieux maître est aussi qualifié de vieil enfant car « il resta soixante douze ans en gestation dans le ventre de sa mère. Il sortit par son aisselle et il naquit avec la tête chenue.[2] »

Son nom patronymique signifie second ou deux, *er* en chinois , comme l'écrit déjà son biographe Sima Quian (145-110 av. J.C.) : « Laozi se nommait Li (Prunier) se prénommait Er (« oreilles », probablement les deux oreilles). Son nom personnel public était Boyang et son nom posthume Dan (Longues Oreilles). »Il se pourrait que le mythique Laozi ne soit qu'une hypostase du Tao, qui devient forme substantielle par la séparation et la transformation[3].

L'écriture du *Tao tö king* lui est attribuée, mais avec la marge d'incertitude de la légende. C'est une philosophie originale qui ne s'inspire ni du bouddhisme, ni du lamaïsme, mais d'une tradition fort reculée ayant probablement un rapport avec les plus

---

[1] Lacan, *Séminaire XIII*, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, leçon du 10 mars 1965, p. 205.
[*] Pour tous les termes chinois, se reporter au lexique.
[2] François HAINRY, op. cit., qui cite le vol. 1 du *Shexian Zhuan* de Ge Hong (historien chinois) ; v. aussi en annexe l'extrait de *La voie rationnelle* de Matgori.
[3] Données rassemblées par François HAINRY, extraits de l'ouvrage : *Le Taoisme et les religions chinoises*, d'Henri MASPERO.

anciennes mythologies chinoises . Elles se constituèrent en l'un des premiers systèmes philosophiques exprimé et codifié, le *Yiking* (ou *Yijing*)[1].

Les Trois Augustes San Houang sont datés de 4480 à 4365 et les Cinq Empereurs Mythiques Wou Ti (dont Houang Ti, le patron des taoistes et Chouen, souverain du confucianisme) se sont succédés entre 2550 et 2205 : ce sont des figures légendaires, des sages qui auraient créé eux aussi les premières lois et les rites religieux, les outils, les armes et les arts. Puis la vie religieuse fut dominée par les chamanes qui inventèrent une forme de langue écrite destinée à la communication avec le monde spirituel. Les plus anciens oracles, textes divinatoires tirés de l'interprétation des craquelures des os de bœuf ou des carapaces de tortues, remontent à 1400[2]. Ces oracles sont cités par Lacan dans le *Séminaire XVIII*[3] afin d'insister sur le phénomène civilisateur de l'écriture : « Il y a un nommé je ne sais plus comment, Fu hsien, ça date pas d'hier, vous comprenez, vous trouverez ça à peu près au début de l'ère chrétienne, ça s'appelle le Chouo - Wen c'est à dire justement le « ce qui se dit en tant qu'écrit. » Car « wen », c'est « écrit », hein ? Voilà, tachez quand même de l'écrire parce que pour les chinois c'est le signe de la civilisation. »

---

[1] V. les Hexagrammes en annexe, extraits des fascicules de François HAINRY, op. cit.
[2] William WANG, article intitulé *La langue chinoise*, p. 77 du périodique *Pour la Science*, consacré à l'origine des langues dans le monde (dossier hors série, octobre 1997).
[3] Lacan, *Séminaire XII*, op. cit., Leçon du 10 mars 1965, p. 88 et 89.

§2-Le Tao est-il interprétable ?

Les relations qu'établit Lacan entre l'écriture chinoise et les concepts théorique d'écrit et d'écriture feront l'objet de la deuxième partie de ce mémoire.Mais dès lors, ce qui apparaît primordial, c'est que la civilisation s'édifie sur les fondements philosophiques enseignables et transmissibles par les écrits attribués aux sages, par les discours des maîtres. Aborder la fonction de l'écrit en la différenciant de celle de la parole, c'est, par ce détour en Chine, attirer l'attention sur la diversité des traductions et le sens de ce qui en est transmis. Comment, alors, interprèter le Tao ?

M. Granet tente une explication : « Le premier sens du mot Tao est « chemin » mais la notion de tao (ou de tao tö) au moins dès qu'elle est utilisée par les théoriciens de la divination, implique le concept de succession cyclique, destruction et triomphe». C'est à relier avec la théorie des cinq éléments, qui se placent suivant cinq orientations : l'eau au Nord, le feu au Sud, le bois à l'Est, le métal à l'Ouest, et la terre au Centre. Tantôt ces éléments s'engendrent les uns les autres, tantôt ils se détruisent, suivant le sens de rotation du cycle. Il y a donc l'idée d'un mouvement circulaire, à partir du Tao, qui permet d'entrevoir la portée du chapître XLII du *Tao Tö King*[1] :

Le Tao engendre Un
Un engendre Deux
Deux engendre Trois
Trois engendre tous les êtres du monde.

Lacan a étudié ce poème avec François Cheng[2], et il est possible d'en originer deux axes de réflexion : la référence au Tao s'ouvre d'une part sur l'idée du Néant, du vide originel et de la naissance de l'Un, d'autre part, sur l'idée du trait unaire…car le Tao, l'innomable, s'écrit et dans l'écriture chinoise, il y a un ordre à respecter dans le tracé. D'une part le Tao, également traduisible par « Néant », représente le vide médian dont naissent le mouvement et le souffle originel. D'autre part lorsque Lacan parle de l'émergence du trait unaire dans le *séminaire IX*[3] il développe la thèse de l'apparition des systèmes d'écriture à partir des idéogrammes. Dans l'évolution langagière, il s'est produit

[1] V. poème complet en annexe.
[2] Lacan et F. Cheng, article de Mauricette BERNAC 02/02/2003, site internet ?
[3] Lacan, Sém. IX, *L'identification*, Leçon du 6 décembre 1961, p. 53.

des aller-retour entre phonèmes et idéogrammes mouvement d'où s'origine la fonction du sujet, sujet au sens structural[1]. Puis Lacan développe les concepts de « marque » et de « nom propre » qui servent, au-delà de ce qui permet d'identifier la personne de situer le sujet quant au marquage par le signifiant initial[2].

De l'avis d'Etiemble[3], l'un des meilleurs traducteurs contemporains du *Tao Tö King* est le hollandais J.L.L.Duyvendak, qui était professeur de chinois à l'université de Leyde. Il donne une version extrêmement précise et fouillée , la toute première phrase revêtant alors une importance fondamentale pour la compréhension de l'ensemble du recueil : « La voie vraiment voie est autre qu'une voie constante. Les termes vraiment termes sont autres que des termes constants. » Etiemble explique comment Duyvendak justifie le distingo entre **tao** , qui peut parfois signifier parole,mais qui adopte ici le sens de voie, et **ming** qui signifie nom, terme. Liou Kia Hway de par sa culture chinoise, choisit une version « ouverte » qu'Etiemble est tenté de qualifier de « dialectique » , et qui annonce l'énigme du Tao[4]. A travers l'expression **ming** , la question majeure est celle du nom, du nommé, du nommable et du caractère insaisissable de la Voie, tout comme une part du signifiant nous échappe.

Le caractère **ming** est l'un des principes philosophiques qui prescrit de nommer les choses avec exactitude. Il est devenu plus tard l'un des préceptes moraux fondateurs du confucianisme, mais dans une acception plus pédagogique que spirituelle.

L'histoire et l'influence du « Vieux », Lao tseu, sont en grande partie d'inspiration légendaire, nimbée du flou des hypothèses chronologiques. D'après une autre thèse, l'existence de Lao tseu, si tant est qu'il ait existé en chair et en os, serait postérieure à celle de Confucius, ce qui ôterait au Vieux son aura précursive de sainteté et de sagesse, révérée par Confucius lui-même puisque la première version suppose qu'il se sont rencontrés[5].

Ainsi, la « pensée » taoiste a deux visages. Etiemble note cependant qu'il n'y a pas d'appropriation de la pensée par les taoistes , mais que ce couplage résulterait plutôt d'un snobisme contemporain . Le premier visage est celui du sage qui, tout en proposant des pistes politiques pour un gouvernement en douceur , s'en démarquait en n'occupant pas de place à l'intérieur du système politique. Le deuxième visage est la caricature

---

[1] Lacan, *Séminaire IX*, *L'identification*, Leçon du 6 décembre 1961, p. 87.
[2] Lacan, *Séminaire XII*, op. cit., « Le Signifiant Un » et aussi leçons 6 et 7 p. 87 du *Séminaire* IX sur « Qu'est-ce que le nom propre ».
[3] Lao tseu, *Tao Tö king*, op. cit. p. 16.
[4] Version de Liou Kia hway.
[5] Texte op. cit. rencontre de Laozi et Confucius (v. annexe).

mystique véhiculée par « de vieilles coquettes »convaincues d'immortalité corporelle .D'un côté un taoisme intellectuel et contemplatif, qui se soutient d'un langage métaphorique et parabolique véhiculé et développé plus tard par Tchouang tseu, de l'autre un taoisme magico-religieux, influencé par le chamanisme, « obsédé par la mort qu'il espère vaincre à force de techniques alimentaires et sexuelles[1] ». Cependant il est étonnant qu'Etiemble sépare de façon aussi manichéenne des courants qui, si l'on en croit l'arbre généalogique des différentes écoles, se sont interpénétrés et ont œuvré à l'approfondissement du savoir et des arts dans la culture chinoise.

§3-Emergence du Sujet, évocation du corps.

Dans le cadre de ce mémoire, ce qu'il faut surtout retenir, c'est cette filiation, et en quoi elle consiste. Etiemble conclut[2] : « Le taoisme du Vieux en ceci coïncide avec celui de Tchouang tseu ou de Lie tseu qu'il conçoit le Tao comme une méthode à la fois une voie selon l'étymologie (la voie de l'univers et dans cet univers chacun des dix mille êtres) et d'autre part un concept étranger à notre philosophie : selon le Tao le « il ya quelque chose » ,*yeou*, se sort du « il n'y a rien »,*wou,* par une efficace immanente, le Tao lui-même, et sans qu'on doive invoquer le geste d'un créateur , l'intervention d'un démiurge ». Etrange et inconcevable extraction d'un premier signe à partir de rien ! Aussi Liou kia hway qu'Etiemble respecte comme l'un des traducteurs les plus inspirés du Tao Tö King, considère-t-il le Tao comme le Néant et l'Un comme l'Être.

Cette proposition n'est pas simple : à la fois puissante et énigmatique, tout comme le Tao tö king, elle invite le sage à méditer plus qu'à analyser. Mais pour notre compréhension occidentale, une approche autre est nécessaire. Lacan, soumettant ce principe à un minutieux décryptage de caractères chinois , nous guide sur une piste ontologique lorsqu'il évoque « le verbe être comme démonstratif et sujet. [3]» Il s'agit de l'expression à trois caractères **Jou che ti** traduisible par « comme est le corps », que Lacan a tirée d'une calligraphie monacale. Dans cette expression, le caractère *che* signifie à la fois le verbe être et le démonstratif ce. Si dans la contrainte de la pensée arithméticienne[4], « le sujet se manifeste un comme s'originant dans une privation », ce

---

[1] *Tao Tö King*, op. cit. préface d'Etiemble, p. 25.
[2] Etiemble, op. cit. p. 26 et 27.
[3] Cette thématique extraite de l'*Index Référentiel* op. cit. renvoie au *Séminaire XII*, leçon du 3 mars 1965, p. 179.
[4] Idem op. cit. p. 178.

qui correspond autrement dit à la genése du un dans le zéro, reproduit de façon sérielle jusqu'à l'infini, Lacan parle d' « une certaine manifestation de l'infinitude »-la grammaire du sujet dans la tradition chinoise n'emprunte pas le même cheminement logique, elle n'est pas formulée suivant « un développement aussi exigeant, aussi fécond de la logique.[1] » Car la nuance démonstrative de l'expression *che* introduit l'idée d'un corps que Lacan prolonge par l'idée d'identification et d'incorporation tout en rappelant le « concentré » des énigmes freudiennes : d'après ce concentré, formant la matière du chapître sur *L'identification*[2] , Lacan déduit qu'autre est le rapport du sujet à l'énonciation où il se situe, à savoir où est le je de l'énonciation, l'être qui surgit du vide, mais qui ne saurait suivre une logique de répétition sérielle pour se reproduire tel quel à l'infini, la question de l'être est une question « un peu plus épineuse » que la logique arithmétique du zéro et du un.

Le *ce* démonstratif suppose une multiplicité virtuelle de places, tel le Bouddha qui « était quelque chose comme trois cent trente trois millions trois cent trente trois mille trois cent trente trois, et c'était toujours le même Bouddha » nous dit Lacan[3] . Il relève tout particulièrement dans le « *che* », être et démonstratif, de l'expression « *jou che ti* », « comme est le corps », un point de jonction dans ce rappel à Freud[4] : « Cette primordialité (identification primordiale de « l'identification au personnage du père ») …ce premier temps prend sa valeur d'être, une fois articulé dans son caractère primitif, et d'où surgit dans son relief aussi la dimension mythique, d'être articulé en même temps comme étant lié à ce qui, ainsi, est produit comme la première forme de l'identification, à savoir l'Einverleibung, l'incorporation… La référence primordiale se fait sur l'évocation du corps .»

C'est donc que dans la proposition taoiste dont les termes sont introduits par touches dans la progression théorique de Lacan, analysés puis intégrés à son cheminement, le Néant et l'Etre se retrouvent dans l'idée plus représentable, plus concevable, du Vide et du Plein, depuis les métaphores du Tao Tö King jusqu'aux enseignements plus tardifs de Tchouang tseu.

Reportons -nous premièrement au poème II du Tao Tö King, que Lacan nous invite à lire :

---

[1] Idem op. cit. p. 179.
[2] Freud, *Essais de psychanalyse*, PBP Ed. 2001, « Psychologie des foules », p. 187
[3] Lacan, Sém. XII, op. cit., p. 187.
[4] Idem p. 182.

Tout le monde tient le beau pour le beau
C'est en cela que réside sa laideur
Tout le monde tient le bien pour le bien
C'est en cela que réside son mal

Car l'être et le néant s'engendrent
Le facile et le difficile se parfont
Le long et le court se forment l'un par l'autre
Le haut et le bas se touchent
La voix et le son s'harmonisent
L'avant et l'après se suivent[1]…

et deuxièmement à l'exemple des pots de moutarde exposé par Lacan, qui lui permet d'illustrer la déroutante question de l'identité et de l'altérité. Si dans la numérotation il est indéniable que l'un surgisse du zéro, Lacan ouvre pourtant un autre paragraphe : « Autre chose est la différence et l'altérité », le problème étant la distinction des indiscernables. « L'Autre est conjoint non pas au pareil, mais au même et la question de la réalité de l'Autre est distincte de toute discrimination conceptuelle ou cosmologique, elle doit être pensée au niveau de cette répétition de l'un qui l'institue de son hétérotité essentielle. »Le terme d'hétérotité,ainsi mis en avant dans la leçon du 3 mars 1965 laisse envisager, dans le passage de « un » à « autre »la même nuance de sens qu'entre « même » er « semblable ». En effet, l'étymologie grecque[2] donne à l'adjectif « étéros »plusieurs sens, dont le premier est « double », comme peuvent l'être deux organes, comme les poumons,le deuxième est « autre semblable », et le troisième est « autre différent »,voire « contraire ». ce n'est donc pas d'un clônage qu'il s'agit. L'on peut comprendre que l'idée d'hétérotité suggère la potentialité de la différence dans la répétition de l'un. Est-ce dire que dans l'un de l'être, il y a déjà l'autre, à nous faire entrevoir les « dix mille êtres » taoistes comme les 333 333 333 Bouddha ? C'est aussi dire que l'absence est creuset de l'Autre.

Et sur la question des pots de moutarde, est-ce que les creux des pots sont vides des mêmes vides, ou de vides différents ? Ils ne commencent à se distinguer que

---

[1] *Tao Tö king*, op. cit., v., poème complet en annexe.
[2] Bailly, Abrégé du dictionnaire grec-français,éd.Hachette 1969.

lorsqu'on en remplit un, remarque Lacan. La distinction commence donc par l'altérité et l'hétérogénéité.L'éclairage amené par la référence aux caractères chinois d'une part, et à la proposition taoiste d'autre part, c'est le mouvement dynamique d'engendrement à partir d'un vide, oscillation entre identité et altérité, avec toujours, un reste, un résidu, un vide qui reste. L'idée d'incorporation (comme le corps) inaugure celle d'identification, mais elle conserve cependant sa part d' « opacité essentielle… au point inaugural du surgissement de la structure inconsciente[1].» Un pas de plus et nous décelons dans le rêve de Tchouang tseu, le rêve du papillon[2] que nous aborderons plus loin, l'insaisissable trait de la position subjective.

Afin de mieux nous repérer dans l'évolution de la pensée chinoise dont Lacan nous transmet sa propre expérience, nous avons respecté l'évolution historique des deux courants principaux, le taoisme et le confucianisme.

Chapitre 2.

De Confucius à Mencius : la révolution par la vertu.

Lacan, Séminaire VII, leçon du 6 juillet 1960 et Sém. XVIII, l. du 10 février 1971.

Lacan s'est davantage intéressé aux propos de Mencius qu'à ceux de Confucius, notamment par rapport à la fonction de l'écrit et des nouveautés que cet héritier de Confucius a pu introduire dans sa manière de transmettre. Ce qui nous permettra de situer la pensée mencéenne dans le droit fil de la pensée confucéenne, c'est premièrement sa mise en parallèle avec les idées de Mö tseu, contemporain de Confucius et opposant virulent, et deuxièmement, d'évaluer, dans l'apparente banalité caractérisant ses propositions de société, ce qu'elle a pu innover et prolonger de la doctrine de Confucius, tout en empruntant au courant taoiste.

§1-Confucius (maître K'ong), les recettes de bien public.

La doctrine confucéenne se rattache sans aucun doute à la sagesse des Anciens. Le maître le dit lui-même : « Je m'attache aux Anciens avec confiance et affection », cependant ce conservatisme n'exclut pas une volonté d'agir et de s'engager pour

[1] Lacan, *Séminaire XII*, leçon du 3 mars 1965, p.182.
[2] Lacan, le rêve au papillon dans *Séminaire XIV*,leçon du 25 janvier 1967 .

améliorer le sort du peuple. François Hainry cite cette anecdote[1] : « Alors que Confucius suivait son Prince en exil, il rencontra au pied du Mont T'ai une femme qui pleurait en poussant des lamentations déchirantes, sur une tombe.Tseu Lou (disciple de Confucius), alla voir de quoi il s'agissait. « Le père de mon mari, dit la femme, a été dévoré par un tigre, puis mon mari, et maintenant à son tour mon fils connaît le même sort !

-Et pourquoi ne changez-vous pas de lieu d'habitation ? demanda Confucius

-Ici, il n'y a pas de gouvernement qui opprime le peuple. »

Confucius fut très frappé par cette réponse : « Voyez, dit-t-il, un mauvais gouvernement est plus redoutable que le tigre. »

Si la dynastie des Han[2] a favorisé la doctrine confucéenne, c'est qu'elle a pu y appuyer son pouvoir en donnant la primeur aux examens des lettrés. Cette « utopie conservatrice » souligne F. Hainry[3] est basée sur une conception légitimiste de l'ordre social,sur l'économie, la restitution de valeurs simples et la foi en la bienveillance humaine. Pour Confucius, « la vertu, la correction morale dépendent strictement de la qualité, de l'ordre du langage. »L'un des préceptes du maître est ainsi traduit : « Rendre correctes les dénominations. Une fois définis les concepts, l'homme de qualité veille toujours à y conformer ses paroles et ses actes. Si le père agit en père, le fils en fils, tout va bien ».Il s'agit bien d'un modèle humain, construit sur quatre dénominations :**Junzi**, le sage, l'homme de qualité, **Zhong**, la fidélité aux principes de notre nature, **Shu**, l'application bienveillante de ces principes à l'égard d'autrui , et **Ren**, la vertu suprême.

Confucius croit en une nature humaine foncièrement bienveillante, alimentée par quatre sentiments innés : la commisération, la honte et la répulsion à l'égard du mal, la modestie, le sens du vrai et du faux à l 'origine du discernement moral. Les dénominations correctes reflètent la manière dont Confucius conçoit le *Tao tö king*, qui pour lui « tend à se confondre avec un idéal de perfection obtenu par la pratique de vertus purement humaines . » Plus tard, c'est Tchouang tseu, le taoiste, qui a mis en évidence le rapport établi par Confucius entre le **yi** et le **ren***,* équité et humanité. Dans une Chine chaotique, désorganisée, ce rappel au respect de l'autre par la bienséance était véritablement révolutionnaire. La morale confucianiste empreinte des meilleurs aspects de la tradition a figuré comme modèle de société, jusqu'au gouvernement de

[1] F. Hainry, fasc. 2, op. cit. p. ?
[2] Voir chronologie en annexe.
[3] F. Hainry, fasc. 3, op. cit. p. 3.

