PSYCHÉ ET SOCIÉTÉ

«La société contemporaine est toujours le passage obligé du développement du monde qui exige de l'individu le meilleur de lui-même.»

(C.G.Jung)

En quoi la pratique analytique – mais aussi celle du guérisseur – sont-elles affectées par les représentations collectives? Quelles répercussions sociales un cheminement individuel vers une guérison, une initiation ou une transformation intérieure peut-il avoir? Comment psyché et société se représentent-elles l'une à l'autre? La compréhension de la psyché peut-elle aider à celle de faits sociaux, et inversement? Les auteurs des essais réunis dans ce volume proviennent d'horizons aussi divers que l'ethnologie, la psychanalyse, le travail social, la physique, les disciplines martiales, la poésie.

Bernard Sartorius
Le champ analytique aujourd'hui

Philippe Jeammet
Evolution sociale et fonctionnement psychique individuel

Roland Cahen
L'inconscient et la violence

Catherine Briod de Moncuit, Anne Van de Perre
Abus sexuels et société

Charles Chalverat
Le mythe du guérisseur blessé dans les médecines populaires comme fondement archétypique de la relation d'aide

Pascal Krieger
Dô Hô Shizen

Pascal Krieger et Alain Lenoir
Dô Hô Shizen. Réflexions sur la pratique de la calligraphie et des disciplines martiales

Qui Le Quang, Duc Le Quang
Le chant de l'âme vietnamienne

Vahé Godel
Ici (ailleurs)

Pierre Willequet
Interroger le réel: Un entretien avec **Wilhelm Just**, physicien et analyste jungien

Guido Mattanza
Psychothérapie et société:
Où se situe la communauté jungienne en Suisse?

Notes de lecture

2-8257-0653-1
9 782825 706534

ISSN 1420-0562

PSYCHÉ ET SOCIÉTÉ LA VOUI

PSYCHÉ ET SOCIÉ

Cahiers de psychologie analytique

son comportement quotidien, qu'il le veuille ou non. Et s'il le veut, alors, cela va encore plus vite.

A nouveau, vos propos parlent à l'analyste que je suis. Pour ne mentionner que ce point, votre perception d'un «principe naturel» de développement humain que l'enseignement et la pratique stimulent, mais ne créent pas ex nihilo me semble étroitement apparenté à la conception jungienne de l'activation, au cours de l'analyse, d'un principe d'individuation qui préexiste naturellement à toute intervention «technique»[8]*. Mais le principe d'individuation implique aussi, pour être complet, la dimension sociale de l'être. Jung le dit quelque part*[9]*, la société contemporaine est toujours le passage obligé du développement du monde qui exige de l'individu le meilleur de lui-même.*

En fait, sa position à ce sujet est assez radicale, puisqu'il affirme, dans le même texte, que celui qui suit un chemin d'individuation purement intérieur, sans en rapporter des valeurs utiles à la collectivité, n'a pas «à réclamer la moindre estime (...) car c'est un déserteur», que la «société n'a pas seulement le droit, mais le devoir de mépriser».

– Vous m'entraînez là sur un terrain qui n'est pas le mien. Il me semble toutefois certain que les aspects intérieur et extérieur de ma recherche sont étroitement apparentés. Et si je devais trouver un nouvel aphorisme pour conclure, je dirais: Qu'il me semble loin, l'adversaire à terrasser d'autrefois... Il n'a pourtant jamais été si près, mais il a maintenant mes propres traits![10]

[8] Voir aussi, dans ce numéro, les réflexions de C. Chalverat sur le «guérisseur» intérieur que la relation avec l'analyste active.

[9] Jung C.G. (1984): Adaptation, individuation et collectivité. *Cahier de l'Herne: Carl G. Jung.* Paris, n° 46, pp. 35-39.

[10] Ici encore, il faut se souvenir que P. Krieger situe son propos dans le cadre des disciplines martiales: si l'adversaire des arts de combats est un obstacle à vaincre, il peut représenter, dans les disciplines martiales, une occasion de progresser, et ce d'autant plus que l'affrontement aura été sincère.

LE CHANT DE L'ÂME VIETNAMIENNE

QUI LE QUANG, DUC LE QUANG***

Toute la gamme des sentiments de l'âme du Vietnam s'harmonise dans son poème national, le Kim-Vân-Kiêu. C'est un choix par excellence pour une compréhension de la psyché vietnamienne. Les auteurs proposent une double lecture, métaphysique – débouchant sur la sincérité du cœur (*Tâm*), et clinique – révélant le clivage du moi induit par la piété filiale pour préserver l'harmonie de la Voie (*Dao*).

