

DIVINITÉS D'AUJOUR'DHUI

Affirmant à maints endroits de son œuvre que l'âme humaine est *naturellement* religieuse, qu'elle possède structurellement une fonction religieuse, c'est-à-dire une capacité innée de se *relier*, C.G Jung semble ainsi rapprocher deux affirmations tonitruantes, voire prophétiques, a priori opposées, lancées par K. Marx et A. Malraux : Dieu serait mort et le XXI^e siècle devrait être religieux... ou ne pas être. L'éclatement de Dieu en de multiples divinités comme l'apparition ou la disparition de celles-ci, reflètent, en dernière analyse, des modifications au sein de la Psyché personnelle ou collective. Ce sont ces nouvelles *numinosités* qui étayent l'individu, structurent ou déstabilisent le collectif, qu'aborde ce numéro.

Editorial

Ysé Tardan-Masquelier

Quelle altérité après la « mort de Dieu » ?

Qui Le Quang

Le sutra du cœur

François Badoud

Brimborions

Jacques Beaumont

Le complexe d'Athéna

Pierre Voélin

Le Dieu quelconque

Jean-François Vézina

Les oracles de l'écran

Michel Cautaerts

Des dieux, des hommes, des couples

Georges Dusong

Fonctions divines, fulgurances, éclats de divinités

Mireille Rosselet-Capt

Pour une symbolique de la courbe de Gauss

Irène Vetter-Lüscher

Irruption Divine - Réflexions sur la fonction transcendante

Notes de lecture

Prochain numéro :

L'Enfant (2005) (à confirmer)

2-8257-0897-6



LA VOUIVRE



DIVINITÉS D'AUJOUR'DHUI



Culture et Pensée Jungienne

LE SUTRA DU CŒUR

Le vœu d'être bouddha, le désir d'être analyste

QUI LE QUANG*

Pour des raisons de santé, l'auteur de ce texte n'a pu le mener à terme et le remanier après qu'il nous l'eut soumis spontanément. Comme nous avons été très intéressés par les idées qu'il y développe, avec son accord, nous l'avons repris comme réponse et relance à des questions que sa lecture avait suscitées. Ce texte, mis en forme par F. Badoud, inclut donc, sans les distinguer, réflexions de la rédaction, associations de ce dernier, et énoncé original, remanié, résumé et corrigé. Il est proposé comme réflexion sur l'analogie de deux démarches en rappelant, avec Jung¹, « qu'il ne s'agit que d'une analogie » car « trop nombreux sont les Européens qui transposent sans examen des idées [...] orientales dans notre mentalité occidentale. Ce qui, à mon avis, n'est bon ni pour nous ni pour ces idées. Car ce qui provient de l'esprit oriental a son fondement dans l'histoire caractéristique de cette mentalité radicalement différente de la nôtre. » (red)

Le Sutra du Cœur² nous dit: « Le Bodhisattva Avalokitesvara, pratiquant la profonde Prajnaparamita, vit clairement que les cinq agrégats sont entièrement vides et passa au-delà de toutes souffrances... » Cette affirmation énonce-t-elle un sommet métaphysique ou une énigme d'un ordre plus englobant? Ma thèse est qu'il ne s'agit pas ici de philosophie ou de mystique en rapport avec le sens de la souffrance, mais d'un changement de vue enseigné par des sages qui contemplent le monde de façon neutre. Sommes-nous dans la vie par hasard, vivants sans être dirigés par un but, un dessein à court ou à long terme, ou existe-t-il une cause finale, celle qui tire le réel vers un idéal, en ce qui concerne le bouddhisme, qui fait se vider les cinq agrégats dans la vision louable d'une terre sublime de non-souffrance? Et qu'en pensent les « êtres éveillés », Bouddha ou Bodhisattva, analyste confirmé et analyste en formation? Comment dire au « moi bien connu et socialement défini » (Jung) qu'il n'est pas éternel, permanent, stable, et que les cinq agrégats (ou éléments) qui, selon le bouddhisme, composent l'individu « sont entièrement vides »? Et qui est ce moi-même ou simplement le moi? On peut tenter de le comprendre en remplaçant ces agrégats dans un contexte précis, celui de l'expérience spirituelle du Bouddha, l'Eveil/Bodhi, qui nous fait songer au parcours de l'analyste, et qu'il atteint au moment crucial où cesse l'illusion, celle d'un Monde « réellement » existant. Cette expérience, ce sommet mystique, ce trait d'union de tous les courants bouddhiques, peut être traduit en termes jungiens, comme le

* Qui Le Quang, ancien diplomate de haut rang du Sud-Vietnam, est docteur en philosophie de l'université de Louvain. Il vit à Bruxelles, Belgique.