Tchang Kaï Chek (1934) qui estimait que la Chine Nouvelle ne pouvait rompre avec la tradition confucéenne millénaire.

Cependant, en réaction à une politique qualifiée de passéiste, Mao Tse Toung s'est farouchement opposé à cet héritage en ordonnant tabula rasa de la doctrine confucéenne , par une grande campagne lancée sous Lin Piao, en1974.

§2-Mö tseu le pessimiste.

Mais bien avant cette dénonciation acharnée des valeurs morales anciennes, un certain maître Mö tseu, contemporain de Confucius, s'est montré hostile à la doctrine de son rival, d'abord dans ce qu'elle avait de moralisateur –exhortant les individus à leur responsabilité les uns vis à vis des autres- ensuite dans ce qu'elle avait d'élitiste –encourageant l'étude et la réflexion intellectuelle des lettrés . Au fond, nous dit Marcel Granet[1], Mö tseu, fondateur d'une école sectaire, était un « conservateur pessimiste » dont la théorie était basée sur le principe d'autorité absolue et d'une hiérarchie incontestable comme solution à l'anarchie.

Mö tseu postulait[2] : « Quand le Fils du Ciel dit oui, tous disent oui ;quand il dit non , tous disent non. » Mais surtout, il s'opposait avec force aux conceptions confucéennes humanistes, en considérant que le bonheur et le malheur n'étaient non pas une question de chance, mais la récompense ou le châtiment décernés par le Ciel ; c'est dire qu'il donnait une autre signification aux « dénominations correctes ». L'idée du Ciel, **T'ien** (ou **T'ian**) lui était autre chose, bien éloigné du décret du ciel, **t'ien ming**, confucéen. Là où Confucius signifiait humanité et équité, par les expressions **ren** et **yi***,* Mö tseu induisait l'idée de Chef (« le meilleur ») et d'opinion ; pour lui, l'expression **t'ien che** se superpose à **t'ien ming**,comme si ce ***che*** ,démonstratif, s'incarnait dans une personne, ce chef-là. Il dit : « La volonté du Ciel est pour moi comme l'équerre et le compas pour le charron ou le charpentier. Si elle dit : cela est juste, ce l'est ; si elle dit : ce n'est pas juste, ce ne l'est pas[3]. » Par son interprétation, Mö tseu détournait au profit de son pouvoir d'endoctrinement les principes –clés de la philosophie confucéenne.

---

[1] M. Granet, op. cit., § sur Mö tseu, p. 398 à 407, chap. sur « Les recettes de bien public ».
[2] Idem p. 401, sermon 11 du *Mö tseu*.
[3] Idem p. 403, sermon 26 du *Mö tseu*.

Là où Confucius propose des « recettes de bien public », dans un respect réciproque et une reconnaissance de l'altérité, Mö prêche la soumission sans distinction au représentant céleste, **ren**, le Chef. Pour lui, distinguer le toi et le moi « est le principe de toutes les plaies sociales ». Il est remarquable que cette réaction niant les principes d'altérité fonctionne comme n'importe quelle forme d'endoctrinement actuelle .

Ce que je propose d'en retenir, c'est le concept-clé figuré par **t'ien ming**, que Lacan interroge dans sa référence à Mencius, justement pour montrer à quel point est délicate la traduction, puis l'interprétation des caractères chinois, et quelle orientation les « dénominations correctes » donnent à la réflexion ontologique.

§3- Mencius (Meng tzu) l'humaniste.

Etiemble s'interroge à propos du Maître de Mencius[1] : « Lorsque maître K'ong se réclamait du Ciel, qu'entendait-il au juste, lui ? » A la mort d'un de ses plus chers disciples, il aurait gémi : « Le Ciel me détruit ! » Ce à quoi Etiemble réagit : « Mais combien d'agnostiques chez nous disent « Dieu merci ! ». Cependant l'auteur suppose que Confucius conserve à **t'ien** la valeur qu'il a habituellement dans les textes classiques chinois : sens moral, cosmique et lyrique tout à la fois. Tandis que le sage emploie plus rarement **t'ien ming** , le décret du ciel. Etiemble le cite[2] : « A cinquante ans, je compris le décret du ciel (II, 4) . » Etiemble laisse se dessiner un flou , tout en conservant au terme sa valeur positive : « Le **ming** ressemblerait au destin, mais dans la mesure où l'homme se fait soi-même[3] ». Ce peut désigner aussi « le hasard, l'accident , qui contrarient ou interrompent la destinée individuelle[3]. »

Dans le *Séminaire XVIII*, Lacan va commenter la citation de Meng tzu en préambule au thème du jour, la fonction de l'écriture[4]. Bien évidemment dans l'incertitude où nous sommes encore actuellement, (ce que des sinologues comme Granet et Etiemble soulignent avec insistance) de l'existence tangible de Lao tseu et de Confucius, ce qui a prévalu dans la structuration de la société chinoise, c'est la transmission écrite de ces principes de sagesse. Lacan parle du « phylum philosophique en tant qu'il est nodal pour comprendre ce dont il s'agit quant au discours du maître ».

---

[1] Etiemble, *Confucius*, de –551à 1985, Folio essais Gallimard 1986, ch. « La Gestion », p. 113.
[2] Idem p. 113, 114.
[3] Idem p. 114.
[4] Lacan, *Séminaire XVIII*, leçon 4, 17 février 1971, p. 55 et suiv.

Le texte dont il est question est extrait du Mencius, recueil des pensées de ce philosophe. Qui était-il ?Meng tzu ou Mong tseu, latinisé en Mencius, vécut donc à la fin du IV ème siècle av. J.C. il n'a pas connu Confucius, mais son enseignement lui fut transmis par Tseu sseu, petit-fils du maître . Comme son illustre prédécesseur, il naquit dans la seigneurie de Lou. Marcel Granet note[1] qu'il était un brillant écrivain, plutôt polémiste que penseur. Il ajoute[1]: « Il défendait la sagesse confucéenne en la définissant comme une sagesse du juste milieu, également distantes de deux utopies pernicieuses », l'individualisme pur, égoïsme grossier chez Yang tseu[2], le fanatisme et la dévotion sectaire au bien public chez Mö tseu. Mencius affirme : « Yang tseu part du chacun pour soi. S'arracher un seul poil à l'avantage de l'empire, il ne l'aurait pas fait. Mö tseu, c'est l'affection qui ne distingue pas : se faire broyer du cou au talon à l'avantage de l'empire, il l'aurait fait. »

Maillon de la transmission confucéenne, Mencius en reprend les thèmes humanistes principaux.Mais, et c'est là toute l'importance de l'expérience qu'en fait Lacan, quelque chose du fait de l'approche polémique de Mencius ,pourtant le contraire d'une idée originale et novatrice[3], quelque chose de surprenant va sortir de ce « discours tautologique[4] », justement parce qu'il s'agit de transmission écrite, de l'écrit, qui n'est pas la parole. Ce discours tautologique, c'est : « Homme, soyez humains[5] », humain étant signifié par le caractère **ren** dont - l'exigence d'Etiemble eu égard aux traductions des plus éminents sinologues le montre bien - peuvent être extraites différentes traductions, diverses interprétations. Nous l'avons vu avec Mö tseu l'opposant, qui promouvait l'idée de chef. **Ren** définit l'humanité,comme un en-plus, une qualité morale inhérente à l'être et qui ne demande qu'à se révéler. François Jullien la perçoit comme « un minimalisme philosophique », une évidence : « Ce qui singularise Mencius, ce n'est d'ailleurs pas qu'il dise cela, c'est qu'il ne dise que cela, conséquence de ce qu'en chinois, la vertu d'humanité s'écrive avec l'idéogramme de l'homme suivi du chiffre deux **ren, ren yi**. »

Donc, dans l'écriture chinoise, c'est « l'homme accolé au chiffre deux », calligraphié ainsi : , et qui signifie l'altérité.

---

[1] M. Granet op. cit., ch. « L 'orhodoxie confucéenne », p. 451, 452.
[2] Yang tseu ou Yong zi, l'un des philosophes précurseurs de la transmission de la pensée taoiste.
[3] Comme le montre F. Jullien, op. cit.
[4] Suivant l'expression de F. Jullien, op. cit. p. 395.
[5] Idem p. 394.

Lacan aborde la fonction de l'écriture par ce qu'il démontre de la complexité de l'écriture chinoise, tant est sujette à nuances la traduction des différentes composantes des caractères chinois .

D'après un texte du *Mencius*[1] dont Lacan décrypte point par point les principales expressions, le caractère **yen** veut dire le langage, mais comme « il est susceptible d'être employé au sens d'un verbe, il peut vouloir dire à la fois la parole , et ce qui parle, et qui parle quoi ? » ce qui permet à Lacan de souligner « ces sortes d'ambigüités :s'il s'agissait de préciser parole plutôt que langage nous aurions un autre caractère légèrement différent, à ce niveau tel que donc il est écrit ici ce caractère peut aussi bien vouloir dire parole que langage. »

Il apparaît donc un problème de sens, de multiplicité des interprétations.. Lorsque Lacan[1] précise à propos de la fonction de l'écriture chinoise, écriture qui remonte à des temps immémoriaux, que « le phylum[2] philosophique » est « nodal pour comprendre ce dont il s'agit quant au discours du maître », c'est dire qu'en ce qui concerne la langue chinoise, la non- logique du sens s'oriente d'un courant de pensée intuitif, empirique , basée sur une longue tradition de l'observation de la Nature,transposée en la nature de l'être. Lacan explique que d'après le texte écrit de Mencius, la nature est celle de l'être parlant , qui est différente de celle de l'animal[3] : « le langage en tant qu'il est dans le monde , qu'il est sous le ciel , le langage, voilà ce qui fait **hsing**, la nature… » et il laisse apparaître dans ce passage une conséquence qui vient fonder la signification du texte dans ce phylum propre à la culture chinoise. Il s'agit des caractères apposés **tse** et **ku** , qui amènent l'idée de conséquence et de cause[4] . Lacan déploie la traduction de ce texte jusqu'à remonter à la fonction de la cause : « pour ce qui est des effets du discours, pour ce qui est sous le ciel, ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause en tant qu'elle est le plus de jouir ». Mencius effectivement, avait signifié au Prince dont il était le conseiller, qu'il n'était pas là pour lui enseigner comment accroître les richesses du Royaume. Le discours de Mencius s'appuie sur des métaphores pour en déduire un semblant de vérité : « …si le sage dirige ses actions suivant la voie naturelle de la raison, et la nature des choses, alors sa sagesse sera grande aussi. » C'est un modèle visant à améliorer la condition humaine.

---

[1] Texte de Mencius figurant à la fin de la leçon du 17 février 1971, p. 56, dans le Sém. XII, de Lacan. V. annexe.

[2] Définition de phylum (Petit Larousse 2003) : série évolutive de formes animales ou végétales dérivant d'un même ancêtre et caractérisées par un même plan global d'organisation (dans la classification, le phylum correspond le plus souvent à l'embranchement). Syn. : lignée.

[3] Lacan, *Séminaire XII*, p. 58.

[4] V. texte de Mencius en annexe.

S'il s'agit, dans la structure du discours du maître (qui fait exister le grand Autre incarné par le Un comme semblant du pouvoir qui domine tous les autres[1]), dont le sens s'extrait d'une vérité naturelle qui resterait à définir, Lacan vient soutenir autre chose que l'exigence du logico-positivisme[2], doctrine philosophique estimant qu' « un certain nombre d'énoncés philosophiques se trouvent en quelques sortes dévalorisés du fait qu'ils ne donnent aucun résultat saisissable quant à la recherche du sens ». Il ajoute : « En d'autres termes, pour peu qu'un texte soit pris en flagrant délit de non-sens, il est mis pour cela même hors jeu » et « …si nous partons du principe que quelque chose qui n'a pas de sens ne peut pas être essentiel dans le développement d'un discours, nous perdons le fil tout simplement. »Aussi bien le sens est-il une question de culture et dans la sagesse orientale, le non-sens laisse à méditer, c'est ce qui est manifeste dans le taoisme et le bouddhisme.

La philosophie humaniste de Mencius se fondait sur un certain pragmatisme, puisqu' elle s'inscrivait dans un engagement politique , dans un projet d'amélioration morale des stratégies gouvernementales. L'étayage en était le bon sens. Etiemble raconte[3] : « On assure que Mencius résida dans le Ts'i, dont le prince, le roi Huan, prétendait à l'hégémonie… » Comme ce prince n'avait pas l'étoffe d'un vrai roi, Mencius qui détestait les hégémons qu'il opposait aux Wang, les vrais rois, voulut le persuader d'en adopter les qualités : « Constituez dès aujourd'hui un gouvernement fondé sur la bienveillance… » Mencius fit au prince un discours complet d'économie politique : « quand on crève de faim on se soucie fort peu des manières et de la morale ; commencez donc à garantir à tous vos sujets de quoi manger et assurez la subsistance des leurs. »La vertu et la morale , établies comme valeurs incontestables, ne pouvaient que réparer un pays en crise, tout en maintenant la stucture d'une tradition hiérachique, que l'on pourrait retrouver métaphoriquement dans la structure de l'écriture :le caractère **t'ian** ,le ciel, se trace au –dessus et le caractère **ming**, qui le complète, lui est subordonné dans l'expression « le décret du ciel ». L'on a vu à quel point Mö , l'opposant, a récupéré cette expression en lui donnant un tout autre non-sens.

---

[1] Exposé d'Antonio Quinet intitulé « l'hétérité de Lacan », p. 67 de la revue de psychanalyse, *Hétérité 2, 2001 l'Odyssée lacanienne*, IFCL nov. 2001.
[2] Lacan, *Séminaire XII*, p. 59., à propos de l'ouvrage des philosophes anglais Richards et Ogden, intitulé *The Meaning of Meaning*, Le Sens du Sens, sur la doctrine logico-positiviste.
[3] Etiemble, *Confucius* , chap. « Le legs », p. 158-159.

Conclusion : quand l'humanisme échappe à la logique philosophique.

La lignée vertueuse de Mencius est humaniste, en ce qu'elle reconnait des qualités altruistes à tout individu, comme inhérentes et virtuelles . Elle ne doute pas d'une possible compassion. Qu'est-ce qui fait dire à Etiemble[1] « Peut-on lire en Mencius comme une première ébauche de la psychanalyse ? » Est-ce le fait que, déjà,dans le phylum confucéen, la perspective humaniste ne pouvait s'écrire sans lien à l'Autre ? Est-ce le fait que ces sages avaient su, par la primauté donnée au langage et aux « dénominations correctes », déceler et nommer des tendances chez l'être humain , mises à l'épreuve de la collectivité ? Etiemble n'émet pas de réponses et conclut d'une hypothèse dans le champ du discours politique : « Je crois que si la Chine avait appliqué son économie politique (celle de Mencius) , elle eût montré au monde le chemin du socialisme[2]. »

Il est fort intéressant de se reporter à l'analyse de la pensée mencéenne par François Jullien et Thierry Marchaisse[3]. A propos du principe tautologique de Mencius, « Hommes, soyez humains », F. Jullien ajoute : « Voilà ce qu'il faut bien assumer pourtant par la pensée , mais qui échappe à la philosophie. Elle n'a plus rien à dire la-dessus, les mots lui manquent. » Que manquait -il aux mots, pour un autre grand Sage de l'Histoire chinoise, Tchouang tseu ?

Chapitre 3.

Tchouang tseu, sérénité et réalisme.

Lacan, Séminaire XIV, leçon du 26 avril 1967.

Introduction.

Est-ce fatalité que de suivre la Voie ?

Les confucéens se donnaient pour objectif, dans leur rôle de sages conseillers auprès des princes, de les amener à la raison et à la vertu par l'usage des dénominations correctes, et l'éloquence requise signait la qualité du discours des lettrés.

Tchouang tseu en taoiste éclairé ne cherchait pas à convaincre. Sa profonde spiritualité s'exprime à travers l'un des textes les plus importants du deuxième chapitre,

---

[1] Etiemble,*Confucius* op. cit.p. 167.

[2] Idem référence précédente (2, p. 17).

[3] F. Jullien et T. Marchaisse, op. cit., ch. « Lire Mencius, lire la Chine », p. 401.

aussi dense que concis, où il affirme la cause de la rivalité des esprits contradictoires : « Comment le Tao s'est-il obscurci au point qu'il doive y avoir une distinction entre le vrai et le faux ? Comment la parole s'est-elle obscurcie au point qu'il doive y avoir une distinction entre l'affirmation et la négation ? Où le Tao n'est-il point, et quand donc la parole n'est-elle pas plausible ? Le Tao est obscurci par la partialité . La parole est obscurcie par l'éloquence. De là viennent les disputes entre confucianistes et moïstes[1]… »

Arrêtons- nous à la première étape de ce texte , dont toute la portée est de saisir les divisions ontologiques par les impasses du langage . Tchouang tseu est l' un des héritiers de la lignée taoiste, et contemporain de Mencius. Rappelons qu'il vécut de 369 à 286 av. J.C. à l'époque des Princes Houei de Leang (370-319) et Siuan de Ts'i (319-301) . Ces repères figurent dans la biographie rédigée par Sseu Ma ts'ien[2] . D'après Liou Kia hway[3], Tchouang tseu critiquait l'école confucianiste et celle de Mö tseu , et contrairement à Confucius et à Mencius, « il méprisait la fonction publique comme entrave à la liberté , il vécut dans l'obscurité qu'il avait voulue et ne suivit que l'élan de son cœur ».Le recueil éponyme réunissant les écrits de ce Sage est jugé comme le chef-d'œuvre de la littérature taoiste, car Tchouang tseu était un écrivain aussi érudit que talentueux . Dans la filiation de Lao tseu, qui indiquait le Dao (ou Tao), la Voie, Tchouang tseu « nous fait pénétrer dans l'infini du Tao » précise F. Hainry[4]. « Ainsi, dit Tchouang tseu, les sages ne discutent pas de ce qui dépasse les sphères terrestre , non plus qu'ils renient leur existence. Ils parlent des choses de ce monde , mais s' abstiennent de les juger. » Cette alliance de réalisme et de tolérance, l'horreur de l'accumulation des biens matériels, la simplicité, voilà ce que soutient ce taoiste fervent, afin d'entrer dans « l'immensité du Tao ».

Dans sa préface très documentée, Liou Kia hway[5]développe les huits grands thèmes discutés par Tchouang tseu, prônant la sérénité devant les aléas du destin, et son réalisme : « Savoir ce contre quoi on ne peut rien et l'accepter comme sa destinée, voilà la vertu suprême ».Mais Liou Kia hway ajoute : « Le progrès indéfini de la science occidentale réfute en grande partie le fatalisme héroïque de Tchouang tseu… »

---

[1] Liou Kia hway, *Tchouang tseu, œuvre complète*, op. cit. p. 15.
[2] Sseu Ma ts'ien ou Sima Qian, écrivain et historien chinois (145-86 av. J.C.).
[3] Liou Kia hway, *Tchouang tseu* op. cit.
[4] F. Hainry, *Introduction à la philosophie taoiste*, fasc. 1, op . cit., p. 18.
[5] Liou Kia hway, op. cit., p. 11, § sur le destin chez Tchouang tseu.

§1- Le papillon et l'Autre.

Cependant, est-ce véritablement fataliste ? Voici quelque chose d'assez étonnant et qui nous permet de reporter toute notre attention sur le paragraphe que Lacan réserve à Tchouang tseu dans le *Séminaire XIV*[1]. Liou Kia hway rappelle ce que dit le philosophe à propos de la liberté[2] : « L'homme parfait est sans moi, l'homme inspiré est sans mérite ; l'homme saint ne laisse pas de nom . » Cette liberté intérieure serait l'aboutissement d'une sorte de dissolution où l'homme change de point de vue par rapport à son moi , parce qu'il aspire à fusionner avec la nature en surmontant idéalement l'obstacle de la matière .