Le choix de l'œuvre

Au pays des «enfants du Dragon et petits-enfants des Immortels», depuis des générations se transmet le «Kim-Vân-Kiêu», inestimable trésor de littérature populaire. Il s'agit d'un poème d'amour rédigé au XIX[e] siècle par Nguyên-Du, mandarin et poète vietnamien (1765-1820). Composé de 3254 vers sur le rythme de six-huit[1], il est consacré comme le chef-d'œuvre de la poésie classique vietnamienne. Son titre est tiré des noms des principaux personnages du poème: Kim-Trong, Thuy-Vân et Thuy-Kiêu mais le titre original était «Nouveaux Accents de la Douleur» où l'on découvre «l'incessant combat entre l'ombre et la lumière»[2] écrivent les traducteurs Xuân-Phuc et Xuân-Viêt.

En effet l'histoire de Kiêu, l'héroïne du poème, connue pour sa grande beauté et son talent exceptionnel de poétesse et de musicienne, s'ouvre et se ferme sur deux rêves, qui sont autant de dialogues avec son ombre lui révélant son destin.

Au début, dans le premier rêve, le fantôme de dame Dam-Tiên, autrefois courtisane et célèbre cantatrice prématurément décédée, lui apparut. La veille, lors du rite annuel de nettoyage de tombeaux, Kiêu par compassion, avait honoré sa mémoire par un poème déposé sur sa tombe abandonnée. En réponse à ses préoccupations: «De celles aux joues roses, depuis des millénaires, le destin cruel n'en a épargné aucune. Déplorable état, si douloureux pour qui y pense! En voyant celle qui est couchée là, je me demande ce qu'il adviendra de moi-même»[3], l'apparition lui annonça sa dette karmique[4] comme «filles aux entrailles déchirées»[5]:

> Kiêu l'accueillit d'une façon cordiale et s'informa d'elle avec curiosité: «Habitante de la Source aux pêchers[6], comment vos pas vous ont-ils égarée jusqu'ici?» La visiteuse répondit: «Nos affinités datent de toujours. Nous nous sommes rencontrées dans la journée, l'avez-vous déjà oublié? Ma froide demeure[7] est située dans ce champ, à l'Ouest. Un ruisseau coule en dessous, un pont passe au-dessus. Quel cœur, comme le vôtre, s'est penché sur moi!

* Ancien diplomate du Sud-Vietnam, doctorant en philosophie à l'Université Catholique de Louvain (Belgique).

** Médecin, chef-de-clinique en psychiatrie au Centre Psycho-Social Neuchâtelois de La Chaux-de-Fonds (Suisse).

Notes: voir en fin d'article.

> Quels vers, comme les vôtres, jettent une telle profusion de perles et d'or! Sur son ordre, je les présentai au chef de notre corporation. On vit alors que votre nom figurait sur la liste des filles aux entrailles déchirées. C'est là, hélas! le fruit de vos existences antérieures. Vous êtes membre de la même société que moi, passagère sur la même barque, et non une étrangère.[8]

A la fin, dans le second rêve, au terme d'une vie de tribulations se terminant par le suicide de l'héroïne dans le fleuve Tiên-Duong, Dam-Tiên resurgit pour lui annoncer sa résurrection:

> Son âme errait encore sous les canneliers et les abricotiers du songe quand soudain elle aperçut Dam-Tiên, telle qu'autrefois, et qui lui dit: «Je vous ai attendue et j'ai perdu plus de dix ans à demeurer ici. Combien votre destinée fut fragile, mais combien sont grandes vos vertus! Quelle qu'ait été votre vie antérieure, où trouver une âme comme la vôtre? La sincérité de votre cœur a ému le Ciel. Vous vous êtes vendue par piété filiale, vous avez sauvé les hommes par charité. Ardent fut votre zèle pour l'Etat et pour le peuple. Vos mérites secrets ont fini par l'emporter dans la balance. De la liste des filles aux entrailles déchirées, votre nom doit être rayé.»[9]

Entre les deux rêves se déroule la tragédie d'une créature talentueuse, promise au plus bel des avenirs, mais livrée à la souillure et à l'infamie d'une existence de courtisane à laquelle elle a consenti par devoir filial, d'abord à l'égard de son père, ensuite vis à vis de l'Etat. Voici brièvement l'intrigue. Pour sauver son père d'une calomnieuse dénonciation d'un «gredin de marchand de soie»[10], elle se vendit, mais renonçant du coup aux promesses de mariage échangées avec le jeune lettré Kim-Trong, absent hélas au moment du drame par le deuil d'un parent. Elle demanda à sa jeune sœur Thuy-Vân d'accomplir dès lors à sa place son serment au retour de celui-ci. Croyant devenir épouse de second rang, elle tomba en réalité entre les mains d'un trafiquant de femmes, Ma-Giam-Sinh, qui après l'avoir abusée, la livra à Tu-Ba, une tenancière de «pavillon vert»[11]. Partageant le sort des filles de joie, elle subit mille humiliations trois années durant jusqu'au moment où elle fit la connaisance d'un noceur habitué du lieu, Thuc-Sinh. Mais son drame ne faisait que changer de face. Celle-ci revêtait le visage de la cruelle et perfide épouse de premier rang, Hoan-Thu. Elle lui échappa pour trouver refuge provisoirement auprès de la religieuse Giac-Duyên qui la confia à Bac-Ba. Mais cette dernière, sous des dehors de dévote, se révéla pourvoyeuse de maison close. Pour la deuxième fois, plusieurs années durant, elle endurait son destin de courtisane jusqu'au moment où Tu-Hai, un chef rebelle fougueux, la prit pour épouse. Survint un répit pour Kiêu, qui sous la protection de Tu-Hai devenu un seigneur de guerre craint et respecté, distribua châtiments et récompenses à ses anciens tortionnaires et bienfaiteurs. Mais à nouveau son destin bascula. Cette fois-ci par obéissance envers l'empereur, elle conseilla à Tu-Hai de se rendre. Mais celui-ci sera exécuté alors qu'il allait prêter fidélité à son futur souverain. Et elle-même sera donnée de force à un chef indigène. Ne pouvant