¹ *Correspondance I*, 1906-1940, Albin Michel, Paris, 1992, p. 73.

² (Maha)prajnaparamita-sutra: Littér. « grand sutra de la sagesse » (Prajna) qui atteint l'autre rive (Paramita) – c'est-à-dire transcendante ou rédemptrice. En fait partie le Sutra du Cœur (Mahaprajnaparamita-Hridaya-Sutra) – Cœur comme « cœur d'un réacteur » – offrant une formulation claire et concise de la théorie du Shunyata, Vacuité, but final qui ne conduit pas à l'annihilation car « La forme n'est que vide. Le vide n'est que forme », mais enseignement condensé de la perfection de la Sapience. (*Dictionnaire de la Sagesse orientale*, Coll. Bouquins, Robert Laffont, 1989 – *Soutra de l'Estrade* par Hui Neng, La Table Ronde, Paris, 2001).

moment où «la réalité du Soi» pénètre «une vie personnelle et la revendique». Cette «réalité» du Soi, en somme, est la base à retrouver chez le malade en psychanalyse jungienne. Sommet d'une vie contemplative et but d'un travail thérapeutique, voilà deux promesses dans la délivrance de la souffrance, avec d'une part l'homme maître en vacuité, devenu Bouddha de tous les temps, et, d'autre part, l'analyste expert en patrimoine collectif inconscient, devenu frère universel de l'humanité. Voilà ce que nous allons tenter de mettre en parallèle. Pour ce faire, nous utiliserons aussi le chapitre 22 du conte de Tchouang-tseu : *Connaissance voyage au nord* qui met en scène trois personnages, *Le Silencieux*, *Le Bouffon* et *Houang-ti*.

Le Silencieux ou l'abstention de tout jugement

«Connaissance s'en alla voyager au nord sur les bords du fleuve Obscur; elle gravit une colline qui se dressait dans l'ombre et y rencontra *Le Silencieux*. J'ai quelques questions à te poser, lui dit-elle. Par quelle méditation, quelle réflexion pourrais-je connaître le Tao? En quel lieu, après quels exercices pourrais-je me reposer dans le Tao? Par quelle école, par quelle voie pourrais-je obtenir le Tao? A ces trois questions, *Le Silencieux* ne répondit pas. Non qu'il ne voulût pas répondre: il ne savait quoi répondre.»

Ce texte éclaire bien la nature du silence de l'analyste, que nous ne confondrons pas avec le mutisme. Le silence de l'analyste n'exclut pas la parole, en particulier chez les jungiens, mais cette parole ne saurait émaner de la *réalité* de l'analyste: miroir, elle doit permettre une réflexion au patient et l'émergence de nouvelles questions.

Pour le bouddhiste, répondre demanderait que l'autre soit à la hauteur du sens du *wu-wei*, le non-agir, un non-agir qui est la base de toute action. L'analyste, pour sa part, ne saurait répondre qu'en invoquant un savoir commun, théorique, qui ferait d'un *individu*, unique, un *cas* général. L'essentiel, pour guérir, est de retrouver *sa* base.

Le «médecin de l'âme», nous dit Jung, aide ses «malades à retrouver leur base». Une base qui n'est pas une stabilité bien définie, acquise une fois pour toutes, mais un changement, une métamorphose continuelle comme le suggère un mandala: «Formation – Transformation, voilà l'activité éternelle du sens éternel. Le mandala exprime le sens du Soi, la totalité de la personnalité...» Le Soi ne représente pas seulement un processus; il est aussi le but de la vie «car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu»³. Les jungiens aiment à dire que le Soi est asymptotique; le bouddhiste, peut-être, dirait que le Soi est *vide* (cf. infra). Retrouver cette base sur laquelle se forme le moi, c'est parler de profondeurs inconnues d'où émane notre conscience qui «dans l'enfance [...] s'éveille graduellement et, tout au long de la

³ Jung, C.G. (1966): *Ma Vie*, Gallimard, Paris (Témoins).

vie, [...] s'éveille le matin, sort des profondeurs du sommeil, d'un état d'inconscience. Elle est comme un enfant qui naît quotidiennement du sein maternel de l'inconscience.»⁴

Qu'en est-il dans le bouddhisme? Il y a cette double vérité, la vérité conventionnelle (Samvriti-Satya) et la vérité définitive (Paramartha-Satya), en somme cette sagesse qui nous fait atteindre «l'autre rive» (Paramita), quand nous ne faisons qu'un avec la «conscience absolue», la sagesse suprême (Prajna), quittant ainsi la vérité relative, conditionnelle pour la vérité transcendante, absolue qui consiste à dire que «les cinq agrégats sont entièrement vides»⁵. Car, en vérité, il n'y a pas de «rive», pas d'«autre rive»! Cette sortie permet à l'homme d'éviter l'enfermement dans une pensée unique et de passer sa vie en tant que chrysalide sans jamais devenir papillon. Au cours de cette transformation, les choses prennent donc sens selon les niveaux d'expérience de chacun.