Si nous suivons Lacan dans le rêve de Tchouang tseu, nous sommes tentés de rapprocher cette dissolution , de l'aphanisis de Jones. Lacan met en garde de ne pas s'égarer dans un possible contresens : « Dieu sait ce qu'on lui fait dire (à Tchouang tseu de ce qu'il aurait dit à propos d'avoir rêvé de s'être rêvé lui-même être un papillon.Il aurait interrogé ses disciples sur le sujet de savoir comment on peut distinguer Tchouang tseu se rêvant papillon, d'un papillon qui tout réveillé qu'il se croit ne ferait que rêver d'être autre chose ! » Pour Lacan, il s'agit avant tout du thème de la formation des êtres « à savoir des choses et des lois qui nous échappent depuis longtemps dans une très grande mesure , je veux dire quant à ce qu'il en était exactement pensé par ceux qui ont laissé des traces écrites ». Dans ce rêve, si le « je » de Tchouang tseu est comme voyant l'objet et qu'il peut dire « je vois ceci ou cela » à l'Autre, le papillon n 'est rien d'autre que ce qui le désigne lui-même comme tache, le « je » sur ce fond ». Il s'agit de la pulsion scoptophilique, où « nous ne pouvons pas encore saisir , dans la multiplicité, au reste, de ces objets a, ce qui lui donne ce privilège dans le statut du je en tant qu'il se pose comme désir ».

Nous ne saurons jamais rien du désir de Tchouang tseu, cependant nous en dit-il un petit quelque chose dans sa quête de la Voie, dont l'idéal est le détachement suprême ? Peut-on envisager qu'à la notion de détachement des biens matériels soit reliée celle de détachement de l'objet a, tel que la répétition de ce « quelque chose qui

---

[1] Lacan, *Séminaire XIV*, op. cit., ch. VIII, leçon du 25 janvier 1967, p. 115 et suiv., Tchouang tseu et le rêve au papillon.
[2] Liou Kia hway, op. cit., p. 13 de la préface.

tombe de l'objet » soit résolue par l'utopique fusion de l'homme et de l'univers, dans « l 'harmonie cosmique » chère aux taoistes ?

§2- Le rêve comme thème de réflexion.

Le rêve au papillon vient clore le chapître 2 du *Tchouang tseu*. Mais voici un passage détaillé, qui le précède, et où se déploie le concept du rêve. Alors que Tchouang tseu, à travers un dialogue imaginaire expose que « le saint est ignorant et simple[1] » il ajoute : « Comment pourrais-je savoir si l'amour de la vie n'est pas une erreur ? Comment pourrais-je savoir si celui qui a horreur de mourir ne ressemble pas à un enfant égaré qui oublie le chemin du retour vers son foyer ? » Et plus loin viennent ces paroles étonnantes[2] : « Certains rêvent de festins et pleurent au réveil, d'autres pleurent dans leurs rêves , et à l'aurore partent à la chasse .Or les uns et les autres ,pendant leurs rêves, ne savent pas qu'ils rêvent, et parfois rêvent qu'ils sont en train de rêver.Ce n'est qu'au moment de leur réveil qu'ils savent qu'ils rêvent . Ce n'est que lors du grand réveil qu'on sait que tout n'a été qu'un grand rêve. La foule ignorante se croit éveillée en distinguant le prince d'un berger. Quel préjugé ! »

Quant au rêve au papillon : « Jadis, Tchouang Tchéou rêva qu'il était un papillon voltigeant et satisfait de son sort et ignorant qu'il était Tchéou lui-même . Brusquement, il s'éveilla et s'aperçut avec étonnement qu'il était Tchéou. Il ne sut plus si c'était Tchéou rêvant qu'il était un papillon , ou un papillon rêvant qu'il était Tchéou. Entre lui et le papillon, il y avait une différence. C'est là ce qu'on appelle le changement de êtres. » Si nous rejoignons le paragraphe où Lacan, dans le *Séminaire XII*[3]distingue deux termes à partir de la différence et de l'altérité, les termes de semblable et de même, et plus familièrement du pareil au même, la thèse de la position scopique du je par rapport à l' Autre permet de situer l'Autre « comme conjoint non pas au pareil mais au même », et il est opportun de réitérer cette remarque : « la question de la réalité de l'Autre est distincte de toute discrimination conceptuelle ou cosmologique, elle doit être pensée au niveau de cette répétition de l'un qui l'institue dans son hétérotité essentielle. » Lacan décèle dans le rêve du papillon une position relative à l'Autre. Dans un autre texte, dont ce rêve pourrait être l'une des ramifications, Tchouang tseu situe

---

[1] *Tchouang tseu,* op. cit., ch. II, p. 43.
[2] Idem p. 44.
[3] Lacan, *Séminaire XII*, op. cit. p. 186.

l'être dans l'altérité. « A vrai dire, tout être est autre, tout être est soi-même. Cette vérité ne se voit pas à partir de l'autre, mais se comprend à partir de soi-même , mais soi-même dépend aussi de l'autre[1]. »

En termes analytiques, l'on dirait que Tchouang tseu interroge la position du sujet dans son rapport à l'Autre et ce n'est pas sans évoquer cet « Autre de l'aliénation », que le désir, c'est le désir de l'Autre. Ce que dit Lacan sur le rêve de Tchouang tseu, c'est qu'il dévoile une idée « transparente à elle-même[2] ».

Conclusion : on en parle encore.

Que pouvons nous retenir de cette progression dans la sagesse chinoise, nos séminaires sous le bras ?

Dans la leçon du 25 janvier 1967, Lacan s'amuse un tantinet, à partir de la formule[3] : « Je suis non pas celui qui suis, ni celui qui est, mais ce que je suis, c'est à dire cherchez toujours ! » Puis : « Car à la vérité le Tao s'énonce, comme vous le savez, de notre temps où le Zen court les rues , vous qui avez bien dû le récolter dans un coin, que le Tao qui peut se nommer n'est pas le vrai Tao. Nous ne sommes pas là pour nous gargariser avec ces vieilles plaisanteries. »Il s'agit surtout de dire en quoi les mystiques - si tant est que Lao tseu et Tchouang tseu en aient été - éveillent à une certaine vigilance, de ne pas s'éblouir de l'évidence surtout lorsque les choses ont l'air de tourner rond.Boutade lacanienne ? « Les mystiques je n'en parle que pour signaler qu'ils sont moins bêtes que les philosophes, de même que les malades sont moins bêtes que les psychanalystes[4] ».Si nous pouvons cheminer dans ces Voies, c'est que les écrits des philosophes chinois sont arrivés jusqu'à notre siècle ; ils nous font encore parler. Et quelquesoit leur angle d'approche, c'est bien autour de ce qui n'a pas été entendu qu'il y a matière à discussion.

En quoi, d'être écrit, modifie-t-il le discours ? Lacan avertit son auditoire avec insistance, à propos de la formule du discours de l'analyste[5] : « C'est parce que c'était

---

[1] Liou Kia hway, op. cit., p. 15.
[2] Lacan, *Sém. XIV*, op. cit., p. 115.
[3] Idem, p. 114.
[4] Lacan, Sém. XIV, op. cit., p. 273.
[5] Lacan, *Sém. XVIII*, op. cit., p. 61.

écrit et écrit comme ça, car je l'ai écrit à maintes reprises, que vous ne l'avez pas entendu. C'est en ça que l'écrit se différencie de la parole, et il faut l'en beurrer sérieusement, mais naturellement non pas sans inconvénients de principe, pour qu'il soit entendu… C'est de la parole que se fraie la voie vers l'écrit ».

Nous tenterons d'approfondir cette question dans la deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE

CALLIGRAPHIE , BELLE ECRITURE , FICHUS CARACTERES

Introduction . Ailleurs, la psychanalyse

Freud en Chine

Monsieur Muo[1], « apprenti psychanalyste » chinois, est de retour en Chine après un long séjour en France, où il a étudié Freud et Lacan. Le train l'emmène dans sa province natale du Sichuan : « Non, Monsieur Muo ne se trouve pas dans un wagon, mais au milieu d'une ligne d'écriture, dans la langue d'un lointain pays, et surtout au milieu de ses rêves, qu'il note et analyse avec tant de conscience professionnelle, tant de zèle, ou plutôt tant d'amour[2]… » De fait, Monsieur Muo voue à Lacan et à Freud , ses deux maîtres, « une adoration inconditionnelle ». Lire Freud et Lacan, s'en remémorer des passages, font naître en Monsieur Muo une « volupté enfantine ». Le plaisir qu'il éprouve à retranscrire ses rêves en français le libère « d'une calligaphie besogneuse »et, du coup, « est le signe qu'il est entré dans un autre monde, toujours palpitant, toujours passionnant, toujours nouveau. »Le roman de Dai Sijie, intitulé *Le complexe de Di* s'est récemment vu attribuer le Prix Femina. Il arrive à point nommé pour illustrer par la fiction l'un des possibles de l'avenir de la psychanalyse outre-occident.

Mais au-delà de la légèreté et de la fantaisie de cette fiction, au-delà de la caricature d'un apprenti psychanalyste qui vénère ses maîtres, Freud et Lacan et non Lao Tseu ou Confucius, il apparaît deux thèmes , vers lesquels nous a conduit le parcours guidé par Lacan à travers civilisation et philosophie chinoises. Ce parcours concerne moins la transmission possible de la psychanalyse ailleurs que dans les sociétés occidentalisées, que les particularités des modes de pensée qui traduisent autrement ces deux thèmes, celui de la vérité et celui de la jouissance.

Après la migration des sagesses orientales en Occident, qui a donné lieu à quelques remarques allusives de Lacan, comme nous l'avons vu dans la première partie, nous assistons à la migration de la psychanalyse vers la Chine, à un moment où la société chinoise subit d'importantes mutations, tiraillée par des forces antagonistes :

---

[1] Dai Sijie, Le complexe de Di, éd. Gallimard 2003. « Monsieur Muo » est le nom du personnage principal de ce roman.
[2] Idem p. 16 et 17.

d'une part le retour aux valeurs traditionnelles confucéennes, d'autre part l'attirance vers la consommation capitaliste[1] . Nous développerons cette question un peu plus loin, grâce à de précieux éléments recueillis au cours d'un entretien téléphonique avec Monsieur LIN Ping Xian, éminent professeur d'histoire de la psychanalyse à Pékin.

Mais comme nul ne peut prédire l'avenir de la transmission de la psychanalyse, il est par contre indispensable d'explorer ce qui se profile des conséquences de la différence langagière,entre notre civilisation et la civilisation chinoise, question finalement débusquée par Lacan au cœur de l'écriture chinoise.

La chronologie historique de la première partie a permis de situer les épisodes philosophiques dont Lacan s'est inspiré pour élargir sa réflexion. Avec ces repères philosophiques et chronologiques, nous remonterons le cours des Séminaires avec en ligne de mire ces deux termes, de la vérité et de la jouissance, tous deux reconsidérés dans cet espace de sagesse laissant sa trace par l'écriture, et dans lequel vérité et jouissance demeurent également insaisissables.

Dommage ?

Remonter le cours des séminaires, c'est repartir, comme annoncé dans l'introduction générale de ce mémoire, du passage de *Télévision* où lacan parle de la Voie et lâche ce regret : « Dommage que… »[2]. La jouissance et la vérité y apparaissent à l'épreuve des particularités d'une civilisation différente ,tout comme la différence entre l'écriture chinoise et la nôtre[3], ce qui nous apprend quelque chose d'autre, autre chose que la bêtise du simple constat.

La structure propre à cette écriture, son originalité, son appel à l'équivoque, nous donnent à envisager d'autres aspects des modalités de la jouissance.

En premier lieu, nous relions ce moment de *Télévision* au chapître IX du *Séminaire XX*[4], comme rappel des développements de Lacan sur la jouissance et ses modalités. Si pour les taoistes, « L'affaire n'est pas de vérité mais de voie », s'agit-il d'une jouissance autre, celle de la sagesse, parce qu'elle serait jouissance de la pensée[5]? Vers quoi Lacan nous oriente-t-il ?Il s'agit bien ici d'Orient, d'une voie qui s'élève, mais vers quoi, eu égard à la vérité ? Nous nous efforcerons d'extraire du champ

---

[1] V. article paru dans le journal Libération du 30/10/03 : « 2500 après, Confucius bouge encore… »
[2] LACAN – *Télévision* op. cit. p. 52.
[3] LACAN – *Séminaire VII* op. cit. p. 195.
[4] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. ch. IX, « Du Baroque », p.95.
[5] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 66.

philosophique ce qui s'en différencie par la voie toute spéciale de la sagesse et qui attire le Sujet vers un autre mode de jouissance, qui, pour emboiter le pas à la remarque de Lacan, « laisse froide la nôtre ». Que peut-il y avoir dans l'expression de son regret : « Dommage que… » ?

Avec le secours de l'Index Référentiel , nous pouvons observer de manière panoramique, trois champs d'exploration de Lacan dans la culture chinoise : le geste et le théatre, la philosophie au fil de l'écriture, et l'abord de l'Art poétique par l'écriture , grâce à l'œuvre de François Cheng. Ce cheminement évolutif soulève de nombreuses interrogations qui semblent confluer vers le thème de la jouissance et de sa particularité mise à jour dans *Télévision*.

Partout ça ne va pas .

En ce qui concerne la Chine actuelle, issue de l'écriture et du « détour »[1] quelque chose des particularités culturelles est emporté dans le mouvement sociopolitique et la recomposition des liens sociaux. L'on ne peut que s'interroger sur cet intérêt naissant pour les sciences humaines, dont la psychanalyse. C'est l'émergence d'une approche clinique de l'individu dans une culture fondée sur la collectivité.

C'est là un point de convergence avec ce qu'énonce Lacan dans le *Séminaire XX,* sur la collectivité et le non-rapport sexuel, d'où l'on peut déduire que quelquesoit la collectivité, les rapports des hommes et des femmes « ça ne va pas »[2], sauf à faire aller quand même par divers aménagements de ces rapports.

Il nest, là, pas question de différence de stucture, mais de modalités. Si « le rapport sexuel ne peut pas s'écrire », qu'est-ce qui peut bien s'écrire dans une civilisation fondée sur l'écriture ?

Le discours psychanalytique débusque cette vérité, que « ça ne va pas », en ce sens que « cette part importante de ce qui se confie dans le discours c'est **reconnaître** que ça ne va pas ». Que « chaque réalité se fonde et se définisse d'un discours »[3] c'est poser la cause et les effets. Si le signifiant est cause, les effets en sont le signifié, l'écriture, et la jouissance. Et lorsque dans son approche du texte de Mencius[4], Lacan relève la fonction de la cause, c'est bien d'admettre intuitivement, en l'absence de réalité

---

[1] François JULLIEN, Le Détour et l'Accès, stratégies du sens en Chine, en Grèce, éd. Grasset et Fasquelle, 1995.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 34.
[3] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 33.
[4] V. Première Partie de ce mémoire, § sur Mencius.

prédiscursive, un aménagement possible de la jouissance, qui passe par la voie qui n'est pas vérité.

Cette fonction de la voie substantifiée par l'écriture vient pallier - Lacan parle de suppléance du langage - à l'insaisissable logique d'un rapport nécessaire, « qui ne cesse pas de ne pas s'écrire ».

A partir de *Télévision*, les notions de vérité, de voie et de jouissance sont, en somme,autrement interrogées, et constituent le point charnière d'une double ouverture : l'une théorique, sur la fonction de « l'écrit en tant que l'écrit se différencie de la parole » et que « l 'écriture est effet de discours »; l'autre dans ce champ d'expérience qu'est l'Autre culture, avec les particularités de l'écriture chinoise, traces inscrites à long terme, de la voie taoiste de la jouissance et plus largement de la voie de la Sagesse.

Lacan parle du discours philosophique comme une « variante du discours du Maître »[1] tout comme le discours de la sagesse. C'est un discours qui s'écrit, et c'est en ceci que « l'écrit se différencie de la parole »[2], à faire autre chose du discours et à produire d'autres effets.

Chi,signifiant du souffle.

L'ouvrage de Colette Soler, *L'en-corps du sujet*[3], amène un nouvel éclairage sur ce qui relie, dans le champ de la jouissance, le corps et l'écriture. Lacan, dans le chapitre « Ronds de ficelle », *Séminaire XX*[4], soutient que ce qui s'écrit, ce sont les « conditions de la jouissance » et nous verrons cet aspect de la question à travers le geste et le corps dans les Arts corporels chinois, issus des plus anciennes pratiques taoistes. « Retenir son foutre », comme le synthétise Lacan représente en quelque sorte la quintessence de la maîtrise corporelle puisant aux sources de la Sagesse.

Colette Soler rappelle que la jouissance est la marque du sujet, qu'elle est inscrite dans le sujet. En ce sens, l'écrit évoque le symptôme, effet marquant du signifiant-cause.

Si l'écriture procède de la jouissance en ceci qu'elle implique le corps, comme la remarquable gestuelle de la calligraphie, alors la civilisation chinoise est un exemple vivant et représentatif du passage de la culture à l'Art ; l'art calligraphique, indissociable de l'écriture poétique, s'en fait le symbole car il émane, comme tout ce qui s'érige en Art dans cette tradition, d'un signifiant qui éminemment désigne le vivant : le **chi** (ou **qi**),

[1] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 36.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 45.
[3] Colette SOLER, « L'en-corps du sujet, cours 2001-2002, éd. du Collège Clinique de Paris.
[4] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 118.

souffle, énergie vitale, qualifié par bien d'autres signifiants qui ne sont, tous, que des approximations. Dans l'idée de souffle vital, nous décelons le point nodal de la jouissance.L'œuvre de François Cheng, qui pour Lacan fait référence dans le *Séminaire XXIV*, transmet une précieuse évocation de la métamorphose du discours à travers l'écriture poétique. Lorsque François Cheng introduit *L'écriture poétique chinoise*[1], il parle effectivement des métamorphoses qu'a connu, au long des siècles l'écriture chinoise depuis son origine, « ce chant ininterrompu ». Il note aussi que « le système d'écriture a conditionné en Chine tout un ensemble de pratiques signifiantes », poésie, calligraphie, peinture, mythes. L'on peut ajouter que, initialisé par le mouvement du **chi**, le geste calligraphique procède de la même dynamique que la gestuelle des Arts corporels, Arts martiaux (Wushu, Taiji quan) ou Arts de la santé (Dao yin fa, Chi gong). Ecriture, jouissance, métamorphoses : il semble que les formulations du discours, prenant corps, nous donnent bien des indications pour réfléchir aux conditions de la jouissance et à la fonction de l'écrit.

Chapitre 1.
S/s[2] *L'écrit est-il à lire ?*

Introduction. Intraduisible.

Finnegans Wake, au tout début[3] : « Sire Tristnam, violeur d'amoeurs, manchissant la courte oisie, n'avait pâque baissé sa derrive d'Armorique du Nord, etc… » Auparavant, c'est une citation de Roland Barthes qui inaugure la présentation du Finnegans Wake, de James Joyce : « L'écriture n'est nullement un instrument de communication…elle paraît toujours symbolique, introversée, tournée ostensiblement du côté d'un versant secret du langage. »

Lorsque Lacan, dans le *Séminaire XX*, insiste sur la forme pronominale de « se lire », c'est pour dire à quel point l'écrit n'est pas forcément à lire, car pas forcément lisible par l'autre. Si Joyce n'est pas traduisible en chinois[4], c'est qu'il y a une relation si particulière, dans son écriture, entre le signifiant et le signifié, que l'anglais de Joyce - cependant traduisible en français - et la langue chinoise ne naviguent pas sur la même

[1] François CHENG, L'écriture Poétique Chinoise, éd. du Seuil, 1996, p. 11.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 35 : S/s, effet de discours, ce que la barre fait valoir entre Signifiant et Signifié est marqué par la distance de l'écrit.
[3] James JOYCE, Finnegans Wake, éd. Gallimard Folio, 1982, p. 19.
[4] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 36-37.

longueur d'onde. Lacan dit que le signifiant de Joyce vient « truffer le signifié ». Si cette absolue fusion se fait hors-sens, exclue l'imaginaire, c'est que la barre entre S et s, barre de la négation, s'estompe , ou disparaît. L'équivoque du sens est alors illimitée, infinie, hors sens, il n'y a plus vraiment de distance entre le signifiant et le signifié.