plus survivre à tant de honte et d'ignominies, elle se jeta dans le fleuve Tiên-Duong. Sauvée miraculeusement par la bonzesse Giac-Duyên, prévenue par un oracle de la religieuse Tam-Hôp, Kiêu prit refuge dans la foi de Bouddha.

Kim-Trong, de retour des funérailles, chercha en vain sa bien aimée. Il se résolut à épouser Thuy-Vân conformément au dernier vœu de Kiêu. Quinze années le sépareront des retrouvailles avec sa fiancée de jadis. Voyageant au gré de ses nominations mandarinales, sans relâche il s'informait des moindres indices qui pourraient le conduire à Kiêu. Ainsi il arriva au fleuve Tiên-Duong où croyant Kiêu morte, il célébra une cérémonie pour libérer son âme. Mais voici que Giac-Duyên survint pour lui apprendre la nouvelle. Kim supplia alors Kiêu de revenir à lui. Mais elle lui refusa le mariage bien qu'elle l'aimât toujours, car elle s'estimait désormais indigne de lui après tant de flétrissures. Cependant par fidélité à leur amour d'autrefois, Kiêu consentit à un mariage blanc sous forme d'une noble amitié pour conserver «ce reste de pureté qui est mon dernier refuge»[12].

L'intensité émotionnelle est telle tout au long de l'œuvre que c'est toute l'âme d'un peuple qui vibre à l'unisson. En effet les personnages sont d'une si grande vérité psychologique qu'ils sont devenus des types représentatifs: on parle d'une «Tu-Ba» pour une proxénète, d'un «Thuc-Sinh» pour un viveur ou d'une «Hoan-Thu» pour une femme jalouse. Des vers entiers du Kim-Vân-Kiêu sont cités par chacun en maintes circonstances de la vie, devenant maximes et proverbes. Le poème de par sa richesse des complémentaires – gloire/infortune, vice/vertu, fidélité/trahison – est devenu pour la superstition populaire un livre d'oracles. Enfin Nguyên-Du a su donner à la langue nationale une richesse et une musicalité inconnues, «le balancement rythmique de la pensée»[13], au moment où le vietnamien sortait à peine de sa condition d'idiome inférieur, parlé seulement par le peuple – la langue des lettrés étant alors le chinois.

Le fonds vietnamien

Nous sommes au XIX^{e} siècle. L'évangélisation a déjà commencé à partir du XVI^{e} siècle. Dans la quasi-totalité, les Vietnamiens, confucéens, bouddhistes ou taoïstes sont restés imperméables aux dogmes chrétiens. Il faut attendre le XX^{e} siècle, la première guerre mondiale, pour que les philosophies occidentales soient effectivement introduites et les années trente, pour que leurs concepts soient utilisés dans la lutte pour l'indépendance dans laquelle le marxisme a joué et joue encore le rôle le plus important. Héréditairement vassal de la Chine, depuis 111 av. J.-C. jusqu'en 1428 avec

les Lê postérieurs, le Vietnam a longtemps subi l'influence chinoise jusqu'à la domination française (traité de Tianji en 1885). L'héritage chinois se traduit par deux grandes tendances: l'influence confucianiste/taoïste et la philosophie bouddhique.

Qu'enseigne Confucius? Il commence par situer notre humanité dans la relation qui unit les individus entre eux. Les couples d'opposés complémentaires qui composent la structure de la vision chinoise du monde et de la société (Yin/Yang, Ciel/Terre, Vide/Plein, père/fils, souverain/ministre, etc.) déterminent une forme de pensée, non pas dualiste au sens disjonctif évoqué plus haut, mais ternaire, en ce qu'elle intègre la circulation du souffle qui relie les deux termes. Dans son mouvement tournant et spiralé, il indique un centre, l'homme. L'idée neuve de Confucius est le *ren* ou sens de l'humain[14], poussé jusqu'au niveau du cœur/esprit, le *xin* (en vietnamien – *tâm*)[15]. Entre Ciel et Terre, il y a donc un troisième terme, l'homme qui par sa participation active «parachève» l'œuvre cosmique («Bonheur et malheur sont dispensés par le Ciel mais leur source est aussi dans le cœur de l'homme»[16]). C'est à travers lui que les penseurs chinois ont axé leur réflexion sur la réalité de «ce qui naît entre» et sur ce qu'elle implique en terme de comportement moral: tel est le sens de «milieu» (*zhong*).