Les niveaux de sens

Nous regardons les choses avec les yeux de tous les jours, et de tout le monde, répétant à chaque nouvelle occasion l'acquis de la perception visuelle mémorisée, comme un phénomène se présente du dehors au peintre, au musicien, ou au poète.

Nous pouvons aussi regarder les choses autrement, non pas telles qu'elles se manifestent à notre perception par l'intermédiaire des cinq agrégats bouddhiques, mais à des niveaux de sens différents, à savoir la simple explication, l'allusion vers d'autres sens, l'interprétation selon la sensibilité de chacun, la signification secrète selon les rencontres dans l'inconscient profond.

Ce qui est saisi au niveau de base de la matière (Rupa), de la perception (Vedana), de la conscience (Sanna), des concepts (Samskara), de la connaissance (Vijnana), suppose que la chose perçue est identique à ce qui est, et relève de la restitution verbale de notre environnement comme s'il n'y avait rien de plus. De ce point de départ relevant de la simple explication, je m'élève au niveau d'une construction de sens à partir des traces et des indices qui suggèrent que «la matière est le vide, le vide est la matière», allusion à une perspective qui fait appel à l'imagination mystique qui voit que «rien n'apparaît, rien ne disparaît». S'il y a souffrance, selon le Bouddha, c'est parce qu'il y a ignorance de la loi du devenir et de la production en dépendance des choses, loi d'airain dont le poids s'évanouit à l'instant même où nous la comprenons. Cette souffrance fait écho à l'idée développée par Jung que les troubles névrotiques proviennent d'une *dérive* du moi hors de la «loi d'airain» du Soi et de l'individuation. Par ailleurs, la psychologie analytique insiste sur le fait

⁴ Jung C.G., *op. cit.*

⁵ Les cinq agrégats sont les cinq sortes d'objets d'attachement, c'est-à-dire les cinq éléments qui constituent le moi: le corps, les sensations, les représentations, les formations, et qui sont douleur.

que la perception d'une *réalité* extérieure est également l'appréhension de l'*imago*, issue de la Psyché, projetée sur cet objet; ainsi, au dernier niveau de sens, il ne s'agit plus de croire ou ne pas croire l'enseignement d'Avalokitesvara pour qui «les cinq agrégats sont entièrement vides» mais de se demander: «qu'est ce qui se passe en moi, au plus profond de ma psyché, moi qui suis en train de recevoir l'enseignement ou ma formation d'analyste?». Donc d'un côté il y a ce qui émane du plus profond de la mémoire, de l'autre ce qui ressortit aux secrets du temps où sans parler je comprenais tout, étant ancré dans cette mémoire. Ou un va-et-vient entre ce que nous sentons, percevons du monde et ce que nous nous figurons, nous représentons de ce monde. Puis-je vraiment faire ou défaire le monde rien qu'en tombant d'un côté ou de l'autre? du côté du «moi», ou du côté du «hors de moi»?

Cette sagesse intuitive et immédiate est l'une des Perfections des êtres «éveillés» et nous rappelle ce conseil de Jung que l'analyste, le moment venu, doit fermer ses livres et apprendre à ne répondre à son patient qu'à partir de ce qu'il ressent en lui, anticipant ainsi de plusieurs décennies ce que la psychanalyse orthodoxe élaborera autour de la notion de contre-transfert.

L'abstention de tout jugement ou le détachement de tout point de vue

Nous sentons intuitivement tous les liens entre cette affirmation bouddhiste et ce que devrait être une pratique analytique, sans que nous puissions jamais identifier l'une à l'autre; le bouddhisme éclaire ce que Jung a formalisé comme individuation, mais ce concept ne permet en rien de comprendre le cheminement du Bouddha, ces deux démarches, orientale et occidentale, restant irréductibles.

Voyons tout d'abord la phrase: «Le Bodhisattva Avalokitesvara, pratiquant en profondeur la Prajnaparamita, vit clairement que les cinq agrégats sont entièrement vides et passa au-delà de toutes souffrances.»