Colette Soler, dans son ouvrage *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée*[1] consacre toute une partie à James Joyce, et démontre dans le prolongement de l'analyse lacanienne ce qu'est, chez Joyce, « la pure jouissance de la lettre[2] ». La question qui se dévoile dans l'écrit est celle du sens. L'hypothèse de Lacan est que, chez le Joyce de *Finnegans Wake* en particulier, le « court-circuit » du sens « passe par un usage spécial de l'équivoque[3]. » Colette Soler ajoute : « Le paradoxe, c'est que Joyce fait de l'équivoque – même, symptôme, autrement dit jouissance[3]…» au point qu'il « fixe la jouissance à la pulvérulence de l'équivoque » rendant tout sens volatile et insaisissable. C'est une manière toute particulière de phagocyter l'écriture. Dans un autre chapître, Colette Soler affirme que Joyce se fait, par la lettre, un « ego consolidé[4] », qui supplée « au laisser-tomber du corps. » Lacan préférait parler d'« ego » que de « moi », du fait du dénouage de l'Imaginaire[5] de son amarrage au Réel et au Symbolique, du fait de « n'avoir pas de corps », de « ne pas écrire avec son corps[6] ». Colette Soler explique alors : « l'incorporel de son écriture tient au fait qu'entre réel et symbolique il s'agit d'une jouissance qui n'est pas du corps propre, mais des lettres multiples de la langue. En ce sens, on pourrait dire que Joyce n'écrit pas avec son corps[5]. » Dans la possession de la lettre, Joyce fut peut-être le « martyr[7] de la langue », démontrant qu'à l'extrême, l'écrit est « pure jouissance de la lettre. »

Colette Soler nous dit aussi que « l'enseignement de Lacan évoque d'autres exemples de pure jouissance de la lettre : la calligraphie notamment, où il s'agit de tracer le trait unique d'un seul coup, sans rature. » Pourtant, la particularité de la calligraphie chinoise réside en ce qu'elle requiert une attitude corporelle de même nature que celle des Arts Corporels en général, inspirés par les principes Taoistes. La

---

[1] Colette SOLER, *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée*, éd. du Champ lacanien, 2001.
[2] idem p. 59.
[3] idem p. 60.
[4] idem p. 71.
[5] idem p. 67.
[6] idem p. 61.
[7] idem p. 82.

calligraphie chinoise est donc un art corporel où l'équivoque – et Lacan nous en explique quelque chose dans son approche de Mencius – surgit à la fois de la présence du calligraphe, du vide et du plein, de la forme, du tracé, aussi bien que du contenu poétique, pictural. Le sens et son équivoque sont suggérés par l'articulation des caractères tracés et des sons dont ils sont porteurs. En ce sens, il est possible de dire de la calligraphie chinoise qu'elle a une fonction de transmission, de situer la civilisation chinoise dans un continuum, une généalogie.

Le détour par l'écriture de Joyce, nous en dit un peu plus sur la fonction symptomatologique de l'écrit, c'est à dire là où se situe la jouissance. Pour Joyce, il s'agissait de se faire un nom, « le nom de ce que je suis pour l'Autre autrement dit le nom du symptôme que je suis pour lui[1]. » Colette Soler traduit par là que « Joyce a trouvé son audience… il a réussi à passer du traumatisme de « lalangue » au symptôme-nom, qui fait de lui un maître du discours . » Ce fut sa manière à lui d'entrer dans le lien social, par la « publication », la « renommée ».

Si la civilisation chinoise s'est fondée sur l'écriture, c'est que, justement, l'écriture consiste pour elle en le vecteur du dit et du non-dit, conformément à l'indicible Tao, en core faut-il que cela soit entendu, que le Tao est indicible. L'écriture chinoise se construit d'une codification aux origines les plus anciennes(V. les graphis antiques en annexe) ,où le corps est engagé, jusqu'à y être représenté comme tracé de base, comme « clé ». La lettre, effet de discours, désigne dès l'origine la marque de reconnaissance gravée sur des objets d'échange, la marque de fabrique : « Cela veut dire que c'est du marché » précise Lacan[2] et donc que le marché est effet de discours, dans une possible réciprocité, dans l'échange codifié.

L'effet du discours, dans cet échange, fonctionne comme un lien, sur le modèle de S/s sans lequel on ne pourrait pas voir que « du signifiant s'infiltre dans le signifié », que quelque chose se transfuse de l'un à l'autre. Pourtant, ce que l'on entend, c'est le signifiant. Le signifié, lui, ne s'entend pas, bien qu'effet de signifiant.

Il est utile de considérer les choses dans leur évolution. Lacan nous invite à les prendre « au niveau de l'histoire de chaque langue[2].» Si n'importe quel effet de discours est fait de la lettre, la lettre, elle, sort des différents discours, de la multitude des langues. Aussi bien, les lettres sorties du discours analytique ont-elles une valeur différente que celles de la théorie des ensembles. S/s désigne la place du signifiant

[1] Colette SOLER, L'aventure littéraire ou la psychose inspirée, op. cit. p. 98.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 36-37.

dans les différents discours, dont l'effet est la place du signifié. Joyce, s'il se lit, ne peut être lu que d'une infinité de manières. Nous avons vu qu'écrire était pour lui une manière d'entrer dans le lien social, c'est une fonction singularisée.

Si la fonction du dire est de se faire entendre, qu'en est-il alors de la fonction de l'écrit, si elle est ni de se faire comprendre, ni de se faire lire ? Pouvons- nous préciser ce qu'il en est dans la civilisation chinoise , d'une probable fonction sinon de transmission, au moins d'une pérennisation, inscription dans un continuum, peut-être jusqu'à l'immortalité ?

§ I – Les caractères de la lettre chinoise.

La fonction, d'après le Larousse 2003, est « le rôle, l'utilité d'un élément dans un ensemble. » C'est la définition élémentaire .

De la parole à l'écriture, il est possible de saisir plusieurs modes de déclinaison , sur le plan de la forme, du contenu et du résultat.

Imaginons le tableau suivant :

FORME CONTENU RESULTAT FONCTION

De même que : dans l'ensemble du langage

du signe

s'élaborent ------le signifiant-------le signifié----------le signifier------le sens ou le non-sens ou la signification (dans le mode de relation à l'autre)

du « dire »--------l'énonciation--------l'énoncé----------l'énoncer-------être entendu ? présence de l'autre

(v. L'étourdit)

de la marque-----l'écriture----------l'écrit----------l'écrire----------laisser trace ? être lu ? écrire pour soi

Y 'a-t-il un terme, dans cette répertoriation, dont on puisse assurer que la fonction est de transmettre ? Est-ce que transmettre est forcément faire passer à d'autres un

message ? Par l'illustration du tableau ci-dessus, l'on peut envisager que la ligne du « signe » et la ligne du « dire » s'adressent à l'Autre, le signe évoluant vers la fonction de signification, le dire exigeant la présence de l'Autre, réelle ou virtuelle. Cependant et paradoxalement, le seul support tangible de la transmission ,visible, n'a pas forcément pour fonction la transmission, nous l'avons abordé dans l'exemple de Joyce. Si, pour reprendre l'allégation de « L'étourdit »[1], « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », alors nous pouvons imaginer une sorte de prolongement : qu'on écrive ne reste pas oublié, au risque de ne pas être entendu , et qu'on signifie s'efface comme s'efface le signe d'un passage, la trace sur le sable. Le signifié, sous la barre au-dessous du signifiant, est l'effet du signifiant qui s'évanouit aussitôt dit. Or ce qu'il y a de particulier dans la lettre chinoise, c'est qu'elle articule entre elles chacune des fonctions proposées dans le tableau ci-dessus: signification, être entendu (suggestion du son,car les sons de cette langue tonale importent dans la signification), et laisser une trace comme la marque de reconnaissance des objets d'échange. Comme si l'écrit oeuvrait à la cohésion du lien social, dans la civilisation chinoise. Lacan a développés quelques implications des particularités de cette langue, qui amènent à approfondir la question de la jouissance et de la vérité.

L'écrit est l'effet du discours, sur le mode du discours scientifique, et permet une lecture « de ce qu'on entend du signifiant »[2]. C'est bien « de la parole que se fraie la voie vers l'écrit »[2]. Ce qui caractérise l'écrit en tant qu'effet de discours, c'est « qu'il fixe les conditions de la jouissance »[3] : manière dont la lettre est sortie du discours, particularités langagières des civilisations.

En ce qui concerne l'écriture chinoise, c'est l'usage des caractères qui vient marquer la différence entre notre lettre et la lettre chinoise[4]. Que la sagesse chinoise se soutienne d'une variante du discours du maître nous donne-t-il une précision sur la réflexion de Lacan dans *Télévision*, point de départ de ce mémoire ? Posons la question autrement : qu'est-ce que l'usage des caractères permet à la sagesse taoïste au regard de la vérité ? Lacan propose une réponse dans ce beau paragraphe[5]:

---

[1] LACAN – Autres Ecrits, éd. du Seuil, avril 2001, p. 449.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 34 et suiv.
[3] LACAN – *Séminaire XX* op. cit., ch. Ronds de ficelle, p. 118.
[4] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 37.
[5] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 98.

«Pour minoriser la vérité comme elle le mérite, il faut être entré dans le discours analytique. Ce que le discours analytique déloge met la vérité à sa place, mais ne l'ébranle pas. Elle est réduite, mais indispensable. D'où sa consolidation, contre quoi rien ne prévaudra – sauf ce qui subsiste encore des sagesses, mais qui ne s'y sont pas affrontées, le taoïsme par exemple…pour qui l'affaire n'est pas de vérité mais de voie, comme le nom tao l'indique, de voie, et parvenir à prolonger quelque chose qui y ressemble. » La voie, en place de vérité, viendrait à prolonger quelque chose…

L'idée de quelque chose qui ressemble à la vérité suggère autre chose qui vient suppléer à la vérité, comme semblant, ou plutôt comme tenant lieu. Pour les sagesses, la solution est celle d'un détour, de ne pas affronter la vérité. La voie suppose un aménagement des modes d'accès à un idéal. Dans le champ de la jouissance où s'inscrit tout d'abord la pensée – la pensée vise à s'y satisfaire – le corps se fait support et médiateur.

§ 2 – Ecriture et représentation du corps.

Colette Soler[1] rappelle « que la psychanalyse est une pratique au centre de laquelle se trouve la question du corps » et que « Lacan affirme que le symptôme est un événement de corps ».Il est remarquable que bien des pratiques corporelles chinoises, arts de la santé et arts martiaux, sont issues de la philosophie taoiste, de même que les arts graphiques et picturaux. Ceux-ci procèdent d'une gestuelle engendrée par le **chi** (ou **qi**) ,le souffle vital. A travers l'ensemble de ces disciplines, il s'agit d'aspirer à l'excellence pour devenir un être accompli.

Les Arts corporels chinois, également qualifiés d'arts internes ou arts énergétiques sont empreints d'une représentation cosmogonique de l'Univers. Macrocosme et microcosme décrivent des systèmes qui oeuvrent à l'harmonie des relations entre les êtres et les choses, où le vivant résulte d'une mise en mouvement à partir de la vacuité. L'une des illustrations de ce système est la représentation de l'intérieur du corps humain, qui n'a rien à voir avec sa description anatomique, que, pourtant, les chinois connaissaient déjà fort bien, en des temps immémoriaux. D'après ces représentations, les divers organes prennent l'allure de paysages aux noms métaphoriques où prévalent

[1] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit., p. 3.

les lignes de circulation du chi. Pour reprendre l'expression de François Jullien[2], le « détour », ainsi que sa lecture des modes de relation dans la société chinoise, il est plausible que la valeur de la métaphore s'inscrive dans ces voies de contournement où la parole incite à l'équivoque poétique, où la parole ne tranche pas.

Dans l'esprit des Arts, des Excellences, il importe de respecter l'harmonie des éléments, de ne pas perturber leur mouvement , au mieux, de l'utiliser. L'on ne saurait interrompre le cours de l'eau. Le caractère qui signifie le « décret du ciel »contient sa part d'équivoque, d'incertitude : il engage l'être humain à suivre la voie,sur le modèle d'une harmonie extérieure, devenant avec Confucius un ensemble de principes moraux et humanitaires. Cette notion présuppose que la « nature » de l'être humain se conforme au « décret du ciel ». Et pourtant, que l'être humain respecte ou non la voie,c'est toujours le «décret du ciel », telle une destinée. L'équivoque vient de ce que « le décret du ciel », pas plus que le Tao, ne se définit. Il contient à la fois la négation et l'affirmation, le vide et le plein, l'être et le non-être. La conséquence en est que la responsabilité du sujet, et sa vérité, sont évacuées, comme susceptibles de perturber le cours harmonieux des choses. Lorsqu'un symptôme se manifeste chez un individu, une causalité extérieure lui est attribuée, un facteur propre à rompre l'harmonie naturelle. Il s'agit d'une transposition d'un système universel (macrocosme) à un système individuel (microcosme). Cette représentation, dont, si l'on peut dire, le seul point de départ est le néant, ouvre sur la possibilité d'admettre l'indicible de la vérité par le « consentement à la négation [1]», au non-explicable, si ce n'est que l'explication ne peut venir que de l'observation de l'univers, de la nature, puis de l'observation –au sens figuré- des préceptes et des rites du confucianisme. Le microcosme représente le retour ,dans le corps, du modèle macrocosmique.

Conclusion : d'une triade.

Alors, comment se pose la question de la vérité et de la jouissance, dans cette conception de sagesse ? Nous tenterons de mieux approcher la notion de vérité grâce aux cours de Colette Soler[2] et nous porterons toute notre attention sur la triade vérité – corps – jouissance, dans l'originalité de l'écriture chinoise et dans ce qu'elle reflète et soutient du lien social au cœur de cette culture.

---

[2] François JULLIEN, Le Détour et l'Accès, op. cit.
[1] Expression empruntée à Monsieur Michel Lapeyre.
[2] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit.

Chapitre 2.

Pour un « jouir utile ».Rencontre de la spiritualité et d'un certain pragmatisme.

Introduction. Discours d'avant le discours.

Colette Soler, dans le prolongement de l'affirmation de Lacan, « Hors ce qui sert, il y a le jouir[1] » amène une distinction entre le jouir inutile, jouissance du symptôme, jouissance « qui ne sert à rien », et le jouir utile, qui conditionne la domestication du corps « pour faire retour dans le corps désert de jouissance ». Colette Soler reprend l'idée que « le jouir pulsionnel peut servir »[2], le formule autrement – « l'utile n'est pas sans du jouir qui le soutient » et argumente son propos par le fait que « la jouissance pulsionnelle périphérique est la condition de la domestication du corps ». Cette distinction nous livre des éléments très précieux sur un point nodal de notre recherche : l'intensité et l'insistance avec lesquelles l'écriture chinoise donne un corps à la sagesse taoiste, ce qui en dit long sur le style de liens sociaux qu'elle a pérennisé. Marquée de l'empreinte des sagesses, que nous dévoile l'écriture chinoise de son univers langagier, de son macrocosme de signifiants, et des modalités d'une jouissance qui, de frayer la voie, sert à quelque chose, fait œuvre utile ? Pour progresser dans cette interrogation, il est indispensable d'en reprendre le déroulement par le bout de la vérité.

§ 1 – La cause, l'effet, l'entéléchie.

Qu'est-ce que la vérité ? A impossible question, impossible réponse, sinon approximative. Lacan s'appuie sur l'assertion kantienne : « Toute la vérité, c'est ce qui ne peut pas se dire »[3]. C'est pour en déduire le « mi-dire »[3], la moitié qui pourra être dite.

Par la voie de la sagesse, la vérité n'est pas affrontée, elle est contournée, parce que cette stratégie est conséquence ontologique des signifiants faisant référence à une

---

[1] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit., p. 127.
[2] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit., p. 126 et 127 : la référence donnée par Colette SOLER concernant LACAN, est l'Introduction à l'édition allemande des Ecrits, p. 14.
[3] LACAN – Séminaire XX op. cit. p. 85.

réalité antérieure à l'existence humaine. Comment définir et situer cette réalité qui n'existe pas ?

Omettre de garder à l'esprit la question de la cause et de l'effet serait courir le risque de lire le monde à l'envers, en croyant le lire à l'endroit. Que « l'entéléchie de ce corps, (activée par une [1]) se supporte de cette substance qu'Aristote appelle l'âme se réfère à un savoir prédiscursif fondé sur la croyance ». Lacan explicite et précise la tendance : « L'analyse prête ici à cette confusion de nous restituer la cause finale, de nous faire dire que, pour tout ce qui concerne au moins l'être parlant, la réalité est comme ça, fantasmatique[1] . » Pour Lacan, il n'y a pas de réalité prédiscursive, puisque la cause est l'effet du langage.

La cause finale se supporte de l'âme, satisfait l'âme. Mais pour le discours analytique, il ne s'agit pas de la même réalité. La réalité fait du langage le lieu de production de la cause, et du fantasme l'effet, car « d'habiter le signifiant, il résulte qu'il en est sujet, cet animal qui, dans le discours analytique, se trouve parlant[2]. » La réalité prédiscursive est donc le fruit d'une représentation, à partir d'un savoir fantasmé comme prédiscursif, pré-discours d'une causalité soutenue d'une finalité. La logique prédiscursive impose à l'être un mouvement porté par l'entéléchie. La théorie aristotélicienne se fonde sur unr hiérarchisation de l'univers, sur le postulat d'une origine et d'une fin. La pensée de l'Islam et celle du Monde chrétien ont été très influencées par cette conception. L'âme et la perspective d'une entéléchie sont étrangères à la civilisation chinoise où la négation et la notion du vide évoquent une sorte de dilution des « souffles vitaux » dans le temps et dans l'espace, dans un fantasme d'immortalité. C'est en ceci que Lacan affirme que la psychanalyse n'est pas une cosmologie, et c'est en ceci que le taoisme déploie dans toute sa profondeur et sa poésie le fantasme cosmologique du comment jouir utile, c'est à dire comment cette part inimaginable du vide et de la négation fait retour dans le corps. La dimension concrète de cette sagesse emprunte forcément la voie du corps et de l'écrit.

Reprenons en substance :

*premièrement nous avons mentionné les liens étroits entre d'une part la spiritualité taoiste et les pratiques corporelles - également très présentes dans la

[1] energeia, LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 81.
[2] LACAN – *Séminaire XX* op. cit. p. 81.

philosophie confucianiste - et d'autre part l'idéal humaniste du confucianisme, le pragmatisme des « recettes de bien public » ;

*deuxièmement nous avons exploré dans la première partie de cette recherche comment Lacan a mis en évidence l'usage du caractère **che** démonstratif et sujet dans la grammaire chinoise, qui introduit dans l'expression jou che ti la fonction du verbe être en même temps que l'idée du corps, si bien que l'expression peut se traduire par « comme est le corps ». L'expression à elle seule contient l'idée d'identification (comme), d'incorporation (le corps), et de singularité (**che**, « ce », et pas les autres).

Par ailleurs, Lacan a mis en exergue deux caractères, tirés du *Mencius*, qui pourraient signifier l'essentiel de la pensée chinoise, les caractères **hsing** et **ming**, la nature et le décret du ciel, dont l'écriture et la traduction corroborent le discours d'une logique céleste propre à orienter le flux des êtres et des choses, mais n'excluent pas les paradoxes qu'implique la négation, dans une formule comme « wu wei », non-agir, qui n'induit pas la passivité, mais le mouvement créateur. Le mouvement à partir du vide, est recréé dans tout être, retour du vivant dans le corps, face à l'inqualifiable néant.L'idée de « domestication de la jouissance », avancée par Colette Soler, nous paraît appropriée aux aspirations de la sagesse taoiste, manifestation du mouvement comme effet du discours du vide, c'est ce qu'illustre l'exemple suivant.

§ 2 - La fresque de Mawangdui.

Dans la tradition chinoise, le taoisme est à l'origine de pratiques corporelles qui, érigées en discipline, contribuent à l'élévation spirituelle en guidant l'être humain sur la voie de la sagesse par la voie de la santé et de la longévité. Dans la conception chinoise du microcosme et du macrocosme, la négation –le non-être, le non-agir- signifie bien plus la complémentarité que l'opposition, et ouvre sur l'univers de toutes les opportunités. Le Tao tö king (poème LXXVIII) livre quelques clés métaphoriques de ce paradoxe, dont l'infini déroulé rappelle l'unique face de la bande de Moebius :

« Rien n'est plus souple et plus faible que l'eau,
mais pour enlever le dur et le fort,rien ne la surpasse
Et rien ne saurait la remplacer.
La faiblesse a raison de la force ;
La souplesse a raison de la dureté. »

Le poème se conclut ainsi : « Les paroles de Vérité semblent paradoxales. »

Et dans le poème XXXVIII :

« L'intelligence prévoyante est la fleur du Tao,

mais aussi le commencement de la bêtise. »

. La sagesse du paradoxe est aussi fondatrice des styles d'arts corporels, et des nombreuses techniques martiales ou de santé. La première attitude préconisée est celle du relâchement et de la souplesse, attitude yin, réceptive, « vide » susceptible d'engendrer le mouvement spiralé de la vie. Le vivant, comme nous l'avons déjà mentionné, participe d'une véritable économie naturelle, par le mouvement du **chi**, souffle primordial. Ainsi, ménager le vivant, jouir du mouvement de la vie – appelé « circulation du chi » - régénérer l'énergie affaiblie, sont les principes de la longévité, qui, suivant les courants, les diverses écoles taoistes (v. doc. annexe) et les interprétations variées du *Tao Tö King*, conduisent à l'immortalité mythique[1], métaphorique, ou symbolique.