Qu'enseigne Lao-Tseu? «Mieux vaut rester au centre[17]». Placé dans le contexte: «Ciel-et-Terre est comme un soufflet», le centre est un lieu de tension entre deux pôles, deux extrémités, l'espace entre le Ciel et la Terre. A l'intérieur du soufflet, il y a un vide permettant l'entrée et la sortie de l'air, par extension, du vide – ou du «il n'y a pas» – découle l'effet contraire: l'admission, l'apparition, la naissance du «il y a». «Plus il s'active (le soufflet), plus il s'évente»: il est clair que plus il y a appel d'air, plus il y a rejet d'air, plus le souffle entre et sort. Ainsi l'intérieur du soufflet symbolise la loi d'équilibre du Ciel-Terre, le «il y a» équilibrant le «il n'y a pas», «l'immobile» invitant «le mobile», ou «le repos» comme source de «l'action». Cheng écrit: «Dans le vide que cultive l'intuition taoïste se reconnaît le centre, là où les forces vitales se créent et se régénèrent en vue d'une mutation harmonieuse et durable»[18]. Le concept de sagesse conçu à partir de la loi d'équilibre, faite du sens de ce qui convient de faire dans une situation, une fois qu'on a identifié les aspects extrêmes, se décrit en termes de dialogue et de négociation, de juste mesure et d'opportunité, de finesse et d'ouverture, en définitive de compréhension et de confiance dans l'homme sincère.

Quel est le fonds de la pensée vietnamienne? D'esprit pratique, les Vietnamiens conçoivent un personnage qui sans être créateur est tout puissant: «Sieur le Ciel» (ông-troi), principe des forces

naturelles, gouverneur du cosmos, qui devient sous l'influence chinoise taoïste Ngoc-Hoang, «l'Empereur de Jade» lequel règne selon le modèle étatique chinois. L'influence taoïste se manifeste aussi par la croyance populaire aux immortels (tiên), aux génies (thân), aux esprits (ma, quy), à la circulation des «principes vitaux» (hôn, phach). L'influence confucéenne se traduit par la formation de la classe des lettrés fonctionnaires, les *si*, premiers dans la hiérarchie sociale (si, nông, công, thuong – lettrés, paysans, artisans, marchands).

Tout ce fonds riche alimente les croyances morales et religieuses de l'œuvre: sentiment puissant de la famille basé sur la vertu de piété filiale (*hiêu* – qui pousse Kiêu à se vendre); devoir envers le souverain (qui résulte dans la reddition du chef rebelle Tu-Hai conseillé par Kiêu); respect des engagements (qui justifie la recherche continue de sa fiancée perdue par Kim). Quant au *bouddhisme du poème*, selon les traducteurs[19], en insistant surtout sur le Karma en termes de récompenses et de châtiments, il n'est pas d'une grande pureté. En effet ce Karma de rétribution est loin d'être aveugle car laissant une part à la liberté humaine qui détermine justement l'intrigue du poème. Disons que l'entretien entre la bonzesse Giac-Duyên et la religieuse taoïste Tam-Hôp à ce sujet, qui aboutira d'ailleurs sur l'oracle de la résurrection de l'héroïne, constitue un ressort dramatique bien commode pour faire avancer le récit, l'ombre de Dam-Tiên étant le fil conducteur qui relie les épisodes de la destinée de Kiêu.

Le déchiffrement métaphysique

Au premier niveau, l'étonnement devant l'absurdité. Ceci commence par la question posée par la bonzesse Giac-Duyên à la religieuse Tam-Hôp: «Elle qui possède à un haut degré piété filiale et sens du devoir, pourquoi n'a-t-elle rencontré dans sa vie que ces malheurs de filles «aux entrailles déchirées»?»[20].

Dans le monde des phénomènes, règne la Nécessité en général. Selon Tam-Hôp, c'est un «lourd destin des joues roses»[21] qui pèse sur celles qui possèdent beauté et intelligence; c'est ce qui fait que Kiêu ne peut «rester en repos ni séjourner longtemps»[22]; c'est ensuite son attachement à l'Amour par des liens qu'elle se forge elle-même[23] qui fait qu'à deux reprises son lot fut la maison verte et la livrée bleue des servantes[24]. L'inéluctable se produit: «Ainsi elle souffrira dans son âme et dans sa chair, et son malheur de fille aux entrailles déchirées ne prend fin qu'avec sa vie»[25], *parce qu'elle persiste dans la seule connaissance du monde tel qu'elle se l'imagine.* La réalité de l'existence est autre chose que cela. Elle diffère de ce qui n'est en somme que péripéties ayant seulement cours dans l'existence des phénomènes qui