Ce vide n'est pas à prendre dans un sens positif mais comme un révélateur de choses cachées. Le Bouddha enseigne que la cause de toute souffrance (la douleur étant l'idée-force de la doctrine bouddhique) est dans la soif (désir) et l'ignorance, les formules à ce sujet composant l'essentiel du «sermon de Bénarès». Nagarjuna, quelques siècles plus tard, renonce même à trouver le coupable, et se tient strictement à cette expérience spirituelle du Bouddha de non-attachement en proclamant la suppression de la «production des choses» par la doctrine de la Vacuité qui balaie toute velléité de certitude au sujet de l'être et du non-être. Nous pouvons ainsi conclure que la vacuité, le vide, le retrait, sont autant de signes de la légèreté de

l'être qui ne laisse pas de trace, lorsque le monde est compris comme échappant à tous les nœuds qui font barrage à la libre circulation du grand flux de la vie, dépassant toute systématisation, toute idée que l'on se fait du monde; le monde est un monde en train d'être, d'innover, de naître, ce qui aboutit au paradoxe, pour l'Occidental, qu'au bout du compte il n'y a rien à en dire. Mais quel patient, au terme de sa thérapie, quel analyste, au terme de sa formation, pourrait dire quelque chose de ce vécu, de cette expérience relationnelle tissés de centaines de rencontres, au fil des ans? Il est habituel, dans le milieu analytique, de considérer positivement ce qui est décrit comme une *amnésie*.

Le Bouffon ou la prise de conscience d'un Ordre plus fondamental

Le Silencieux rappelait les vertus du non agir, les vertus, pour l'analyste, de la règle d'abstinence, de neutralité et de silence. Que nous dit *Le Bouffon*?

«Connaissance, n'ayant pas obtenu de réponse, s'en retourna au sud du fleuve Blanc et gravit la colline des Renardières; elle aperçut *Le Bouffon*. Lui adressant la parole, elle lui posa les mêmes questions. – Attends, je le sais, je vais te le dire. Mais au moment où il allait parler, *Le Bouffon* avait oublié ce qu'il voulait dire.» (*Le Bouffon* mérite bien son nom!)

Le sutra se termine par la formule «Allé, allé par-delà...» qui rappelle le thème du double, l'un ici, l'autre au-delà, comme s'il existait deux niveaux: au sommet, celui qui connaît l'Eveil ouvrant la porte à l'impartialité, au retour à l'Origine ou à l'Ordre du Tao universel; en bas, celui qui ne connaît pas l'Eveil, qui est soumis à la confusion du monde et reste dans le changement, le bruit, le désordre et le préjugé. Mais Tathâgata, autre nom du Bouddha, «désigne celui qui ne va nulle part et ne vient de nulle part, c'est pourquoi il est le Tathâgata, le pleinement éveillé». Finalement, il ne saurait être question de niveaux si toutes choses sont égales et vides! Vides, nous l'avons vu, parce que toutes choses sont conçues comme sans fondement, devenant et disparaissant, sans complément, sans dualité! Comme le nom que Dieu donne à Moïse devant le buisson en feu: «Je serai» ou «Je serai qui je serai», un nom sans complément pour rester aussi libre que possible. Sans complément est aussi le nom que porte l'ascète des Shâkyas, le Bouddha, qui veut dire l'Eveillé, l'homme qui a atteint l'illumination profonde, qui a saisi la révélation selon laquelle «vide et phénomènes, Absolu et relatif ne font qu'un»; UN, c'est-à-dire qu'il n'existe pas deux univers distincts (la matière est le vide, le vide est la matière). Dans ce UN, il n'y a même

pas un «je», un Ego (lequel a disparu dans l'expérience intérieure de l'Eveil). Mais alors qui est le sujet de cette liberté? Par rapport à quoi est-il sujet? Ce «quoi», cet ordre au-delà du conscient et de l'inconscient, reste toujours hors d'atteinte, mais on sent qu'il est là, plus profond, plus enveloppant. Cet ordre est d'autant plus redoutable qu'il fait apparaître nos limites de compréhension: par notre «présence» à nous-même nous comprenons ce qui se passe, mais c'est par notre absence à nous-même que se détache le sujet de nos perturbations (la folie)! Autrement dit, comme il n'y a pas de réalité vraie et unique mais seulement des degrés de réalité correspondant à des degrés de compréhension, il nous faut un saut qualitatif en dehors des normes.

La question de savoir quel est le Sujet de cette liberté est troublante; dans notre domaine de la psychanalyse, elle rejoint, nous semble-t-il, celle de la responsabilité (juridique, par exemple) de l'individu et dans un autre domaine, celui des rêves, la question posée, de l'Antiquité jusqu'à Schopenhauer, de la responsabilité, voire de la culpabilité, du moi face à ses actes oniriques. Troublante aussi, pour l'analyste jungien, cette question du double, de ce Bouffon qui refuse la confrontation, alors même que celle-ci est le véritable *credo* de toute individuation: découvrir son Ombre, l'affronter, en intégrer certains éléments. Sans doute oublions-nous, tout étant Psyché pour C.G Jung, que le moi qui vit cette confrontation est tout aussi imaginaire que son Ombre. En psychanalyse jungienne, le symptôme est le résultat d'un blocage dans la «pensée duelle», un *compromis*, alors que le symbole, une *vie symbolique*, représentent une façon de dépasser la dualité inhibante des opposés en les intégrant dans un *tertium* non donné d'avance.