Une multitude d'ouvrages anciens et modernes sont consacrés aux méthodes de longévité, au carrefour de la médecine traditionnelle, de la gymnastique et des Arts martiaux.Le docteur Yang Jwing Ming commente le Yi Ching (ou Yi King), Livre des Mutations daté de 2400 av. J. C., où à partir des Huits Trigrammes[2] sest décrite la circulation du chi à travers le corps. Il affirme que dans le Tao Tö King, et en particulier dans le poème X, « différentes techniques de respiration permettent d'augmenter le flux de vie ».Il y a effectivement un vers dans ce poème, dont la signification reste ouverte, et que l'on pourrait interprèter comme l'une des visées spirituelles de la pratique du Dao Yin Fa, ensemble d'exercices taoistes fort anciens préludant à l'avènement de ce que nous connaissons mieux actuellement sous la dénomination de Qi Gong. Il s'agit de ces deux vers :

« Ton âme peut-elle embrasser l'unité sans jamais s'en détacher ? » (référence possible à la posture dite « de l'arbre », qui permet d'accéder à une certaine forme de méditation).

« Peux-tu concentrer ton souffle pour atteindre à la souplesse du nouveau-né ? » (référence à une pratique respiratoire dite « respiration embryonnaire »).

---

[1] Catherine DESPEUX, Immortelles de la Chine Ancienne, Taoisme et Alchimie féminine, éd. Paradis, 1990.

[2] Yang JWING MING, Chi Kung, Pratique Martiale et Santé, éd. Budastore, 1985, p. 15-16.

Le vocabulaire relatif à ces exercices décrit tout un processus alchimique de « transformation et de maîtrise des souffles [1]», afin de favoriser la circulation de l'énergie dans le corps et de se prémunir de ce que la médecine traditionnelle chinoise appelle « les énergies perverses ».

Il est tout à fait remarquable que ces pratiques reposent sur des codifications écrites absolument indissociables des textes philosophiques, et souvent figurées par des schémas et des diagrammes. Au point que la preuve codifiée la plus ancienne de l'existence de ces pratiques a été découverte dans une tombe, à Mawangdui, localité située près de la ville de Chang Sha, au sud du Yang Tsé, dans la province du Hunan[2], lors de fouilles effectuées en 1976. Il s'agit d'un rouleau de soie datant de 200 ans av. J.C.,qui représente les divers mouvements et postures d'une gymnastique apparentée au Dao Yin Fa, et qui comporte la mention des affections que ces postures sont censées traiter. La tombe, qu'on attribua tout d'abord à un Roi Chevalier, s'avéra celle d'une Princesse.

La succession des figurines représentées en plein mouvement sur ce rouleau de soie n'est pas sans évoquer les tracés les plus antiques de l'écriture chinoise, personnages stylisés, en pleine action, à l'origine des caractères chinois.

Cette affirmation d'une présence incarnée vient signifier que l'être qui agit sous le décret du ciel, c'est le verbe être associé à la notion pragmatique et téléologique de l'agir. Que le corps soit le support du langage, c'est aussi, à ce titre, le support de l'écrit, propre à immortaliser comment il convient d'être sous le décret du Ciel.

§ 3 – Préserver la santé, renouveler l'énergie vitale : « retenir son foutre ».

Les sages taoistes, comme les sages confucianistes, étaient certainement d'assidus pratiquants des disciplines psycho-corporelles, essentiellement basées sur des techniques respiratoires, et l'approfondissement des sensations proprioceptives. Colette Soler[3] mentionne les techniques orientales qui ramènent « la sensorialité dans le corps », et « apprennent à percevoir ses organes internes, voire à les maîtriser. » C'est le cas des Arts Corporels Chinois, véritables techniques de la jouissance utile, à l'œuvre pour un en-plus, de la santé du corps et de l'esprit, quelque chose qui a rapport

[1] Yang JWING MING, Chi Kung, Pratique Martiale et Santé, p. 15-16.
[2] Georges CHARLES, Traité d'énergie vitale. Qigong et Taoisme, éd. Encre, 1990, p. 15.

avec l'immortalité. Est-ce en contradiction avec cette formule reprise par Colette Soler : « La santé, c'est le silence des organes[1]» ? Silence d'un désert, d'un vide de jouissance ? Faut-il en déduire que les Arts Corporels Chinois proposent une voie de retour à la jouissance dans le désert de la jouissance, qui viendrait justifier jusque dans l'intérieur du corps le mouvement complémentaire du vide et du plein ?

De nombreux traités commentent les principes régissant le souffle vital, principes qui participent à « l'alchimie intérieure », processus de transformation du souffle, comme l'explique Catherine Despeux dans son ouvrage consacré au taoisme et à l'alchimie féminine[2] : « L'alchimie intérieure pratiquée par les taoistes visait à l'obtention de l'immortalité à partir de procédés psycho-physiologiques divers utilisant les ingrédients du corps. »

Georges Charles[3], historien, philosophe et sinologue expert en Arts Corporels Chinois, cite le Yishuo, recueil d'explication sur les Mutations,du philosophe Zhang Zai qui vécut de 102 à 178 av. J. C., et fut le précurseur des néo- confucianisme de la dynastie des Song : « Le **chi** prend son origine dans le vide. Il est pur, un, et sans forme. Sous l'effet de la stimulation, il donne naissance au **Yin**-**Yang** et, ce faisant, se condense en figures visibles. Lorsque cette créature atteint et dépasse sa maturité, le **chi** se retire graduellement d'elle et se disperse. » d'après cett représentation, le **chi** circule comme un flux, s'épuise et se régénère.

La rétention spermatique, maîtrise proprioceptive, est à ce titre l'un des techniques les plus élaborées et les plus prisées, en ce sens qu'elle permet de profiter au maximum de l'effet régénérateur des énergies Yin et Yang. C'est l'Art de la chambre à coucher », l'un des secrets de la longévité « puisque l'acte sexuel et ses prémisses, nous dit G. Charles, est la meilleure figuration de l'union des contraires au travers de l'échange des énergies Yin et Yang, de l'énergie vitale (Qi) et du principe essentiel (Jing) ». L'acte sexuel, poétiquement métaphorisé par l'expression « les jeux des nuages et de la pluie » permet, ainsi accompli, la régénération de cette énergie et en évite le gaspillage.

D'où la remarque de Lacan dans *Télévision*, et dans le *Séminaire XX*.

---

[3] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit., p. 33.
[1] Colette SOLER, L'en-corps du sujet, op. cit., p. 32.
[2] Catherine DESPEUX, Immortelles de la Chine Ancienne, p. 9..
[3] Georges CHARLES, article paru dans la revue TaoYin n° 6, janv./fév. 1998, et intitulé : « Les pratiques de longue vie en Chine », p. 44.

§ 4 – Erotisme et esthétique : le Beau, Voie royale de l'immortalité.

Dans ce déploiement d'Arts Psycho-Corporels, l'érotisme lui-même compose un art de vivre, dont les méthodes se transmettent par des écrits poétiques. Dans la présentation d'un album réunissant images et poèmes sur l'érotisme chinois[1], Marc de Smedt explique : « Les taoistes se rendirent rapidement compte que les techniques de rétention du sperme étaient d'une efficacité sans pareille…l'homme prenait alors le yin de la femme et celle-ci profitait de la pure essence yang de son partenaire. » De nombreux ouvrages anciens traitent de l'initiation à la sexualité, certains remontent au VI ème siècle, ainsi, le Yu Fang Mi Ju (Les secrets de la chambre de jade), le Dong Xuan Zi (Le fils du mystère de la grotte), ou le Sou Nu King (qui raconte l'initiation d'un jeune empereur par des jeunes filles expertes).

Voici quelques recommandations de l'écrivain Tao Lo Fu[2] : « L'homme doit garder sa semence et éviter d'éjaculer. Ainsi absorbe-t-il les énergies de la Porte Précieuse de la femme tout en buvant sa salive. Cette pratique spéciale est créatrice de bonne santé et de longue vie . »

Et quelques conseils de Sun Sû Mo, autre écrivain taoiste : « Si vous pouvez faire l'amour un centaine de fois sans émission, vous pourrez vivre une longue vie. »

Le langage métaphorique de l'érotisme chinois relève de l'Art poétique, peaufine suggestivement l'esthétique des signifiants ainsi que l'énoncé des recommandations. Bien qu'il faille se contenter de traductions en français, nous en avons malgré tout un aperçu : ainsi, précise Marc de Smedt, « le but ultime de l'union » est-il « la perle de feu » représent ée à côté du Dragon dans tout l'Art chinois ; ce gemme mystérieux est le symbole parfait de l'énergie Yin Yang devenue une, pure énergie vitale, condensé d'énergie primordiale. Et peut-être alors les parties secrêtes de l'être s'ouvrent, et il peut « contempler son visage tel qu'il était avant la naissance »,

[1] L'érotisme chinois, aux éd. Solar, 1984, présentation par Marc de SMEDT, p. 5.
[2] idem p. 24.

c'est à dire revenir à sa racine originelle, « se fondre dans la vallée du monde », dans le vide fécond de l 'énergie pure, le Qi ». Et M. de Smedt relie cette conclusion au poème XI du *Tao Tö King*[1], car, dit-il : « On façonne l'argile pour en faire des vases mais c'est du vide interne que dépend leur usage. »

Nous lisons dans le *Séminaire VIII*, *Le Transfert*[2] quelque chose qui à ce niveau, nous achemine au point de jonction du Beau et des modalités de la jouissance : « Le Beau est le mode d'une sorte d'accouchement, non pas sans douleur, mais avec la moindre douleur possible, de la pénible menée de tout ce qui est mortel vers ce à quoi il aspire, c'est à dire l'immortalité. » Nous reconnaissons ici l'économie d'une part de perte, comme principe des techniques de maîtrise proprioceptive, abondamment pérennisée par la poésie des Traités.

Conclusion : la calligraphie, signature de l'immortalité.

Le Vide est au cœur de la pensée taoiste. Le Beau est aspiration à l'immortalité. La notion de Vide a probablement été déterminante dans la constitution et la transmission du savoir véhiculé par la sagesse chinoise, taoiste ou confucianite . Nous constatons, à travers les modalités de la jouissance sexuelle, la présence d'un dénominateur commun à l'ensemble des pratiques artistiques, le Vide, le Néant, le Vide comme générateur du mouvement , et dont l'écriture, à partir du trait unaire, est la forme la plus subtile, la plus élaborée, de la « jouissance utile ». François Cheng signifie clairement la valeur essentielle de la calligraphie dans la civilisation chinoise[3]: « Ce n'est pas un hasard si, en Chine, la calligraphie qui exalte la beauté visuelle des idéogrammes est devenue un art majeur. En pratiquant cet art, tout chinois retrouve le rythme de son être profond et entre en communion avec les éléments. »

Engendrée dans le mouvement du Qi, l'écriture chinoise engage le corporel dans son œuvre de création.

---

[1] Liou Kia Hway, Lao Tseu Tao Tö King, op. cit. p. 44.
[2] LACAN – *Séminaire VIII*, Le Transfert Ch. IX « Sortie de l'Ultramonde », p. 155.
[3] François CHENG, *L'Ecriture Poétique Chinoise*, éd. Du Seuil, 1996, p. 16.

Chapitre 3.
La chair de l'écriture.

Introduction : Le souffle et le rythme.

Plus que tout autre, la civilisation chinoise élève jusqu'à l'Art toute manifestation du mouvement, engendré par le Qi, de transformation et de création.L'écriture poétique chinoise nous en montre plusieurs facettes : l'exaltation de la beauté visuelle corrélée à l'art pictural, les poèmes accompagnant souvent une œuvre picturale, la présence corporelle du calligraphe à travers la gestuelle et la rythmique, et enfin le signifié du texte. François Cheng en parle comme d'un accomplissement[1] : « En réalisant l'unité de chaque caractère, et l'équilibre entre les caractères, le calligraphe, tout en exprimant les choses, atteint sa propre unité. » Mais si le tracé reflète au plus haut point l'incorporation des subtilités techniques par l'artiste,c'est la valeur des mots qui prennent forme au gré de la chorégraphie des traits, qui fait naître le signifié au cœur du texte.

§ 1 – La duplicité des signifiants.

Comment Lacan rapproche t-il, dans le *Séminaire XXIV*, la psychanalyse et la poésie ? c'est autour de la question de l'interprétation qu'il touche le signifié comme point sensible du signifiant. Déjà il annonce la couleur au début de la leçon IX : « la psychanalyse est une escroquerie, dit-il, mais pas n'importe laquelle. C'est une escroquerie qui tombe juste par rapport à ce qu 'est le signifiant[2]. » Il rappelle alors la duplicité du signifiant et ajoute plus loin[2] : « La psychanalyse n'est pas, je dirai plus une escroquerie que la poésie elle-même, et la poésie se fonde précisément sur cette ambiguïté dont je parle et que je qualifie de sens double. » Le discours poétique opère dans un espace « imaginairement symbolique[2] » dont Lacan déduit : « La poésie me paraît quand même relever de la relation du signifiant et du signifié. »D'après Lacan,

[1] François CHENG, L'Ecriture Poétique Chinoise, op. cit. p. 16.
[2] LACAN – *Séminaire XXIV*, « l'insu que sait de l'une s'aile à mourre », p. 106 et 107.

l'« imaginairement symbolique », s'appelle la vérité et concerne le rapport sexuel en tant qu'il n'y en a pas, « au sens où il y aurait quelque chose qui ferait qu'un homme reconnaitrait forcément une femme », ou LA femme. Il faut croire que quelque chose de la vérité tient à la duplicité du signifiant, dont jouent aussi bien le poète que le psychanalyste. Cependant, dans cette escroquerie bienvenue au champ du signifiant, ce qui distingue le poète du psychanalyste, c'est que la poésie, comme tout art, aspire au Beau, alors que ce que le psychanalyste énonce, « parce que c'est la loi du discours tient à ceci : « Ce que toujours nous énonçons comme système d'opposition,dit Lacan, c'est cela-même qu'il nous faudrait surmonter, et la première chose serait d'éteindre le Beau. Nous n'avons rien à dire de beau. »

N'y aurait-il pas d'Art psychanalytique ? Pourtant il y a bien quelque chose de l'Art poétique qui s'insinue dans la technique psychanalytique. C'est pourquoi Lacan invite ses auditeurs du *Séminaire XXIV* à s'intéresser « plus spécialement à l'écriture poétique chinoise », et il cite alors l'œuvre de François Cheng : « Et ce qu'il dit, j'aimerais bien que vous en preniez de la graine, si vous êtes psychanalystes… » Cela tient à la nature-même de l'écriture ; car il y a d'une part le fait que « les poètes chinois ne peuvent faire autrement que d'écrire » et d'autre part, que l'écriture est inconcevable sans l'énonciation , sans la modulation. Ces poèmes se chantent, suivant la spécificité tonale de la langue chinoise, et François Cheng l'énonce devant Lacan. Cette particularité donne donc beaucoup plus de valeur à l'énonciation, le modulé du son, ce qui s'entend.

Aussi Lacan en conclut-il que « la métaphore et la métonymie n'ont de portée pour l'interprétation qu'en tant qu'elles sont capables de faire fonction d'autre chose. Et cette autre chose dont elles font fonction, c'est bien ce par quoi s'unissent, étroitement, le son et le sens. » A ce titre, l'essence-même de l'écriture poétique chinoise s'extrait de la notion de vide, comme François Cheng l'analyse magistralement dans son ouvrage, *L'écriture poétique chinoise*. Par ailleurs, Lacan répond aussitôt à l'étonnante question qu'il se pose à lui-même : « Comment le poète peut-il réaliser ce tour de force de faire qu'un sens soit absent : en le remplaçant par la signification. Ainsi le désir a un sens, mais pas l'amour, qui n'est qu'une signification. » Lacan parle alors de la poésie de Dante mais c'est aussi remarquable dans la duplicité des signifiants qui revêtent à travers l'écriture poétique chinoise une signification qui se joue des formes, de la morphologie du texte, et se présente bien plus énigmatique et bien plus ouverte, offerte, aux jeux du langage et au trouble de la pensée.

§ 2 – Omniprésence du Vide.

François Cheng montre bien la primauté de la pensée du Vide comme fondatrice non seulement de la pensée esthétique, mais aussi de la perception de l'Univers dans la civilisation chinoise. Dans le chapitre intitulé « L'art pictural chinois à partir de la notion du Vide[1] » il aborde tous les aspects terminologiques du vide qui participent autant du « nouménal que du phénoménal ». A partir de l'acception spirituelle de cette notion, « le rôle joué par le Vide dans le domaine matériel[2] » est essentiel, et se traduit dans les œuvres taoistes en des représentations concrètes, comme l'image de la vallée, qui est « creuse,et, dirait-on, vide , pourtant elle fait pousser et nourrit toutes choses ; et portant toutes choses en son sein, elle les contient sans jamais déborder et tarir. » Dans cette représentation, il y a non seulement l'idée du vide, mais aussi l'idée d'une forme, matérialisée par la forme de la vallée comme bordure, ce qui résoud en partie le paradoxe du vide. Vu de ses bordures, le creux de la vallée est un vide fertile. Le vide n'est pas rien . Selon la pensée chinoise, insiste F. Cheng, et surtout celle des taoistes, « l'homme est un être non seulement de chair et de sang, mais aussi de souffles et d'esprits ; en outre il possède le Vide[3]. » C'est aussi dire qu'à l'image macrocosmique de l'univers, l'homme est à lui seul un microcosme. F. Cheng reprend le chapitre XLII du *Tao tö king* ,précédemment cité dans notre partie consacrée à Lao Tseu , afin d'insister sur les qatres derniers vers :« Le Tao d'origine engendre l'Un …

…Le Trois produit les dix mille êtres
Les dix mille êtres s'adossent au Yin
Et embrassent le Yang
L'harmonie nait au souffle du Vide médian. »

Nous voyons que le poème taoiste distingue trois étapes qui dans leur succession engendrent le mouvement de la vie à partir du vide. Le Trois prend place entre le Deux et les Dix mille êtres. Le symbole du Taiji quan (connu aussi sous la transcription de Tai chi chuan) donne une image de ce paradoxe, d' « un système binaire qui serait ternaire ; et d'un système ternaire qui serait unitaire (Tao) : 2=3, 3=1. » précise François Cheng[4].

---

[1] François CHENG, Vide et Plein, le langage pictural chinois, éd. Du Seuil, mai 1991, paru en 1979, p. 43 et suiv.
[2] François CHENG, Vide et Plein, op. cit. p. 56-57.
[3] Idem p.62.
[4] Idem p. 60.

Dans ce mouvement spiralé, figure « le point nodal tissé du virtuel et du devenir, où se rencontrent le manque et la plénitude, le même et l'autre. » Lorsque l'homme « possède » le vide,lorsqu'il consent à ce virtuel, il adopte la même disposition, la même disponibilité dans son rapport au temps et à l'espace. F. Cheng cite le chapitre XXX de Lao tseu : « Sur- développer, c'est hâter la vieillesse ; c'est quitter la Voie. Et quitter la Voie, c'est bientôt périr. » Si ce dire constituait une sorte de formulation de la Vérité, la Vérité énoncerait ce vers quoi il est inutile d'aller à contre- courant. Mais cette formulation n'énonce pas tout à fait cela ,elle –même est prise dans le flux de ce mouvement universel, telle une non-vérité. C'est une alternative, basée sur une dynamique antagoniste, qui appréhende la réalisation de l'être humain plus dans la perspective de la voie,que dans la perspective de sa singularité, de son individualité.

C'est en ces termes que se pose la question de la vérité du sujet, éludée,pas élucidée, par l'alternative de la voie ; vérité dont Lacan dit qu'il faut la minoriser comme elle le mérite. C'est peut-être aussi ce qui lui fait dire que les sagesses, comme la sagesse taoiste, n'affrontent pas la vérité. La voie constitue un autre recours qui n'est pas un système d'explication de l'existence, mais plutôt un système de représentation de l'indicible et de l'irreprésentable, afin d'y consentir. L'une des solutions de la pensée chinoise, dans les nombreux paradoxes engendrés au cœur du vide, nous apparait dans la richesse métaphorique de la langue chinoise, dans les multiples facettes de son écriture et la construction complexe des caractères chinois ainsi que dans l'usage de l'èquivoque qui nourrit toutes les formes d'Art à partir du vide et du plein. Les œuvres poétiques nous montrent comment, d'une tradition prégnante et ancestrale, s'opère le passage à la création artistique.