apparaissent et disparaissent. Car la perception se fait à deux points de vue distincts. Au niveau de la conscience de soi – une conscience qui accompagne et commente immédiatement les événements qui m'arrivent – je ne peux pas m'expliquer pourquoi c'est cela et non autre chose. Mais au niveau de la conscience des «autres choses», du monde extérieur comme formé d'êtres, de circonstances, d'un environnement qui me conditionnent – l'irruption du gredin de marchand de soie causant la torture du père et du fils – *ce monde extérieur est cause de mon action*, et est l'ensemble des motifs qui pousse à agir: «Arrêtez! Que je me vende pour payer la rançon de mon père!»[26]. Heureusement il y a encore la «grâce du ciel» – «le Ciel sait se montrer clément envers les hommes»[27]. C'est le deuxième niveau.

Au deuxième niveau, le sens métaphysique de la condition humaine, la Nécessité laisse une marge à la Liberté. L'auteur risque l'hypothèse du sens de la destinée, entièrement dirigée à l'insu du sujet, par la Volonté céleste jusqu'au dénouement final, dans la libération du Désir. Il s'agit de justice divine, non pas dispensée de façon unilatérale, mais en fonction du degré de renoncement volontaire, de mérite justifié en termes de «réception» et «d'abandon» de l'individu à la grâce accordée[28].

Il s'agit donc de «liberté» laissée au sujet par la destinée, qui à travers une rectification ultime, donne lieu à un optimisme discret quant au salut de chacun. Il est banal de dire que tout est décret du Ciel et «découle de la volonté céleste»[29]. Le séjour terrestre nous apprend à faire trois découvertes: la justice divine selon nos mérites d'abord; ensuite la sincérité du cœur, source de modestie et «racine du bien»[30]; et enfin la suprême vision: celle de la bonzesse Giac-Duyên «nuage volant, cigogne vagabonde, qui sait où la retrouver»[31], image du Néant et de la Vacuité bouddhiques, trace d'une présence/absence qui aide à déchiffrer un passage difficile du texte chiffré du monde! La sincérité du cœur devra trouver sa récompense: «De la liste des filles aux entrailles déchirées, votre nom doit être rayé»[32]. Tout se passe comme s'il y avait échange entre le microcosme et le macrocosme, entre «destinée fragile» et «grandes vertus»[33], avec la balance finale entre «dette et mérite»[34]. Le couronnement se trouve dans une vie de Pureté: l'amour est remplacé par l'Amitié[35], la femme qui passe «des prunes du matin aux pêches du soir»[36] est remplacée par «la femme vertueuse et noble»[37], désir et passion sont transcendés par la contemplation esthétique: «tantôt ils regardent les fleurs s'ouvrir, tantôt ils attendent le lever de lune»[38].

Diagnostic et enjeux: «Connais-toi toi-même». L'on se demande qui peut écrire une telle œuvre nous montrant «le spectacle dans le spectacle», le petit spectacle de son histoire personnelle comme condensé et épuré du grand spectacle du monde. Il ne peut s'agir que *d'un pessimiste* ayant eu à souffrir d'être né à contre-

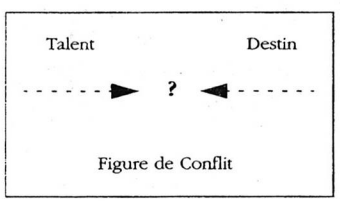
temps – fidèle à la dynastie légitime des Lê, il doit servir Gia-Long, des Nguyên, *d'un révolté*, face à la jalousie des autres pour ses talents – «Que ceux qui ont du talent ne s'en glorifient pas: le mot «tài» (talent) rime avec «tai» (malheur)[39], *d'un incompris* qui se sent comme le Meursault de Camus, étranger en cette terre. Mandarin malgré lui, Nguyên-Du reste un homme taciturne, courtois mais distant. Pourquoi? Quel est son diagnostic? «A travers tant de bouleversements, mers devenus champs de mûriers, que de spectacles propres à frapper douloureusement le cœur»[40]: *tout est souffrance* (la première des Quatre Vérités bouddhiques). Quels sont les enjeux? «Oui telle est la loi: nul don qui ne doive être chèrement payé et le ciel bleu jaloux a coutume de s'acharner sur le destin des joues roses»[41]: donc, *talent* versus *destin*. Ceci est vrai pour l'auteur, c'est son problème intime. En est-il de même pour son héroïne, Kiêu? Lorsqu'elle n'était qu'une enfant, un physionomiste lui avait prédit: «Les dons naturels éclatent à l'extérieur et l'infortune à jamais s'attachera à cette vie ornée de tous les talents»[42]. Pourquoi doit-il en être ainsi? C'est le début de l'étonnement. Puis vient soudain le choix difficile entre piété filiale et amour: sa décision en faveur de la première signe l'arrêt de mort du second, et conduit à sa propre mort. L'étonnement atteint son comble: c'est le point de départ du *besoin de connaître*, d'abord soi-même, puis le monde et la vie.