Pour le Bouddhiste, sortir de la pensée duelle nécessite un saut qualitatif, et nous retrouvons les paradoxes inhérents au symbole tel que l'a défini Jung dans ses propos: *Le Silencieux* est l'homme du non-agir; *Le Bouffon* est celui de l'oubli significatif. Par le non-agir, tout est fait; par l'oubli, rien n'est oublié.

Cependant il y a aussi le combat inévitable entre les hommes aussi bien que contre la nature. L'organisation de ces confrontations secrète une forme d'ordre «raisonnable» basé sur des valeurs, des devoirs, des obligations. De là, la présence permanente des influences antagonistes, des masques trompeurs, le bavardage sur l'ineffable, alors que «les cinq agrégats sont entièrement vides», selon l'être éveillé. Pour Nagarjuna c'est la vacuité qui nous dégage des contradictions connues et débouche sur une dialectique des opposés, et grâce à ce va-et-vient, nous permet de voir la nature, «au-delà» de ce qui apparaît à nos yeux, l'absence de réalité des choses mais non pas leur inexistence en tant que phénomènes. Pour Jung, il s'agirait de ne jamais oublier que toute perception fusionne une donnée objective des sens et une imago. La structure du changement est la

même lorsqu'il s'agit des cinq agrégats : d'une part, le bodhisattva enseigne que les cinq agrégats sont entièrement vides ; d'autre part, dans la vie « normale », ils apparaissent comme remplissant parfaitement leur rôle, qu'il s'agisse de Rupa (le corporel, sans quoi il n'y a pas de nouvelle créature), de Vedanta (les sensations sans quoi il n'y a pas de désir), de Sanna (la conscience sans quoi il n'y a pas de distinctions), de Samskara (les forces motrices d'où découle la conscience), de Vijnana (la connaissance d'où découle l'individu dans l'existence suivante). Ce genre de sortie du cadre de référence « normal » pour arriver à une autre perception de la réalité a le nom vague de *mysticisme*, mais il en est de même en philosophie ou en psychanalyse.

Il peut sembler utopique de toucher la Vérité, mais atteindre le but est moins important que l'effort sur le chemin pour y parvenir ; il en est de même en ce qui concerne le processus d'individuation dont le but, pure asymptote, est identique à son origine, le Soi.

La vie est une perpétuelle mise en question, ce que le troisième personnage du conte, Houang-ti, essaie de nous dire dans son commentaire.

Houang-ti ou le geste du retour à ses bases par une meilleure prise de conscience

« Connaissance demande à Houang-ti : Toi et moi nous savons ; mais ces deux-là ne savent pas. Qui est dans le vrai ? Houang-ti répondit : *Le Silencieux* est parfaitement dans le vrai ; *Le Bouffon* s'en approche ; mais toi et moi, nous en sommes loin. »

Et le Bouddha, l'Eveillé où en est-il ?

L'étonnement devant le monde ne peut être acquis une fois pour toutes. Le monde avec ses contradictions de surface et son harmonie en profondeur ne se laisse pas saisir aisément. Notre chance de salut est cette capacité de nous remettre en question, sur le thème du retrait, du retour, de l'humilité ; elle n'est pas en cet homme se posant comme clé de voûte de l'univers. Pour sa part, l'analyste doit laisser au jardin des accessoires son *supposé savoir* pour continuer à s'étonner et à questionner, garantie que son patient est ainsi unique, et non un *cas*, semblable à beaucoup d'autres. Pour cette raison, entre autres, contrairement à Freud, par exemple, Jung n'a jamais publié une présentation de cas. Il disait aussi que le diagnostic est une démarche parfaitement inutile, affirmation difficile à soutenir pour l'apprenti analyste, le débutant, perdu devant ce *mystère* de l'Autre.

« Décroître encore décroître jusqu'au non-faire
Par le non-faire rien qui ne se puisse faire »

nous dit Lao-Tseu dans le Tao Te King, le Livre de la Voie.

Voyons maintenant quel enrichissement tirer de l'itinéraire du Bouddha, du sens de sa quête, qui sont d'une profonde modernité, en gardant à l'idée que, selon Nagarjuna, la «nature de Bouddha» est présente en chaque être humain, comme en chaque grain de sable; chaque individu a en lui une *bouddhité* qui le jette sur la route du devenir bouddha.