§ 3 – Les pouvoirs de la poésie.

L'Ecriture Poétique Chinoise a été édité en 1977, antérieurement à *Vide et Plein* et François Cheng y dévoile la fonction du vide dans la créativité calligraphique et picturale. Outre tout ce que l'on peut retenir de la construction polymorphe des poèmes, et de leur insertion dans les œuvres picturales, deux traits attirent, inévitablement, notre attention,

concernant « l'aspect imagé sans cesse mis en valeur et imaginé des caractères » :c'est « leur pouvoir évocateur[1] et, sommes-nous tentés d'ajouter, leur pouvoir provocateur.

Nous avons dans ce glissement quelque chose qui tout en puisant à la source de la spiritualité et de la sagesse chinoise s'anime par la maîtrise du tracé du signifiant jusqu'à nous donner sensuellement à voir une sorte d'épanouissement charnel : voici ce que nous raconte François Cheng à propos de Wang Weï[1], adepte de la spiritualité Chan (à l'origine du Zen japonais) qui vécut sous la dynastie des Tang : dans un quatrain intitulé « Le talus aux Hibiscus[2] » le poète décrit un magnolia sur le point de fleurir. Il « cherche à suggérer que, à force de contempler l'arbre, il finit par faire corps avec lui et qu'il vit de « l'intérieur » de l'arbre l'expérience de l'éclosion . »

Wang Weï aligne alors cinq caractères :

Le commentaire de François Cheng explique comment le poète est passé, avec le support de l'écriture, d'une construction visuelle à une élaboration spirituelle : « Par une économie, de moyens , sans avoir recours au commentaire extérieur, le poète fait revivre sous nos yeux une expérience mystique, dans ses étapes successives. »Par l'évocation d'une transformation substancielle, l'Etre aspire au Beau.

Sur le versant du pouvoir provocateur, il y a quelque chose de l'engagement politique du poète. Cela peut paraître étonnant dans l'Ancienne Chine, dont les occidentaux ne retiennent bien souvent que les estampes surannées. François cheng donne l'exemple de la poésie narrative de Du Fu, également de l'époque Tang, pour qui « certains choix de forme eurent un signification profonde »,et qui excellait autant dans l'écriture poétique de style ancien que de style moderne.

Du Fu appartenait à la génération montante de poètes favorisés par la période florissante de la dynastie Tang[3]. Mais une rébellion virulente « précipita la Chine dans une tragédie effroyable dont les poètes furent témoins et victimes. Du Fu connut tour à tour la souffrance et l'exode et celles d'être prisonnier des rebelles[4]. Ses poèmes « surgis » comme une véritable explosion sont l'expression de la rupture sociale, répercutée dans la rupture des formes, la liberté d'écriture. Le poème de Du Fu s'intitule

---

[1] François CHENG, Vide et Plein, op. cit. p. 17.
[1] Wang Wei, peintre, paysagiste et poète (699 – 759) à l'origine de la peinture lettrée chinoise.
[2] François CHENG, L'écriture Poétique Chinoise, op. cit. p. 17.
[3] Idem p. 82.

« Le recruteur de Shi hao » . Le voici dans son intégralité afin de mieux saisir le cri de révolte et de souffrance du poète, et le réalisme de l'ambiance.

Au-delà des explications très techniques que fournit François Cheng, se profile toute la substance de ces vers, dans un jeu où les sens du poète sont impliqués : le spectateur potentiel , brièvement suggéré par la scène très visuelle du début se présente plutôt comme « témoin auditif ». Dans son analyse, François Cheng observe que le sens profond du poème se révèle autant par sa forme, sa construction, que par l'intensité du contenu,produit par l'effet de style. Bien qu'il s'agisse d'un **Gu ti shi**, poème de style ancien, il « comporte des traces de la poésie de style moderne, **Lü shi**, dont F. Cheng nous dit qu'elle se caractérise « par son absence de contrainte, son allure plus libre et sa

[4] Le poète Du Fu vécut de 712 à 770. La dynastie des Tang a régné sur la Chine de 618 à 907.

dimension parfois plus « épique ». Sur le fond, le poète s'engage dans son écrit au point qu'il devient récit réaliste, scène dont le poète témoigne, jusqu'à s'identifier à ses personnages, et en particulier au personnage de la vieille femme « qui essaie de tenir tête à l'officier recruteur », « tentative de résister à un ordre menaçant. L'on ne saisit qu'à la fin ,au bout du suspense, le sacrifice de la vieille femme, qui a plaidé, rusé , auprès de l'officier pour partir à la place du vieillard, protégeant ainsi toute la famille. La parole de la vieille femme se superpose à tel point à celle du poète, qu'elle finit par s'y confondre. François Cheng remarque que « le suspense du poème est fondé sur cette ambiguïté ». Il complète sa remarque : « Dans l'avant-dernier vers, on se demande au premier abord qui monte sur la route, la vieille femme ou le poète ? Si cette femme s 'est substituée aux autres,s'est en quelque sorte sacrifiée, le poète, lui, se substitue à la vieille femme (qui est partie sans avoir vu son mari) pour dire adieu au vieillard. »

§ 4 – L'expression de la jouissance.

C'est dire que le poète incorpore, à lui tout seul, comme témoin visuel et auditif, l'ensemble des souffrances des personnages. François Cheng note : « Le suspense du poème est d'ailleurs fondé sur cette ambiguïté. » C'est un peu comme si à travers l'écriture, le poète était entré dans son poème, dans le même élan de révolte qui en fait une dénonciation de l'injustice, une provocation politique, sorte de poème engagé.

La version traduite suivant la syntaxe française ne rend pas compte de la traduction brute, directe et dépouillée, qui laisse au gré des vides le potentiel de la création. Il est assez extaordinaire que, dans ce poème en particulier, l'écrit s'entende, puisque le poète s'en fait tout à la fois l'auditeur et la clameur. L'écrit se fait portée musicale de ce « chant ininterrompu[1]» qu'est l'écriture poétique chinoise.

La particularité de cette écriture réside en sa « liberté de combinaison ». François Cheng met en évidence ce rapport contradictoire et dialectique, « entre les sons représentés et la présence physique tendue vers le mouvement gestuel, entre l'exigence de la linéarité et le désir d'une évasion spatiale[2] » et il ajoute : « Toute la poésie des Tang est un chant écrit », ce qui se conçoit de ce que la langue chinoise est tonale et donc que l'énonciation y a une extrême importance pour la signification.

---

[1] François CHENG, L'écriture Poétique Chinoise, op. cit. p. 11.
[2] Idem.

Nous rejoignons- là les remarques de Lacan concernant les particularités de cette écriture[1], et surtout la prédominance tonale. Le son qui associe l'organe de la voix au geste de l'écrit s'efforce de solliciter l'oreille de l'Autre , et de s'y transmettre.

Conclusion. L'écrit comme lien.

Nous observons donc qu'un écrit peut se faire entendre, autant qu'il peut se faire lire et être regardé pour sa composition picturale, comme si cette triple sollicitation donnait une portée supplémentaire à l'oeuvre de transmission. Filiation, génération, transmission, ces trois véhicules du lien social absolument fondamentaux dans la culture chinoise – et en général, asiatique - nous montrent que la conséquence du traitement du langage par la domestication corporelle, c'est l'aspiration à l'immortalité, au Beau. C'est peut-être en cela que « la jouissance des sagesses orientales comme le dit Lacan, laisse froide la nôtre », à emprunter d'autres voies, et pas nécessairement celle de la transmission. C'est un autre rapport au temps.

[1] LACAN – *Séminaire XXIV* op. cit. p. 119.

Chapitre 4.
Actuellement la psychanalyse, en Chine ?

Introduction. Déchirure.

Le roman de Dai Sijie illustre ce curieux événement, quasi anachronique, comme la rencontre de deux mondes pourtant en grand décalage, la survenue d'un paradoxe. Que ce passe-t-il au Pays du Milieu, avec le passage du confucianisme à la révolution maoiste, puis avec cette incompréhensible association du communisme et du capitalisme, et cet élan de retour vers les valeurs confucéennes ?Dans cette traversée, de l'adhésion « naturelle » aux valeurs de la sagesse traditionelle, jusqu'au rejet de ces valeurs comme vestiges décadents de l'Antiquité freinant l'élan vers la modernité communiste, il s'est passé quelque chose d'inédit dans l'histoire de la Chine.

§ 1 – Les variantes du discours du maître.

Avant et après le raz–de-marée révolutionnaire, la référence confucéenne a subsisté et Anne Cheng[1], sinologue et historienne de la pensée chinoise, pose la question : « Comment expliquer que le confucianisme ait perduré aussi longtemps ? » Anne Cheng l'explique par la fonction des rites « lesquels ne sont pas forcément sclérosants » car, si l'humanisme de Confucius, inspiré par la sagesse taoiste, « part à la fois de quelque chose de proprement humain (amour, haine, etc…) » il est impliqué dans un rapport de liens sociaux « qui va les faire jouer au mieux », ces signifiants de l'humain. L'aménagement des rapports, afin de pallier au non-rapport[2], est envisageable à la lumère de la solution sociologique que perçoit Lacan : « Ce rapport, ce non-rapport sexuel, en tant qu'il ne va pas il va quand même – grâce à un certain nombre de conventions, d'interdits, d'inhibitions, qui sont l'effet du langage et ne sont à prendre que de cette étoffe et de ce registre . » En ce qui concerne la société chinoise, l'expression de ces rituels est marquée par l'effet des signifiants **hsing** et **ming**, en référence à un système macrocosmique harmonieux érigé en modèle par les sagesses taoistes et confucianistes.

---

[1] Anne CHENG, article « Le confucianisme est un humanisme » in Libération, jeudi 30 octobre 2003.
[2] Rappel : LACAN – *Séminaire XX*, p. 34.

Anne Cheng conclut son article par ce retour au radical humaniste : « Les rites existent afin que les choses soient vécues en communauté. Ce qui est premier dans la construction de l'homme, c'est le lien. Il est à noter que le caractère **ren** « humain » est composé du radical « homme » et du chiffre « deux », l'homme est toujours face à un autre homme. »

Il y a donc bien là un désir humaniste qui s'est pérennisé et qui resurgit du confucianisme, de maintenir la cohésion de la collectivité, là où l'avènement du maoisme, dans une autre interprétation du collectif, a conduit aux dérives de sa révolution. D'ailleurs, un bout de chemin semble avoir été accompli si l'on en croit un autre article de Libération[1], sur le même thème, article intitulé : « A Pékin, le Parti réhabilite Maître Kong » et sous-titré : « certaines valeurs du confucianisme sont encouragées pour garantir la stabilité sociale». « Ce virage à valeur symbolique remonte à l'automne 1989,quelques mois après la répression du mouvement de la place Tienanmen ,où eut lieu en présence de Jiang Zemin tout juste nommé chef du Parti, une cérémonie commémoratrice des 2450 ans de Confucius. »Dans la même période, le slogan de la Révolution culturelle rejetait d'un même cri Lin Piao et Confucius : « Pi Lin, Pi Kong ! » Nous observons bien que les variantes des discours du maître se côtoient et ne produisent pas les mêmes objets.

Lorsque Lacan parle de l'amour « qui est au cœur du discours philosophique[2] », il positionne le discours philosophique comme une « variante du discours du maître, dans le courant duquel se produit toute dimension de l'être[3]. Le discours philosophique en réfère à une réalité antérieure, alors que cette réalité-là « se fonde et se définit d'un discours . » Bien que discours de maître, il y a quelque chose de fondamentalement différent entre ce qui émane de la pensée de la sagesse et de la pensée maoiste. Le signifiant n'y commande pas la même chose. D'un côté, l'aspiration au lien social se construit sur l'harmonie des rapports, de l'autre sur la dénonciation et la méfiance. A « S_2 » différents, différents « a ».En conséquence, dans l'évolution actuelle de la société chinoise, apparaît une incompatibilité dont on peut faire l'hypothèse qu'elle participe au développement d'un discours tiers, celui de la psychanalyse.

---

[1] Libération, op. cit., article de Pierre HASKI, correspondant du journal à Pékin.
[2] LACAN – *Séminaire XX*, op. cit., Ch. L'amour et le signifiant, p. 40 et 39.
[3] Idem.

§ 2 – Le nouveau statut individuel.

C'est ce qu'observe le professeur Zheng Jiadong, directeur du département de philosophie chinoise à l'Académie des Sciences Sociales de Pékin, interviewé par Pierre Harki : « Le problème est que la société va à grande vitesse vers l'occidentalisation, et que ce n'est pas compatible avec une structure confucéenne . Quand les jeunes vont au Mac Do, ce n'est pas seulement un changement alimentaire, c'est une manière de manger très individualiste. Les jeunes rejettent la tradition. »C'est le constat d'une société en mouvement. Mais les préoccupations plus individualistes des jeunes, si elles font rupture avec l'idée de la collectivité comme l'un des piliers de la culture asiatique, se traduisent aussi par l'émergence d'un nouveau domaine, celui des sciences humaines.

Grâce à l'intermédiaire d'un ami chinois, j'ai eu l'occasion d'interroger directement au téléphone monsieur Lin Ping Xian, professeur d'histoire de la psychologie en Chine, et fondateur de ce nouvel enseignement à Pékin. Le professeur Lin situe le développement de la psychologie en Chine dans les années 1982, au déclin de la politique maoiste. Mais la psychanalyse avait déjà fait son entrée en Chine dès 1924 : Freud était alors déjà cité dans un ouvrage intitulé : « La nouvelle théorie de la psychologie sociale », de Lù Zhi Wei. Et depuis, quelques-unes de ses œuvres ont été traduites en chinois dont « L'interprétation des rêves ».

Dans les quelques explications données par le professeur Lin, il apparaît que la psychanalyse en Chine n'est pas une discipline autonome et bien spécifique. Elle est englobée dans le domaine de la « santé psychique (ou mentale) », sous tutelle du Ministère de la Santé. Des stages de formation globale sont organisés par l'Association de la Santé Psychique en Chine, sous l'appellation : « Formation nationale pour consultation de psychanalyse » et comporte six matières :

-la psychanalyse
-la psychiatrie
-la psychologie sociale
-consultation de psychologie
-tests psychologiques
-langues étrangères.

Il y a donc des psychanalystes en Chine, qui exercent soit dans des hôpitaux, soit en consultations privées, soit dans les prisons. Dans les hôpitaux psychiatriques, il y a un

secteur réservé aux consultations psychanalytiques. Il en existe aussi dans les prisons, où cette pratique est très développée. Le professeur Lin Ping Xian est lui-même psychanalyste, et parle de la théorie des rêves comme d'un outil utilisé par les experts, ainsi que la technique des associations libres. En Chine, la psychhanalyse est réservée aux soins des troubles mentaux avérés.

Pourtant, ce qui se développe actuellement, ce sont les émissions de radio, intitulées « Conversation », ou « Parole secrète », ou encore « Confidences », où les experts répondent aux appels téléphoniques des consultants. Il apparaît donc une forme d'extension, de vulgarisation, qui rend plus accessible l'écoute individuelle spécialisée, sans oublier, cependant le contrôle qu'exerce le Parti sur tous les moyens de diffusion.
Si le terme de « névrose » est assimilé, en chinois, à l'expression « désordres de la personnalité », il ya dans l'un des ouvrages du professeur Lin toute une liste de termes anglais traduits en chinois.A propos de Freud, un professeur résidant à Guiling a écrit un ouvrage très documenté, tout à fait récemment, et qui fait autorité. Cet auteur s'appelle Ché Wéng Bo. Par contre, le professeur Lin ignorait qui était Jacques Lacan, et pensait qu'il n'était pas connu en Chine.Les propos de monsieur Lin décrivent une psychanalyse à ses balbutiements, dont la spécificité ne se détache pas de son assimilation à la psychiatrie et à la psychologie en général.

Un article du *Newsweek,* du 24 novembre 2003, intitulé « Finding peace of mind[1]» décrit l'essor actuel de la demande de soins psychiatriques : « demand for psychiatric care is soaring, but many Chinese can't afford to get the help they need », la plupart des chinois n'ont pas les moyens d'accéder à des structures hospitalières peu nombreuses et très coûteuses. Pourtant, l'on constate l'apparition d'un symptôme très occidental,qui pousse les chinois à s'éveiller à une demande de soin, le stress : « After the SARS epidemic (syndrôme respiratoire aigü), people became more interested in how to deal with stress. » Une plus large partie de la population se sent concernée par la santé mentale . L'article spécifie : « Although the late Mao Zedong maligned psychiatry as a bourgeois discipline… » Cette diabolisation jetait définitivement le déni sur la souffrance des troubles psychiques et, par conséquent sur la singularité des cas.

Depuis, le nouveau gouvernement reconnaît l'importance de la question, d'autant que le taux de suicide des chinois entre 15 et 34 ans a doublé celui des U.S.A. Michael Phillips, psychiatre à l'hôpital de Huilongguan déclare : « Two million Chinese try to kill

[1] Article de Melinda Liu.

themselves annualy, yet almost none of those who survive get psychological treatment at the time. »

Les experts observent que la montée des pressions sociales, le stress lié au travail, les séparations familiales expliquent le besoin croissant de consultations psychologiques. Toutes ces données aboutissent à la même constatation : après la révolution maoiste dont l'idéal d'avenir devait se construire sur les cendres de la tradition et des valeurs humanistes confucéennes, les liens sociaux se sont à tel point distendus et défaits que la cohésion propre au maintien d'une culture de la collectivité a tendance à se dissoudre.

L'occidentalisation de la société chinoise surgit d'une déchirure, et accentue le contraste d'un univers où les principes collectifs d'avant le communisme régissaient la société et les rapports entre les gens par l'usage de rituels, avec un autre univers où l'individu réalise qu'il ne peut plus prendre fermement appui sur les liens sociaux d'autrefois. Du discours du maître au discours du capitalisme, l'incompatibilité est manifeste. Pourtant, le passage de l'un à l'autre, comme d'une jouissance à l'autre, ne peut s'effectuer, sans d'autres aménagements du non-rapport sexuel.

Est-ce un hasard si la psychanalyse est issue du monde occidental ? Si Freud l'a inventée à partir de l'observation d'un symptôme singulier, comme une part de vérité du sujet, c'est que sa clinique et sa théorisation ne pouvait admettre de réalité prédiscursive.

Conclusion :il ne subsiste que des questions.

Dans la déchirure sociale de la Chine qui interroge la nouvelle place de l'individu au sein de la collectivité asiatique, le discours analytique ne germe t-il pas de la béance de cette déchirure, tout comme l'échancrure de la vallée est promesse de fertilité ?
Il nait timidement et maladroitement du mouvement désordonné des turbulences, pas sûr de ne pas être phagocyté par le discours bicéphale, curieux discours capitalo-communiste ? Le discours analytique aura-t-il une fonction aux bords de cette déchirure, coupure dans la voie de la sagesse, qui laisse le nouvel individu sans voie devant les séductions étrangères du plus de jouir capitaliste ?

Conclusion générale

Si, par le vecteur de l'écriture et la question de la fonction de l'écrit, Lacan s'est intéressé d 'aussi près à la civilisation et à la sagesse chinoises, c'est peut-être parce qu'elles s'ouvraient sur des paradoxes propres à ébranler nos certitudes occidentales. Aurait-il prononcé « Dommage que… »,pour cette raison-là, que la peur du vide des occidentaux, la peur de l'impuissance à ne pas tout expliquer, le désarroi en l'absence de réponses scientifiques, risquent de les soumettre irrémédiablement à une jouissance non- différée, destructrice ? Aristote a développé le concept d'un Univers fini, que la religion chrétienne a repris en des interrogations eschatologiques , où l'accomplissement de l'homme est tournée vers la croyance en Dieu, dont dépend son sort ultime . L'abnégation serait à ce titre, si l'abnégation est manière de s'oublier soi-même et de se consacrer à Dieu, une manière de ne pas reconnaître son propre désir. La sagesse taoiste et la question du retour de la jouissance dans le corps par la prédominance de la voie artistique toujours inspirée des traditions ancestrales, mais aspirant toujours à créer par le jouir utile, nous apparaît comme à l'opposé de la conception chrétienne. Lacan a mis en évidence à quel point l'écriture pouvait s'élaborer d'un mode de jouissance, tout comme la sagesse taoiste, dont la formule essentielle est donnée dans le Séminaire XX, propose, par « le consentement à la négation[1]» une alternative au non- représentable et à l'indicible, en introduisant quelque chose de l'ordre du non-irréversible, que Lao tseu appelle « le retour[3] ». François Cheng nous en donne une approche : « Nous notons …la préoccupation de Lao tzu concernant la durée. Pour lui, la durée implique l'adhésion à la voie. C'est demeurer pour vivre, c'est vivre sans mourir, ou encore c'est mourir sans dépérir. Si la vie humaine est un trajet dans le temps, il importe d'opérer, au sein même de ce trajet, ce qu'il appelle le Retour. Le Retour n'est pas envisagé comme une étape qui vient seulement « après » ; il est simultané au trajet, un élément constituant du Temps. » Ainsi : « Qui sait s'arrêter se préservera »(chap.XLIV).. Le temps n'est pas perçu dans un parcours linéaire, mais circulaire, ou plus exactement spiralé, qui n'est pas un cercle fermé, qui ne signifie pas que le Retour c'est tourner en rond. Il demeure l'idée d'une dynamique au ralenti, où l'être évoluerait en se laissant aller à s'arrêter et … à réfléchir.