Par la force des choses, Kiêu connaît le monde et la vie: le monde dans l'espace qui est celui de la séparation et de l'exil; la vie dans le temps du «travail» de courtisane passé à l'intérieur des «maisons vertes». Espace et temps font que les deux sœurs qui apparaissent à l'origine, dans la «paix du gynécée» comme une et semblables, se démarquent dorénavant, chacune distincte dans sa personnalité comme résultat du travail d'individuation[43]: Vân tenant le rôle du double exemplaire, de la jeune fille de bien; l'autre Kiêu, comme la copie de l'aventurière éhontée puis repentie. Donc deux modèles différents en tant que phénomènes, mais de même essence en tant que Femme.

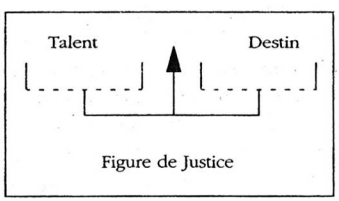
Avec Kiêu, d'autres aspects s'ajoutent pour une analyse plus profonde, les rêves prémonitoires de Dam-Tiên, les contraintes de la vie de courtisane, les regrets de la paix familiale perdue, autant d'épreuves amères et de déceptions cuisantes qui font mieux comprendre les deux moitiés d'elle-même: la part de la lumière qui lui fait accepter l'inéluctable[44] et la part de *l'ombre* qui correspond en partie au destin tragique réservé de tout temps aux «joues roses», et en partie à la méditation sur la mort, le suicide et l'anéantissement dans l'au-delà[45]. Entre les deux s'étend un champ ouvert, un no man's land où se déroule le Jeu du monde, ou le Monde comme jeu, un espace d'incomplétude et d'indétermination où l'on ne sait pas trop comment on va agir et réagir, où l'on ignore ce qu'on va rencontrer. Ce qui est manque se complète, ce qui est indéterminé

se définit: le ciel sombre laisse passer de temps en temps la lumière, mais toujours de façon aléatoire et équivoque, comme tout ce qui a trait au couple Nécessité/Liberté. C'est ce qui arrive lorsque Kiêu, au sommet de sa puissance en devenant l'épouse du chef de guerre Tu-Hai, se substitue au Ciel pour administrer la justice selon sa conviction, une justice dès lors entachée de vengeance, d'orgueil, de passion, qui frôle le règlement de compte. Justice «injuste» qui en faisant périr ceux qui lui ont fait du mal – Tu-Ba, Ma-Giam-Sinh, Bac-Ba... – rentre dans la démesure (húbris). Cet excès se paie plus tard par un autre excès, le suicide final (manqué) de Kiêu.

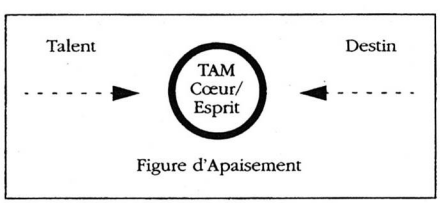
Résumons: Personne ne peut avoir à la fois plein de talents et plein de succès: car toujours quelque chose doit manquer, ou bien du côté des talents (comme la sœur Vân) ou bien du côté du destin (comme Kiêu) – Figure de Conflit (1). Comment réaliser un bon équilibre, faire en sorte qu'il en résulte un destin qui ne soit pas mauvais, que talent et destin ne connaissent pas de trop de disproportion et n'entrent pas en conflit – Figure de Justice (2)? La réponse doit être cherchée dans les dispositions du cœur (*Tâm*): un cœur bon, sincère, modeste qui cache le talent ou ne s'en glorifie pas – Figure d'Apaisement (3).



(1) Talent et destin entrent en conflit d'où l'interrogation existentielle.



(2) Talent et destin s'équilibrent dans la balance de la Justice.



(3) Talent et destin s'harmonisent sous l'égide du *Tâm* (cœur/esprit).

Recours à la connaissance de la musique. Le bonheur est retrouvé à la fin et la musique le célèbre une dernière fois. Elle prend toute sa signification lorsque, à la fin du poème, Kiêu prend

la décision d'enrouler les cordes de sa guitare après une dernière représentation. C'est que la musique est le talent par excellence, la cause et le témoin de ses malheurs, illustrant l'opposition entre talent et destin, le miroir où elle voit tout.

D'abord sa prédestination: à Kim-Trong qui lui reprochait la tristesse dans ses mélodies: «Pourquoi avoir choisi des accents aussi poignants qui vous font mal à vous-même et jettent le trouble dans le cœur d'autrui?»[46], elle répondit qu'elle n'y pouvait rien: «C'est là le fruit d'une déplorable habitude. Tristesse et gaieté ne sont-elles pas des dispositions reçues du Ciel?»[47].