Bouddha et la sortie du palais

L'historicité de Siddhārtha, le futur Bouddha, ne fait aucun doute. Fils d'un roitelet, il ne quittera son palais qu'à l'âge de 29 ans environ. Sa mère était morte peu après sa naissance (~ 558 av. J.-C.) et son père avait décidé de cacher à son fils toutes les choses désagréables du monde; avant son départ définitif, il va cependant découvrir l'aspect trompeur et illusoire de ce bonheur sans nuages au cours de quatre célèbres sorties hors du palais, durant lesquelles il rencontre un vieillard, un malade et un cadavre. Ce sera le premier geste sur le chemin de la délivrance de la souffrance en général, et du lourd fardeau de l'illusion du monde et des choses en particulier. Une jeunesse confortable, un mariage heureux, un fils pour la postérité, n'ont pas empêché Siddhārtha de percevoir l'existence sous l'angle de la souffrance.

Les faits remplacent alors les mots, il interprète ce qu'il sent et éprouve la réalité afin de la modifier selon sa perception, qu'il croit juste. Ceci rappelle l'exigence pour le futur thérapeute de se soumettre à une analyse, aussi «normal» soit-il, aussi épargné par la vie; si le candidat accepte cette exigence, souvent très contraignante quant à sa durée et ses conséquences financières, et si cette exigence existe, ce n'est sans doute pas pour les rationalisations théoriques qui la fondent, mais, en premier lieu, pour l'*ascèse* qu'elle représente souvent, pour une certaine *souffrance* propre à tous les guérisseurs.

La découverte du Bouddha selon laquelle il faut supprimer le désir pour mettre fin à la douleur (troisième Noble Vérité), ce qui sous-entend la suppression du vouloir-vivre (Schopenhauer) ou la reconnaissance de la vanité de l'Ego, semble, par contre, inconciliable avec la théorie psychanalytique qui fait du désir sa pierre angulaire, qu'il s'agisse d'économie libidinale (Freud), ou de la pulsion à s'individualiser (Jung). «Qui prend plaisir dans les cinq éléments, prend plaisir dans la douleur; et qui prend plaisir n'en sera pas délivré» (Samyutta-Nikāya-ou Corbeille des Ecritures); cette affirmation se soutient difficilement dans une société obsédée par le plaisir, si possible immédiat, et dont les citoyens, souvent, consultent pour des problèmes de plaisir et de désir. Même le désir sexuel doit être dépassé pour le bouddhiste, dans la mesure où il engendre une

nouvelle vie et aboutit à la vieillesse et la mort. Cependant, l'approche jungienne qui voit dans le symptôme un mécanisme autorégulateur lorsque le moi s'éloigne trop de la *voie* tracée par l'individuation (Soi), et qui travaille à l'y ramener, semble, d'une certaine façon, aller dans le sens d'un renoncement au plaisir pour mettre fin à la douleur.

De là aussi, pour le Bouddha, au cœur de son Message, la mystique du Vide, laquelle est préparée par la négation du moi et l'idée systématique de la précarité de l'homme, ceci dans le contexte de trois mots : impermanence (*anicca*), sans soi (*anattâ*) et douleur (*dukkha*). Le Dhammapada, poème sur les fondements de la doctrine bouddhique, ne cesse de nous remettre en mémoire cette universelle douleur :

Toutes les formations sont impermanentes
Toutes les formations sont douleur
Tous les agrégats sont sans substance.

Ce destin humain est donc loin d'être idéal, mais c'est l'homme, surtout, qui, une fois « maître et possesseur de la nature », développe des insatisfactions comme, par exemple, le manque de temps qui le rend étranger au monde, hostile à l'autre et malade de lui-même.

Mais aussi malade de Dieu ! Car il lui arrive de se demander parfois pour qui il vit : pour sa vie propre ou pour Dieu ? S'il ose vivre rien que pour lui, alors il ne rencontre pas de vraie joie, mais rien que la souffrance ! De là son ressentiment envers Dieu, sa découverte même d'un Dieu cruel, sa découverte aussi qu'il eût mieux valu ne pas être né, ce qui est une sorte de folie. Rappelons que le bouddhisme est la seule religion dont le fondateur n'est pas le prophète d'un Dieu, ou son *fil* et qui rejette l'idée d'un Être Suprême.

Bouddha et le thérapeute

Comment l'homme atteint-il sa fin ultime ? Par un effort fait par chacun sa vie durant, comme le Bouddha qui, après quarante ans de prédication, termine par ces conseils : « Vous n'avez d'autre Maître que la Loi (Dharma) que je vous ai prêchée. [...] Faites vous-même votre salut, à grand effort ».

De même Jung, et les analystes qui se réfèrent à lui, laissent entendre que le *guérisseur* est intérieur, un des pôles de l'archétype de la guérison, l'autre étant le *malade*, le *blessé* ; comme le Bouddha, « médecin » de la douleur humaine qui guérit en recommandant un extrême dépouillement de soi, il convient de rappeler que nous avons un corps physique et un corps mental et spirituel.