---

[1] Formule proposée par Monsieur Michel Lapeyre.
[3] François Cheng, Vide et plein, op. cit., p.65.

BIBLIOGRAPHIE : Ouvrages.

CHARLES Georges — *Traité d'énergie vitale, Qi gong et taoisme*. Ed. Encre 1990.

CHENG François — *Vide et Plein*, éd.du Seuil , mai 1991.
L'écriture poétique chinoise, idem, 1996.

DAI Sijie — *Le complexe de Di*, roman, éd. Gallimard 2003.

DE SMEDT Marc — *L'érotisme chinois* (présentation), éd. Solar 1984.

DESPEUX Catherine — *Immortelles de la Chine Ancienne. Taoisme et alchimie féminine*. Ed. Paradis 1990.

ETIEMBLE — *Confucius de –551 à 1985*, éd. Folio essais Gallimard 1986.

FREUD Sigmund — *Essais de psychanalyse*. PBP , éd.2001.

GRANET Marcel — *La pensée chinoise*, éd. Albin Michel 1988.

HAINRY François — *Introduction à la philosophie confucianiste*, fascicules 1 et 2 de l' Ecole Française de Taiji Quan.
Introduction à la philosophie taoiste, fascicule de l' E. F.T Q.

JOYCE James — *Finnegans Wake*, éd. Gallimard Folio 1982.

JULLIEN François — *Le détour et l'accès*. Ed. Grasset et Fasquelle1995.

JULLIEN François et MARCHAISSE Thierry — *Penser d'un dehors de la Chine*. Ed. du Seuil 2000.

JWING MING Yang — *Chi Kung, pratique martiale et santé*, éd. Budostore 1985.

KRUTZEN Henri — *Jacques Lacan,index référentiel des Séminaires 1952-1980* , éd. Anthropos 2003 (deuxième éd. revue et augmentée).

LACAN Jacques — *Télévision.* Le Champ freudien, éd.du Seuil 1974.
Autres écrits. Ed. du Seuil, Avril 2001.
Séminaires :
VII. L' éthique. Ed. de l'Association Freudienne internationale., mai 1999.
VIII. Le transfert. Champ freudien, éd. Du Seuil, mars 2001.
IX. L'identification. Ed. de l'A.F.I. mars 2000.
XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Ed. de l'A.F.I. , déc.2000.
XVI. La logique du fantasme. Idem, mars 2003.
XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. Idem, juin 1996.
XX. Encore. Ed. du Seuil 1975.
XXIV. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* . Ed. de l'A.F.I. oct. 1998.

LIOU Kia hway — *Tao Tö King* (traduction). Connaissance de l'Orient, Gallimard 1967.

Tchouang tseu, œuvre complète (traduction , préface et notes), Connaissance de l'Orient, Gallimard /Unesco 1969.

SOLER Colette *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée* , éd. du Champ Lacanien, 2001.
L'en corps du Sujet, cours 2001- 2002, éd. du Collège Clinique de Paris.

WIEGER Léon *Caractères chinois*, imprimerie Hien Hien, 5 ème édition 1932.

BIBLIOGRAPHIE : Revues.

Le Magazine Littéraire de novembre 1993, article intitulé « Lacan et les maoistes français », par Jean Paul Dollé, p.33.

Pour la science, dossier hors série octobre 1997 sur *Les Langues du Monde*, article intitulé « La langue chinoise », par William WANG, p.76.

Hétérité 2, revue de psychanalyse, « 2001 l'Odyssée lacanienne », exposé d'Antonio QUINET intitulé « L'hétérité de Lacan », p.67. IFCL nov. 2001.

Tao Yin n° 6, janvier/février 1998, article de Georges CHARLES : « Les pratiques de longue vie en Chine ».

Journal *Libération* ,du jeudi 30 oct.2003, article d'Anne CHENG intitulé : « Le confucianisme est un humanisme ».

Journal *Newsweek* du 24 nov. 2003, article de Melinda Liu intitulé « Finding peace of mind ».

TABLE DES MATIERES.

Chapitre 3.
Tchouang tseu, sérénité et réalisme.
Lacan,*Séminaire XIV*, leçon du 26 avril 1967.

DEUXIEME PARTIE.

Calligraphie, belle écriture, fichus caractères.

Chapitre 1.
S/s. L'écrit est-il à lire ?

Chapitre 2.
Pour un « jouir utile ».Rencontre de la spiritualité et d'un certain pragmatisme.

Chapitre 3.
La chair de l'écriture.

Chapitre 4.
Actuellement la psychanalyse , en Chine ?

Conclusion générale.

Psychanalyse et Taoïsme.
Index. Thèmes abordés dans les séminaires par chronologie.

Sém.	TITRE	THEMES	N° Leçon	DATE
I	Le moi dans la théorie de Freud	Théatre –Geste-Topologie	XXI	8 juin 1955
III	Les psychoses	-Ecriture chinoise, déterminatif, signifiant et signification -Signe de la femme=signe de la bouche	XIX XXIV	16 mai 1956 27 juin
VI	Le désir et son interprétation	-Ecriture ; différence entre écriture chinoise et la nôtre		28 janvier 1959
VII	L'éthique	-Dao(Tao). Le mal est au niveau de l'œuvre. Vide et plein, Chose, vase. -Yin/Yang deux signifiants. Mencius-apologue de la montagne couverte d'arbres. Lois.	IX XIX XXVII	27 janvier 1960 11 mai 1960 6 juillet 1960
IX	L'identification	-Calligraphie,signifiant et trait unaire -Monosyllabe et signifiant	IV IX	6 décembre 1961 24 janvier 1962
XI	Les quatre concepts fondamentaux	-Opéra de Pékin et gestes -Astronomie chinoise fondée sur le jeu des signifiants	IX	11 mars 1964 29 avril 1964
XII	Problèmes cruciaux	-Astronomie Chinoise, microcosme et macrocosme -Le verbe être démonstratif et sujet -Tchi Un. Zen et « comme le corps » Lao Tseu. Tao Te King -Part d'une appréhension signifiante, savoir, Yin/Yang	IV X X XVIII	6 janvier 1960 3 mars 1965 10 mars 1965 12 mai 1965
XIII	L'objet de la psychanalyse	-Ecriture et poubelle		15 décembre 1965
XIV	La logique du fantasme	-Tchouang Tseu : rêve au papillon -Shi Tao,propos sur la peinture, trait unaire	VIII XVII	25 janvier 1967 26 avril 1967

XVI	D'un Autre à l'autre	-Ecriture chinoise, regard et voix et phonèmes		14 mai 1969
XVIII	D'un discours…	-Lacan est lacanien parce qu'il a fait du chinois. -Mencius -Ecriture chinoise.Yin/Yang et rapport sexuel -Chinois non-rapport sexe et phallus -Astro chinoise équatoriale	II III IV V IX	20 janvier 1971 10 février 1971 17 février 1971 10 mars 1971 9 juin 1971
XIX	Ou pire	-Marcel Granet -Hao et amour mère-fils		6 janvier 1972 10 mai 1972
XX	Encore	-Lettre chinoise-sortie d'un discours différent de celui de nos lettres -Dao :l'affaire n'est pas de vérité mais de voie -Retenir son foutre	III IX IX	9 janvier 1973 8 mai 1973
XXI	Les Non-dupes errent	-Dao métaphore de la voie et du voyage : imaginaire -Langue mopins imaginaire,joue sur le nœud		13 novembre 1973 11 décembre 1973
XXIII	Le sinthome	-Quelqu'un écrit en chinois à Lacan qui demande qu'on traduise		13 avril 1976
XXIV	L'insu que sait	François Cheng, l'écriture poétique chinoise	X	19 avril 1977

ANNEXE

CHRONOLOGIE

les Trois Augustes *san houang,*
Fou-hi (4480 et 4365 av. J. -C.).Niu-Koua. Chen-nong.

Ere de Cinq Empereurs Mythiques *wou ti* 2550 - 2205 av. J. - C.
Houang-ti, le patron des taoïstes. Tchouan-hiu. Kao-sin. Yao, souverain du confucéanisme. Chouen souverain du confucéanisme. Ere légendaire, cinq empereurs, des sages, auraient créé les premières lois et les rites religieux, les outils, les armes et les arts.

Dynastie des Xia 2205 - 1766 av. J. - C.
Début des monarchies héréditaires. Les plus anciennes découvertes archéologiques datent de cette époque.

Dynastie des Shang ou Yin 1766 - 1122 av. J. - C.
Époque de rapide progrès technologique, apparition de la roue, du moulage du bronze et d'importants travaux d'irrigation. La vie religieuse était dominée par les prêtres chamans, qui ont inventé une forme de langue écrite destinée à la communication avec le monde spirituel. Les fouilles d'An-yang, la capitale, ont révélé d'imposants palais où cette aristocratie vivait dans un luxe considérable.

Dynastie des Zhou	Dynastie des Zhou occidentaux et orientaux	1050 - 222 av. J. - C.
	Période des Printemps et Automnes	770 - 476 av. J. - C.
	Royaumes Combattants	476 - 221 av. J. - C.

Dynastie marquée par de violents conflits avec les barbares du Nord. Les rois Zhou durent quitter leur capitale de Changan; l'ère du Zhou oriental commença. Le pouvoir centralisé se dégrada, donnant naissance à une société féodale en proie à des guerres continuelles. Les philosophes, tels Confucius, Laozi et Mo Zi ont bénéficié de la protection des seigneurs féodaux de cette période.

Dynastie des Qin 221 - 207 av. J. - C.
Dynasties des ducs Qin. L'empereur Shih Huang Ti peut être considéré comme le premier véritable empereur de Chine

Dynastie des Han	Han occidentaux	206 av. - 24 ap. J. - C.
	Han orientaux	25 - 220

les Han posent les fondements de la culture chinoise. Les Chinois s'appellent encore «Peuple de Han». Le confucianisme est adopté. La Route de la Soie ouvre des contacts avec l'Ouest, le bouddhisme est importé d'Inde. Les mines de sel et de fer deviennent monopoles d'État et l'invention du papier stimule la création littéraire.

Trois Royaumes	Wei	220 - 265
	Shu Han	221 - 263
	Wu	222 - 280

Les révoltes paysannes et les fiefs amènent la chute de Han et la création de 3 royaumes rivaux : Wei au nord, Wu au sud et Shu à l'ouest.

Dynastie des Jin occidentaux 265 - 316

Dynastie des Jin orientaux 317 - 420

De nombreuses légendes rapportent les guerres entre les trois royaumes; la Chine se réunifia sous le règne des Jin, occidentaux Cette nouvelle dynastie ne sut pas arrêter les invasions des barbares, qui occupèrent bientôt toute la Chine du Nord qui se trouva alors divisée en 16 royaumes.

Dynasties du Nord et du Sud	Dyn. du Sud	Song	420 - 479
		Qi	479 - 502
		Liang	502 - 557
		Chen	557 - 589
	Dyn. du Nord	Wei du Nord	386 - 534
		Wei orientaux	534 - 550
		Qi du Nord	550 - 577
		Wei occidentaux	535 - 556
		Zhou du Nord	557 - 581

Au nord, un groupe barbare, les T'o-pa, adopta la culture chinoise et fonda une dynastie basée sur l'aristocratie militaire. Le Sud était toujours désuni mais prospère. Nankin devint un centre culturel et la poésie s'y épanouit.

Dynastie des Sui 581 - 618

En 589, un vassal des T'o-pa a fait revivre le pouvoir impérial des Han; nous assistons à l'unification de la Chine.

Dynastie des Tang 618 - 907

Le second empereur s'étant trouvé être un malade mental, son royaume tomba aux mains des Tang. Leur règne amena un âge d'or économique et une ère d'expansion culturelle. La presse à imprimer apparaît, la poudre à fusil est inventée, la porcelaine fait son apparition. La capitale Tang , Chang-an. est la plus grande ville du monde (un million d'habitants).

L'administration Tang, trop étendue, s'effondre, d'où une vacance du pouvoir qui fut remplie au Nord par les «cinq dynasties».

Cinq Dynasties et les dix royaumes	Liang postérieurs	907 - 923
	Tang postérieurs	923 - 936
	Jin postérieurs	936 - 946
	Han postérieurs	947 - 950
	Zhou postérieurs	951 - 960

Toute cette période fut marquée par l'effritement économique et la guerre.

Dynastie des Song	Song du Nord	960 - 1127
	Song du Sud	1127 - 1279

Le fondateur de la dynastie unifia le Nord et le Sud mais ne put jamais reprendre Pékin aux barbares, et 1121 les Song quittèrent le Nord et établirent une nouvelle capitale, Hang-tchéou. Ce fut une période de raffinement artistique et d'intense activité intellectuelle. Les Djurtchet originaires de Manchourie fondèrent la dynastie des Song du Nord en 1121, et furent vaincus en 1233. Les manchous deviendront les maîtres de l'Empire chinois au XVIIe s.

Dynasties des Liao 916 - 1125

Dynastie des Jin 1115 - 1234

Dynastie des Yuan 1271 - 1368

La conquête de la Chine par les Mongols dévasta le Nord et porta un coup fatal à l'orgueil national. Au cours de son règne Kubilai Khan chercha à se faire sacrer Fils du Ciel et à étendre la puissance mongole en conquérant le Japon et l'Indonésie.

Dynastie des Ming 1368 - 1644

Restauration des valeurs traditionnelles. Pékin libérée est reconstruite sur un plan qui rappelle les anciennes capitales Han et Tang. La bureaucratie consolide son influence sur tout l'empire. Les fabriques se développent dans les villes et de grands progrès technologiques voient le jour. La puissance maritime atteint son apogée.

Dynastie des Qing 1644 - 1911

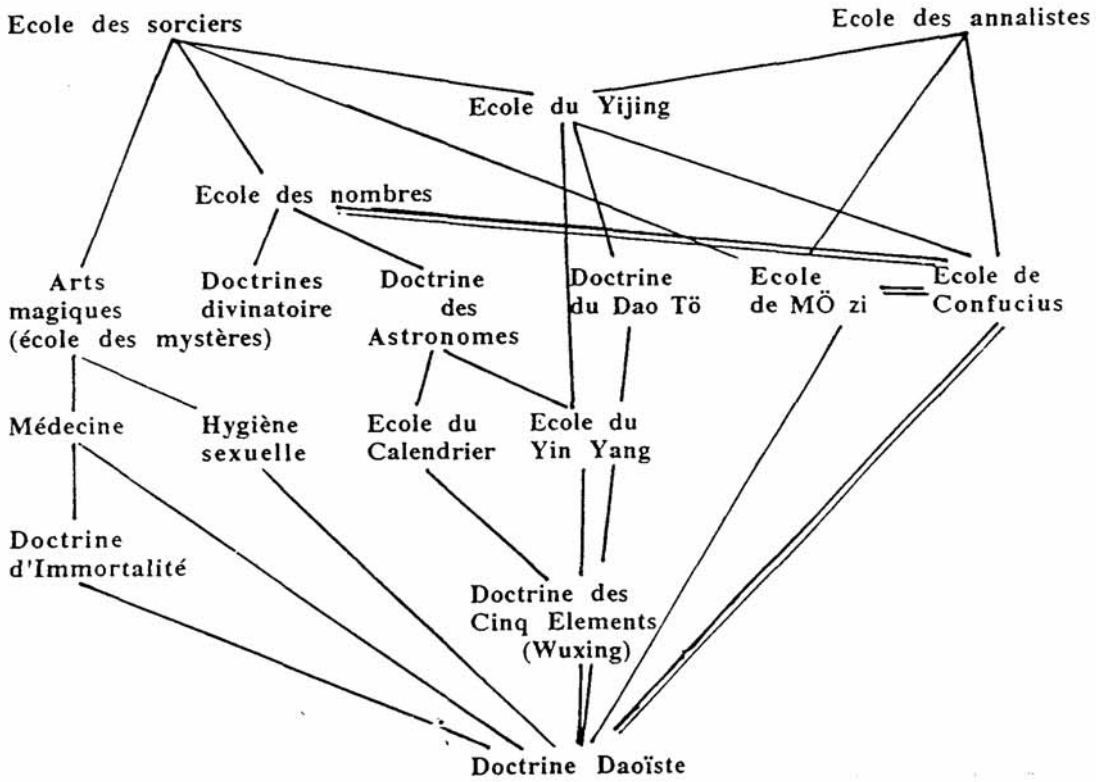
Les Qing, ou Mandchous rencontrèrent une certaine hostilité, notamment dans le Sud, mais obtinrent le soutien des confucianistes. L'agitation populaire due à une résistance aux puissances étrangères et le désir d'obtenir une démocratisation du régime provoquèrent la chute de la dynastie Qing.

République de Chine 1912 - 1949

République Populaire de Chine 1949 -

BREVE INTRODUCTION SUR LES ECOLES PHILOSOPHIQUES AU TEMPS DE CONFUCIUS

L'organigramme est emprunté à l'essai de Hsu Ti-shan de Déc 1927, p. 259 du "Yenching Journal". Il permet de mieux comprendre les rapports existants entre les différentes écoles, et, nous permet aussi de restituer la filiation qui nous conduit à l'élaboration des différentes doctrine philosophique[36] et repris par P. Do-Dinh dans son Confucius et l'humanisme chinois. Ce tableau a déja été présenté dans le cours relatif au Daoïsme [Taoïsme].



Ces écoles forment une toile d'araignée et encore ne les avons nous pas toutes énumérées[37]. Cette toile d'araignée permet de comprendre qu'il existe des intrications multiples entre les courants de pensée Il n'existe pas une école au sens stricte du terme. Ceci reprend le texte de Si-ma qian que nous donnions page précédente :

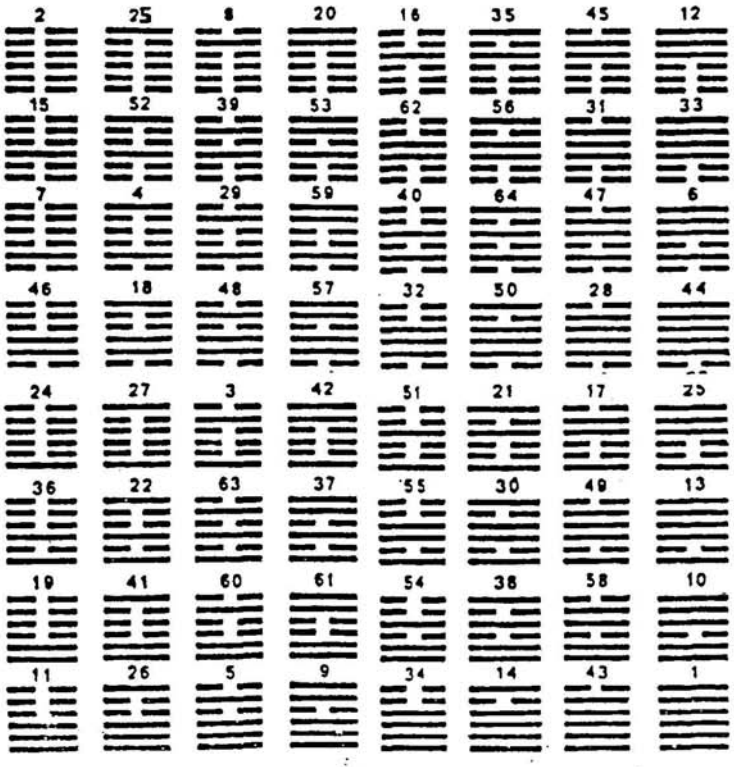
---

36 Note in: la Pensée chinoise de M. Granet p. 484

37 L'École des lois et l'École des dénominations ne sont pas présentes sur cet organigramme.

mandat céleste ». Outre une morale dynastique, le *Canon des documents* propose, dans le *Hong fan* (la *Grande Règle)*, une vue philosophique de l'univers, par une généralisation radicale des correspondances avec spéculations numériques; cinq éléments forment l'univers : l'eau = 1, le feu = 2, le bois = 3, le métal = 4, la terre = 5. Tout se distribue selon ce système à cinq entrées. La société reflète la nature. Symbole de cette correspondance entre le Ciel et la Terre, entre les Temps, les Orients et les Saisons. Le *Shu jing* se présente comme une histoire sainte où sont mis en relief les belles actions, les discours éloquents et les décisions judicieuses des grands rois Yao, Shun et Yu, du ministre Kao yao, de Tang et où est flétrie la conduite et stigmatisée la mémoire des tyrans Jie et Shouxin.