Ensuite la succession de son infortune traduite par la variété des sons musicaux, depuis l'effroi dans l'air du «champ de bataille des Han et des So où le fer et l'or semblaient s'entrechoquer»[48]; le long cri de détresse du «phénix à la recherche de sa femelle» dans l'air de Tu-Ma[49] ou celui du «passage de la frontière» de Chiêu-Quân[50] accablée de désespoir; sans compter les nombreux passages où la peine profonde s'éleva comme «le vent qui sanglote et la pluie qui pleure»[51], avec à la fin les quatre cordes de guitare rougies du «sang qui suintait du bout de ses doigts»[52], lorsque sous la tente du général vainqueur, elle était obligée de jouer le morceau «Le Destin cruel»: «...l'exemple du destin cruel est là maintenant devant vos yeux»[53].

Enfin la sortie du monde de souffrance à un niveau supranaturel, avec l'harmonie et la sérénité (chant où le papillon se croit Trang-Chu[54]), un amour printanier (avec l'âme du roi Thuc-De présente dans le vol d'un râle d'eau[55]) et le retour à l'Origine, au temps où «dans les mystérieuses entrailles de la Terre, les notes vinrent à se condenser en gouttes comme les perles de lune[56]».

Mais le roman de Kim-Vân-Kiêu est en soi une fiction: c'est l'objet d'une aspiration non assouvie, d'une nostalgie lancinante, d'un espoir sans écho. Si l'on retourne à l'étonnement du tout début, le déchirement entre talent et destinée, cause du spectacle affligeant des «mers devenues champs de mûriers», l'étonnement devient vision douloureuse du monde qui trouve son explication finale dans le «connais-toi». Connaissance à deux niveaux.

Au plan pratique sous la forme d'une philosophie de la réserve[57], dans l'éthique de la modestie d'un retour sur soi – au lieu de courir le monde, retour fondé sur la «sincérité du cœur» qui développe le bien «en nous-mêmes»[58]. ***Au plan métaphysique*** à travers la métaphore de la Volonté du Ciel, figure à plusieurs sens car l'explication de ce monde n'est pas seulement dans le monde mais hors de ce monde, dans une vue équilibrée que l'on a de lui: c'est une perception que l'on peut prendre soit comme mythe (Destin, Volonté du Ciel, Prédestination), soit comme l'apollinien qui s'exhibe dans le «monde imagé du rêve», dans la belle apparence,

mesurée, harmonieuse, équilibrée[59]: «tantôt ils goûtent au vin, tantôt ils jouent aux échecs. Tantôt ils regardent les fleurs s'ouvrir, tantôt ils attendent le lever de lune.»[60]; soit enfin comme métaphysique de la musique, par référence aux cinq notes qui existaient déjà lors de la création du monde: «Notes limpides comme des perles tombant dans l'onde argentée par la lune, tièdes comme les gouttes de jade de Lam-Diên[61], lorsque dans les mystérieuses entrailles de la terre elles viennent se condenser.»[62]

Il y a eu donc un drame métaphysique du déchirement entre talent et destin, l'un n'allant pas sans l'autre mais l'un déchirant l'autre, causant par là la désolation et la discorde dans le monde. L'itinéraire de la musique nous ramène au-delà de ce drame, au temps d'avant ce dualisme, au temps où n'existe pas encore le crime d'être né, d'avoir du talent, des dons, de la beauté, de l'esprit etc., au temps de l'Un originel. La métaphysique se trouve donc réalisée par la musique et l'artiste est l'authentique philosophe[63].

En conclusion, voici la thèse: «Les dons naturels éclatent à l'extérieur et l'infortune à jamais s'attachera à cette vie ornée de tous les talents»[64]. Voici l'antithèse: «...Dans ce monde, la volonté humaine a souvent triomphé du Ciel»[65]. Il est vrai que l'infortune est liée au talent mais le ciel se laisse émouvoir par l'homme sincère. Quel serait dès lors le fondement de la morale vietnamienne? Le projet de Nguyên-Du est de réconcilier le couple infernal talent/destin en émettant l'hypothèse que chacun a le cœur bon car «la racine du bien réside en nous-mêmes»[66]: il faut la connaître, la cultiver. L'essentiel n'est donc pas le talent, mais le cœur; non pas le cœur seul, mais toute la connaissance de soi; non pas la connaissance pour la connaissance, mais pour le perfectionnement total de la personne dans le renoncement à la vie[67]. Aux oreilles des gens de l'ère moderne, le discours de Nguyên-Du est-il convaincant? Malgré son titre «Nouveaux Accents de la Douleur», le poème n'aurait rien de nouveau si l'on y continuait à pleurer sur le sort comme jadis: le ton nouveau tient à notre façon de relever le défi, de prendre en charge le monde, d'être responsable de nous-mêmes: «la racine du bien est en nous»; il faut faire l'effort nécessaire qui, pour Kiêu, a duré quinze années. Pour nous autres, quel prix sommes-nous prêts à payer?