La thérapeutique élaborée par le Bouddha (la quatrième Vérité), connue sous le nom de « chemin du milieu », évite les deux extrêmes,

celui de la poursuite exclusive du plaisir des sens ou de la seule recherche de la béatitude spirituelle. En ce sens, l'idée de guérison chez Jung, qui suppose une *transformation* et l'accès à une *position symbolique* unissant les pôles pulsionnel et spirituel, apparaît comme relativement *bouddhiste*.

Pour guérir le corps, il faut commencer par guérir l'esprit et le sortir de l'illusion que les cinq agrégats (les cinq éléments qui constituent le moi) sont pleins; pour guérir l'esprit, il s'agit de supprimer ce qui le sépare du monde réel, c'est-à-dire le conduire à l'idée qu'en réalité les cinq agrégats sont vides. Pour accéder au vrai absolu il faut donc retourner à l'origine des choses: le retour chez Lao-tseu; la remise en question de notre rapport au monde chez Tchouang-tseu; la Vacuité chez les bouddha et les bodhisattva; notre place dans «la chair du monde» chez Merleau-Ponty; l'expérience du Soi chez Jung. Celui-ci écrit que le Soi est comme «l'archétype central, l'archétype de l'ordre, la totalité de l'homme [...], la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient [...], le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu»⁶. Autrement dit, c'est notre base qu'il s'agit de retrouver.

Autant de pistes pour féconder l'art de la guérison, qui demande les gestes adéquats pour atteindre la racine des phénomènes en formation, dans «l'indistinction première» qui, en même temps, est aussi harmonie déjà en place.

Mais il faut dire qu'avec l'idée de sans-substance (anattâ) il n'y a rien à dire, rien de «substantiel» sur ce processus: «la misère existe mais il n'y a pas de miséreux» (Visudhi-Magga). Une personne (pudgala) existe en tant que désignation personnelle mais pas en tant que réalité substantielle (W. Rahula). Ces paradoxes, pour l'Occidental, nous rappellent ce que nous évoquions ci-dessus: la névrose existe, la phobie aussi, mais il n'y a pas de névrosé, de phobique, par exemple. De même que la conscience est «un enfant qui naît quotidiennement du sein maternel de l'inconscient» (Jung), pour le bouddhiste le monde n'a pas été créé par un «Dieu»: nous le créons quotidiennement par notre désir de vivre.

Erreur et doute subsistent cependant pour nous qui vivons dans la condition humaine, laquelle nous laisse dans l'ignorance de ce que nous sommes vraiment, dans la méconnaissance des forces dont nous disposons (notre corps connaissable) ou qui nous dirigent (notre corps inconnaissable) et, dans l'hésitation, nous bâtissons nos systèmes de protection, de défense et de refuge, autant de fortifications pour une éternelle guerre de tranchées, ennemi des autres, étranger aux choses. De nombreuses théories psychanalytiques sont de tels systèmes; en tous les cas nous devons veiller à ne pas en user défensivement ou pour guerroyer contre l'*étranger*.

⁶ Jung C.G. *op.cit.*, glossaire.

C'est le monde qui m'habite et non pas moi qui impose ma présence au monde en «maître et possesseur» et c'est en me désemplissant des choses, en m'en «*vidant*» que je me reconnaitrai vraiment.

Bouddha et le philosophe

Si le Bouddha parle d'échapper à l'idée de substance pour atteindre la délivrance, la culture occidentale parle de la temporalité comme substance exemplaire: nous y sommes enfermés, surtout dans le présent qui barre le chemin à toute réforme exigeant sacrifice, ce qui nous verrouille dans une plainte permanente. Comment dès lors faire retour à la source de vie, à l'énergie qui fait tenir les choses ensemble, au «Temps de l'origine», comme écrit Mircea Eliade, «lorsque le lait, l'eau et les céréales sont apparus pour la première fois»? Cette promesse de tous les possibles suppose mouvement et non fixité. Nous savons que là où il y a répétition du même, rigidité sans renouvellement, où l'homme n'est pas en devenir, il finit par être inadapté, voire, à l'extrême, par sombrer dans la folie.

Quelle différence faire, d'ailleurs, entre folie et sagesse?

Le fou, «faible d'esprit», semble perdu dans les choses, vulnérable à l'assaut de la multitude des éléments, parfois jusqu'à l'hallucination ou au délire. Ainsi le sage taoïste (parce qu'il est vide) est celui qui ne craint pas de se faire tantôt dragon tantôt serpent dans le souci d'agir juste dans ce monde en transformation.