Yi jing, [livre des mutations ou des transformations] est le plus ancien, il date vraisemblablement de 800 à 600 av. J.-C... Il propose un mode de lecture des choses de l'univers depuis l'infiniment grand jusqu'à l'infiniment petit. Au Ve siècle avant notre ère, les « cent écoles » de pensée s'y réfèrent constamment. Le *Canon des mutations* est constitué de soixante-quatre hexagrammes. C'est une collection de signes dont la signification la plus élémentaire est « oui », un trait plein : —— et « non », un trait brisé : — —.



Dès les temps les plus lointains, ces traits simples engendrèrent des combinaisons plus complexes dont la signification est censée représenter toutes les situations possibles sur terre et dans le ciel. Outre les commentaires des hexagrammes et certains poèmes [yao], le *Canon des mutations* comporte des textes qu'on attribue parfois à Confucius, et dont l'un des plus anciens - peut-être le plus important philosophiquement - s'appelle le Xici. Pour la première fois, on y trouve élaborée une philosophie de l'alternance dialectique du *yin* et du *yang* avec la formule fameuse *yi yin yi yang zhe wei dao* : « Un temps de *yin*, un temps de *yang* », voilà le *dao*.

20

Annexe

Extrait de :
La voie Rationnelle
de MATGORI

« Laozi naquit le 14e jour du 7e mois de la 3e année de l'empereur Tingwang de la dynastie Tcheou, c'est-à-dire pendant la 54e année du 34e cycle[43]. Il était originaire du village de Khio-jin, commune de Lai, district de Khoukien, ou Khouyang, royaume de Tshou[44]. Son nom de souche était Li; son petit nom, Eul; son nom honorifique, Peyang;
son nom posthume, Tan. Laotseu, est le surnom que ses disciples lui donnèrent. Il occupa la charge de gardien des archives. Il s'efforça de vivre dans la retraite, et de rester inconnu. Il servit longtemps sous la dynastie Tcheou; la voyant tomber en décadence, il se démit de sa charge, et se retira à l'extrémité du royaume, au col de Hankouflouan[45], dont le chef était un certain Inhi[46]. Là, pour l'enseignement de Inhi, il composa un livre sur la Voie et la Vertu, qui comprenait un peu moins de six mille caractères. Après quoi il s'éloigna. On ne sait ni où ni comment il finit ses jours. Laozi était un sage qui aimait l'obscurité ».
Ainsi parle le *Sseki*, chronologie officielle de l'Empire rédigée par le chef des historiens de l'empereur Wouti, des Han, le célèbre Sse-ma-thiên (104 av. J.-C.).
On ne connaît que cinq générations de la famille de Laozi. Son fils, nommé Tsong, fut général du vice-roi de Weï; le fils de Tsong fut Tchou; le fils de Tchou fut Kong; le fils de Kong fut Hia, que l'empereur Hiaowenti, des Han, appela à la cour (179 av. J.-C.). Hia eut un fils, Kiaï, qui fut ministre du vice-roi Khiang, de Kiaosi. Après quoi la descendance de Laozi disparaît des commentaires.
Laozi avait soixante-dix ans quand il commença son : livre sur le *Tao*; il eut douze disciples, dont la plupart ne furent que des disciples intellectuels, ne le connurent pas directement, et vécurent 100 à 150 années après sa disparition; le plus célèbre d'entre eux est le philosophe Sichoeï.
L'extrême simplicité de cette biographie ne saurait être dépassée; elle a été composée trois siècles et demi après la mort présumée de Laozi. Elle renferme tout ce qu'on connaît d'exact sur la vie du philosophe.
Une légende, en effet, s'est établie sur Laozi; mais, en Chine même, on est prie de n'y pas croire, et de la considérer seulement comme une somme de symboles un. peu trop éclatants...
Le système philosophique de Laozi— et c'est là ce qu'il importe de déterminer — ne s'inspire donc ni du Bouddhisme, ni du Lamaïsme....
L'enseignement de Laozi est issu de la seule tradition primordiale, et dont l'expression la plus exacte est le *Yijing*.

---

43 Soit 604 av. J.-C.

44 Correspondant à la province de Koueïfou, vice-royauté de Ho-nan

45 Laozi = le vieux docteur.

46 Col de Hankou, district de Lingpao

Il n'est que de lire cette courte introduction pour s'apercevoir que la doctrine confucéene ne nous laisse pas indifférent. L'ouvrage *Les entretien de Confucius* de S. Leys ou si l'on préfère Pierre Ryckman édité en 1987 en est une bonne illustration. Nous sommes aujoud'hui au seuil d'un nouveau millénaire et nous nous interrogeons encore sur ce qu'a voulu dire le Maître Kong.

Rencontre de Laozi avec Confucius[13]

« Quand Confucius prit congé pour s'en aller, Lao tseu le reconduisit en lui disant : "J'ai entendu dire que l'homme riche et puissant reconduit les gens en leur donnant des richesses, que l'homme bon reconduit les gens en leur donnant des paroles. Je ne saurais être riche et puissant, mais je prends furtivement le titre d'homme bon je vous reconduirai donc en vous donnant des paroles, et voici ce que je vous dirai : Celui qui est intelligent et qui est profond observateur est près de mourir car il critique les hommes avec justesse; celui dont l'esprit est très savant, grandement pénétrant, met en péril sa personne. car il dévoile les défauts des hommes. Celui qui est fils ne peut plus se posséder, celui qui est sujet ne peut plus se posséder.» *(Shi jing)*.

---

13 On voit Confucius et Lao-tseu et, faisant face au premier, dans le même sens que le second, un enfant tenant une roue au bout d'un manche, c'est-à-dire le symbole d'une voiture (cf. *Journal Asiatique*, 1954, fasc. 3-4). Cet enfant prodige, c'est Hiang T'o. On a pensé qu'il n'était rien d'autre que Lao-tseu lui-même, la sagesse prenant la double figure antithétique du vieillard et de l'enfant. Il est le *puer senex* bien connu de la littérature latine.

II

Tout le monde tient le beau pour le beau,
c'est en cela que réside sa laideur.
Tout le monde tient le bien pour le bien,
c'est en cela que réside son mal.

Car l'être et le néant s'engendrent.
Le facile et le difficile se parfont.
Le long et le court se forment l'un par l'autre.
Le haut et le bas se touchent.
La voix et le son s'harmonisent.
L'avant et l'après se suivent.

C'est pourquoi le saint adopte
la tactique du non-agir,
et pratique l'enseignement sans parole.
Toutes choses du monde surgissent
sans qu'il en soit l'auteur [1]

1. Se référant à plusieurs copies anciennes du livre et aux textes anciens qui expriment les mêmes idées de Lao-tseu, Tchou K'ien-tche a établi que « non-expression », selon les copies actuelles de Ho-Chang-kong et de Wang Pi, doit être originellement « non devenir commencement » (*Lao-tseu kiao-che*, pp. 6-7). La raison pour laquelle nous acceptons l'avis de Tchou est la suivante : seule cette correction peut exprimer la synthèse concrète des deux contraires et par là l'effacement volontaire du sage taoïste, qui domine tout le chapitre.

Il produit sans s'approprier,
il agit sans rien attendre,
son œuvre accomplie, il ne s'y attache pas,
et puisqu'il ne s'y attache pas,
son œuvre restera.

XI

Trente rayons convergent au moyeu
mais c'est le vide médian
qui fait marcher le char.

On façonne l'argile pour en faire des vases,
mais c'est du vide interne
que dépend leur usage.

Une maison est percée de portes et de fenêtres,
c'est encore le vide
qui permet l'habitat.

L'Être donne des possibilités,
c'est par le non-être qu'on les utilise.

XII

Les cinq couleurs aveuglent la vue de l'homme,
les cinq tons assourdissent l'ouïe de l'homme,
les cinq saveurs gâtent le goût de l'homme,
les courses et les chasses égarent le cœur de l'homme,
la recherche des trésors excite l'homme à commettre le [mal.

C'est pourquoi le saint s'occupe du ventre[1] et non de [l'œil[2].
C'est pourquoi il rejette ceci et choisit cela.

1. Le ventre symbolise les exigences physiques de l'homme.
2. L'œil symbolise les désirs artificiels fabriqués par l'intelligence de l'homme.

XLII

Le Tao engendre Un.
Un engendre Deux.
Deux engendre Trois.
Trois engendre tous les êtres du monde.

Tout être porte sur son dos l'obscurité
et serre dans ses bras la lumière :
Le souffle indifférencié constitue son harmonie.

Ce qui répugne aux hommes
c'est d'être orphelin, veuf, indigne de manger :
et pourtant princes et ducs ne se nomment pas
[autrement.

Qui se diminue grandira;
Qui se grandit diminuera.

J'enseigne ceci après d'autres :
« L'homme violent n'aura pas une mort naturelle. »
Que celui qui l'a dit soit mon maître!

XLIII

Le plus tendre en ce monde
domine le plus dur.
Seul le rien s'insère dans ce qui n'a pas de failles.
A quoi je reconnais l'efficace du non-agir.

L'enseignement sans parole
L'efficace du non-agir,
Rien ne saurait les égaler.

孟子曰天下之言性也則故而已矣。故者以利爲本。所惡於智者爲其鑿也。如智者若禹之行水也則無惡於智矣。禹之行水也行其所無事也。如智者亦行其所無事則智亦大矣。天之高也星辰之遠也苟求其故千歲之日至可坐而致也。

Leçon du 17 février 1971

Mencius, Livre IV, chapitre II, § 26.

Transcription « Wade ».

Meng Tzu yüeh: t'ien hsia chih yen hsing yeh, tze ku erh i i. ku chih i li wei pen. so wu yü chih chih, wei ch'i tzu yeh. ju chih chih jo yü chih hsing shui yeh, tse wu wu yü chih i. yü chih hsing shui yeh, hsing ch'i so wu shih yeh. ju chih chih i hsing ch'i so wu shih, tse chih i ta i. t'ien chih kao yeh hsing ch'en chih yüan yeh. kou ch'iu ch'i ku ch'ien sui chih jih chih, k'e tso erh chih yeh.

Transcription « Pin Yin ».

Meng zi yue: tian xia zhi yan xing ye, ze gu er yi yi. gu zhi yi li wei ben. suo wu yu zhi zhi, wei qi zi ye. ru zhi zhi ruo yu zhi xing shui ye, ze wu wu yu zhi yi. yu zhi xing shui ye, xing qi suo wu shi ye. ru zhi zhi yi xing qi suo wu shi, ze zhi yi da yi. tian zhi gao ye xing chen zhi yuan ye. gou qiu qi gu qian sui zhi ri zhi, ke zuo er zhi ye.

D'un discours qui ne serait pas du semblant

Traduction de M. G. Pauthier.

Meng Tseu dit: Lorsque dans le monde on disserte sur la nature rationnelle de l'homme, on ne doit parler que de ses effets. Ses effets sont ce qu'il y a de plus important à connaître.

C'est ainsi que nous éprouvons de l'aversion pour un [faux] sage, qui use de captieux détours. Si ce sage agissait naturellement comme Yu en dirigeant les eaux [de la grande inondation], nous n'éprouverions point d'aversion pour sa sagesse. Lorsque Yu dirigeait les grandes eaux, il les dirigeait selon leur cours le plus naturel et le plus facile. Si le sage dirige aussi ses actions selon la voie naturelle de la raison et la nature des choses, alors sa sagesse sera grande aussi.

Quoique le ciel soit très élevé, que les étoiles soient très éloignées, si on porte son investigation sur les effets naturels qui en procèdent, on peut calculer ainsi, avec la plus grande facilité, le jour où après mille ans le solstice d'hiver aura lieu.

Traduction de S. Couvreur.

Meng tzeu dit: « Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, on veut parler des effets naturels. Les effets naturels ont d'abord cela de particulier, qu'ils sont spontanés. Ce qui nous déplaît dans les hommes qui sont prudents (mais d'une prudence étroite), c'est qu'ils font violence à la nature. Si les hommes prudents imitaient la manière dont Iu fit écouler les eaux, rien ne nous déplairait dans leur prudence. Iu fit écouler les eaux de manière à n'avoir pas de diffi-cultés (il profita de leur tendance naturelle). Si les hommes prudents agissaient aussi de manière à n'avoir pas de difficultés, leur prudence serait grande. Bien que le ciel soit très élevé et les astres fort éloignés de la terre, si l'on étudie leurs mouvements, on peut aisément calculer le moment du solstice d'hiver pour chaque année depuis dix siècles.

Note des éditeurs. — Nous avons pensé être agréable au lecteur en donnant la version chinoise intégrale du § 26 de Meng Tzu dont Lacan n'avait cité et écrit que les deux premières phrases. Nous donnons ensuite les deux transcriptions phonétiques du même passage, en « wade » et en « pin yin », ainsi que deux traductions, celle de Couvreur à laquelle se réfère Lacan (1895) et celle, plus ancienne, de M. G. Pauthier (1851). Les transcriptions phonétiques des idéogrammes sont très nombreuses. Nous avons retenu celle dite « wade », toujours indiquée en premier, et celle dite « pin yin », donnée entre parenthèses, qui est le système adopté par la République populaire de Chine depuis 1952, et actuellement le plus usité.

Dans le corps du texte, la transcription adoptée est celle dite « wade ».

Les caractères *wei* (page 42) et *wei* (page 53) sont le même caractère, bien que leur graphie diffère. Il n'y a ni différence ni nuance de sens.

Le *Chouo wen* ou *shuo wen* évoqué dans la Leçon 5 a été écrit par le philosophe Hsu Chen (ou Xu Shen en *pin yin*) en 100 ap. J.-C. (dynasie Han).

Les trois derniers caractères de la première phrase de la sentence de Mencius sont *erh i i*, le caractère « conclusif », qui a également le sens de *seulement*, est donc le deuxième *i*.

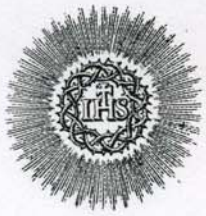
CARACTÈRES CHINOIS

ETYMOLOGIE.

GRAPHIES. **LEXIQUES.**

par le P. Léon Wieger S.J.

Cinquième édition.



Imprimerie de 獻 縣 Hien-hien.

1932

GRAPHIES ANTIQUES.

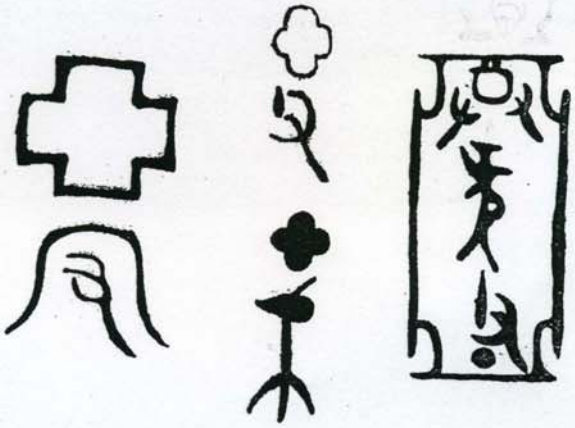
C'était l'usage des anciens, quand ils avaient reçu quelque faveur de leur prince, quand un bonheur leur était échu, quand une entreprise leur avait réussi, de couler en bronze un vase, portant *à l'intérieur* des symboles et des caractères relatant le fait. *A l'extérieur* du vase, les deux yeux de l'ancêtre, figurant son intention bienveillante. Le vase commémoratif était placé dans le temple de la famille et servait désormais aux offrandes. Ci-après quelques types de ces vases rituels. Tous les symboles et textes reproduits dans cet *Appendice*, leur sont empruntés. Eux seuls nous ont conservé les caractères antiques tels quels.

Il me faut prévenir ici d'une chose faite pour dérouter les étudiants non avertis. Dans le texte courant des livres ordinaires, les graveurs mercenaires se refusent à graver les symboles. Cela sort de leur routine. Ils remplacent donc, par convention, ces symboles, par des caractères *modernes*, dont le tracé *ancien* ressemblait quelque peu au symbole en question. Ainsi pour 父 l'offrande de mets, ils mettent 父 père, parce que le caractère ancien 父 père, ressemblait au symbole 父. Pour 乙 libation, ils gravent 己, parce que ce caractère ressemble de loin. Pour 爵 quenouille, ils mettent 彝, caractère qui tromperait gravement si on l'interprétait d'après son sens. — Cette remarque est très importante, même pour l'interprétation des livres anciens, des *Annales* par exemple. Ainsi, quand il est dit dans le 舜典 *Chounn-tien*, que *Chounn* 受終于文祖 reçut l'abdication de son prédécesseur 堯 *Yao* devant *wenn-tsou*, il ne faut pas traduire devant l'illustre ancêtre, mais devant *l'ancêtre à tablette*, la tablette centrale du temple, celle du chef de la lignée. Car le caractère 文 *wenn* remplace, dans le texte moderne, le symbole *tablette* qui lui ressemblait de loin.

Dans tout cet *Appendice*, je laisse aux interprètes chinois la responsabilité de leurs interprétations, comme j'ai fait dans les leçons étymologiques. J'ai rectifié quelques cas, mais n'ai pu le faire dans tous les cas.

Consultez les répertoires 歷代鐘鼎彝器款識法帖 de 薛尚功 entre 1136 et 1162. — 六書統 de 楊桓 vers 1340. — 積古齋鐘鼎彝器款識 de 阮元 1804. — 筠清館金文 de 吳榮光 1842. — 鐘鼎字源 de 汪立名 1876. — 神州國光集 et 神州大觀 tout récents, etc. — Les figures des vases sont empruntées à la section 考工典 du 古今圖書集成 édité en 1726.

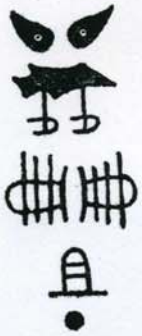
La présence de l'ancêtre est parfois figurée par ses deux yeux qui regardent. Ils se trouvent, à l'extérieur, sur tous les vases anciens. — Ou par un triangle, qui symbolise aussi son regard.



Le temple des ancêtres, ou plutôt, au fond de ce temple, la niche d'où leur influence était censée émaner, est figurée par un cadre, le plus souvent carré ou rectangulaire, à angles rentrants ou coupés.

yeux qui regardent.
— Ou par un trian-

ple, la niche d'où leur
e, le plus souvent carré



Mais, le plus souvent, le temple et la présence de l'ancêtre sont figurés, ou par la balustrade qui séparait le chœur de la nef, ou par l'entrée du chœur, un défilé formé probablement par deux ou quatre colonnes. C'est devant cette entrée que se tiennent les suppliants, fils et petits-fils; c'est là que se fait l'offrande. — Ci-contre, dans le chœur, une peau de victime étalée aux yeux de l'ancêtre; dans la nef, viande et libation.

RESUME.

L'allusion au Tao , dans Télévision, n'est que le condensé de bien d'autres thèmes abordés par Jacques Lacan, au cours de plusieurs des Séminaires. Ces thèmes concernent des traits bien particuliers de la civilisation chinoise, héritages d'une tradition fondée sur les des plus anciennes philosophies, ou plus exactement « sagesses ». Ce mémoire ne représente qu 'une petite partie de ce vaste champ de réflexion ouvert sur cette discrète référence au Tao et à la Voie. La question centrale s'élabore depuis la notion de Vide , fondatrice de la « pensée chinoise », et se relie à la question de la jouissance dans l'approche de disciplines érigées en Art : la calligraphie, la poésie, les arts corporels. C'est une autre manière d'interroger la jouissance au regard de la vérité, dans le discours psychanalytique. C'est aussi la question d'un devenir de l'être et des liens sociaux, dont la Chine offre actuellement un exemple aussi étonnant que dérangeant , avec l'émergence d'une psychanalyse balbutiante dans le mouvement d'une société qui hésite entre les repères d'une tradition résurgente au sein -même du collectivisme, et les tentations d'un « capitalo-communisme » inédit.