Guérir, pour les bouddhistes, pour les analystes jungiens, c'est, avant tout, voire exclusivement, se transformer, se métamorphoser. Cette transformation opère lorsqu'on agit juste, lorsqu'on est capable de se dégager des choses en se tenant au plus près du commencement des phénomènes, lorsqu'on suit son *tao* ou la voie de l'individuation tracée par le *Soi*. Il faut d'ailleurs noter que le Bouddha nie la réalité du *Soi*, et qu'il existe des histoires fameuses qui relatent que le Bouddha ne répondait même pas à cette question, ce qui aurait fait de lui un «philosophe» comme tant d'autres.

Idéalement, alors, l'individu ne devrait plus ressentir d'«étrangeté» entre son moi et le monde, étrangeté générée par la fabrication des dogmes, des théories, des concepts religieux, scientifiques ou psychologiques, comme les agrégats, le moi, et même des mots comme Bouddha, ce qui rappelle que Jung ne trouvait aucun sens à l'existence de *jungiens*. Position, somme toute, assez proche de Bouddha qui n'a jamais accepté de systématiser son enseignement; chez Jung non plus, nul ouvrage théorique *définitif*; même des notions clés comme anima/animus, *Soi*, Ombre, sont relativement «vides» dans la mesure où elles reçoivent plus des descriptions (que des définitions)

qui varient d'une époque à l'autre. Le monde n'est que ma «représentation », comme le dit Schopenhauer: il n'est que ce que mon esprit imagine, invente, représente dans la limite d'un intellect incapable de se dépasser, pour tout comprendre et embrasser ce qui se passe à l'échelle de l'univers.

En guise de conclusion

C'est une fabuleuse mise à distance pour qui est «allé par delà», car le voyage terminé, il ne lui est révélé que la pure vacuité, qui plus est, il n'y a jamais eu de voyage, ni d'Autre Rive abordée. Alors ce pays «au-delà de toute souffrance», ce pays sans symptômes, est-ce encore une illusion?

Est-ce cela notre finalité? Le but de notre vie, le terme d'un parcours analytique dont nous avons coutume de dire qu'il est terminé lorsque nous réalisons qu'il est interminable?

Le Bouddha l'a vu, qui, systématisant l'extinction des désirs (Nirvana), tente de couper toute action du tout sur ses parties.

L'analyste l'a (entre)vu, qui proclame l'inconscient collectif que chacun porte en soi, virtuellement, et dont le contenu se développera et se manifestera de façons diverses au contact d'autres civilisations.

C'est dans ce cadre qu'agit la magie de la Vacuité universelle, qui n'est autre que le non-attachement qui détruit le désir, source de souffrances. Pour l'analyste, la vacuité c'est l'oubli de toute théorie, qui seul permet la rencontre, l'écoute du patient considéré comme un individu unique.

Mais la douleur comme réalité peut-elle être mise à distance?

Nous avons écouté *Le Silencieux*, *Le Bouffon* et *Houang-ti*, chacun présentant le réel à sa façon.

Il se réduit chez le premier à un silence éloquent; chez le second, à un oubli significatif; chez le troisième à notre propre remise en question en tant qu'êtres parlants. Autrement dit, il existe un ordre du monde plus vaste, plus abyssal, plus éternel que le monde des compromis et confusions, des tours et détours de tous les jours. Cet ordre, le bouddhisme l'appréhende par une expérience mystique de l'intériorité qui conduit à constater la vacuité des cinq agrégats et qui fait de l'homme noyé, aveugle, alourdi dans ses ambitions, un être sauvé: l'Eveillé, le Bouddha. La psychanalyse le saisit comme un sentir global de l'être propre, l'être en tant qu'être, l'être collectif, consciemment et inconsciemment (Jung dit «l'inconscient collectif»), et qui fait de l'homme un parent des choses dont il n'est plus, désormais, séparé.

Parenté merveilleuse avec ce flux et reflux complexe de vie qui me permet d'être présent à moi-même, sujet de mon existence, et,

en même temps, d'être absent de moi-même, sujet de ma folie ; passage obligé du Créateur pour dire sa gloire et poussière insignifiante retournant à son merveilleux dénuement, ce que le poète a exprimé en ce vers :

Le Sutra du Cœur

« ainsi nous vivons et toujours prenons congé »⁷

Résumé | L'intention du Sutra est de nous mettre en garde contre toutes les certitudes relatives à l'être et au non-être, enseignement de la vacuité qui est vacuité de tout enseignement, jusqu'à devenir une non-philosophie. Ce qui fait que, du point de vue du Sage comme du thérapeute, cette vacuité comprise comme support universel agit comme remède universel contre la souffrance en général.

⁷ Rilke R.-M., *Elégie de Duino*, VIII.