La reformulation clinique

Le Kim-Vân-Kiêu est d'une cruelle modernité lorsque l'on songe aux luttes fratricides qui ont jalonné l'histoire d'indépendance du Vietnam jetant même une partie des siens sur des mers inconnues[68]. Quelles réponses donner, de la part d'un psychothérapeute, à ces

rescapés hantés par leur tragique destin *d'exilés malgré eux*, ayant tout perdu. Déjà Nguyên-Du se demandait: «Y a-t-il une récompense pour le bien, un châtiment pour le mal?»[69]. Kiêu répondait par la piété filiale: «la piété filiale a tenu pour vous de fidélité»[70] lui dit Kim. Pourrait-il en être de même pour ces réfugiés vietnamiens? Si tel est le cas, que faire du clivage entre la pensée occidentale fondée sur l'ontologie (l'Etre, l'individu) et la pensée chinoise fondée sur la vision du monde comme processus (la Voie, le collectif)[71]? Autrement dit en psychothérapie doit-on favoriser la réalisation de l'individu, selon le point de vue occidental, ou bien viser l'harmonie de la collectivité, conformément au point de vue oriental? Ou encore quel serait l'enjeu psychologique du conflit intrapsychique déterminé par le dilemme de Kiêu, transposé au sein d'un dispositif psychothérapeutique? Nous esquissons une réponse possible en présentant ici une synthèse de nos travaux antérieurs[72] où nous avons analysé nos réactions comme thérapeute vietnamien, formé à la psychiatrie occidentale, face à des patients de notre culture.

En clinique nous avons constaté, comme d'autres auteurs[73], les impasses dues à la psychologie chinoise (définie par la primauté du collectif sur le singulier)[74] lorsqu'on applique le modèle de psychothérapie entendue au sens occidental d'introspection, d'affirmation et de confiance en soi. En effet les patients de culture chinoise se montrent passifs, silencieux et pudiques, attendant des directives de leur thérapeute. De plus le transfert tend à être ignoré. Pour mobiliser les affects de nos patients asiatiques nous avons dû composer et même entrer de plain-pied dans ce qui y a de plus intime dans leurs croyances et traditions – culte des ancêtres, piété filiale, décret du Ciel. Nos prescriptions thérapeutiques s'inspiraient largement de l'enseignement confucéen, par exemple: arranger l'autel familial, entretenir matériellement les parents ou accomplir tel rite. Nous avons donc suivi Kiêu dans les valeurs de piété filiale pour réguler le chaos de l'existence. Cette démarche était dictée par notre contre-transfert culturel[75] suscité justement par la friction entre nos propres valeurs orientales et celles inhérentes au modèle de psychothérapie occidentale que nous avons appris. En effet nous ne pouvions ignorer, même si nous étions dans la position du thérapeute, que nous partagions avec nos patients la même identité de migrant car les valeurs confucéennes, de manière intrinsèque, règlent dans la culture chinoise toute communication entre individus, qu'elle soit verbale[76] (l'interpellation des pronoms personnels étant rigoureusement codifiée sur le plan social) ou non-verbale[77] (la mise en forme des rituels de salutations par exemple). D'où notre première proposition: *Dans le chaos de l'existence du sujet de culture chinoise, se référer aux valeurs confucéennes c'est se réinscrire dans l'harmonie de la Voie*[78].

Celles-ci procèdent de ***l'humanisme***: le sens de l'humain *ren* qui s'écrit 仁 (人 «homme» et 二 «deux») – l'homme qui ne devient humain que dans sa relation à autrui. Cheng écrit: «Le *ren* est ce qui constitue d'emblée l'homme comme être moral dans le réseau de ses relations avec autrui» ou «le souci qu'ont les hommes les uns pour les autres du fait qu'ils vivent ensemble»[79]. La clé de voûte du *ren* est la piété filiale, la relation du fils à son père: la réponse naturelle d'un enfant à l'amour que lui portent ses parents dans le contexte général de l'harmonie familiale et de la solidarité entre les générations. Elle se généralise à la relation politique (prince/sujet), familiale (mari/femme, frère aîné/cadet) et sociale (entre amis)[80]. Cheng précise que l'amour selon Confucius ne fait aucunement référence à une source divine comme l'*Agape*[81] des chrétiens mais à ce qu'il y a de plus humain émotionnellement et affectivement dans la relation de réciprocité[82]. Dans le même sens, Jullien souligne que la Voie de la sagesse chinoise est celle *par où* s'opère la régulation (qui est l'harmonie en cours, en transformation) c'est-à-dire la voie *viable* par où le cours de la conduite, à l'instar de celui du monde, ne cesse d'être en accord avec ce qu'exige à chaque moment la réalité. Cette voie-là ne conduit pas à la vérité, à Dieu, mais réalise la congruence[83].

En utilisant une grille de lecture confucéenne dans nos interventions thérapeutiques (de crise) pour atténuer les souffrances existentielles de nos patients asiatiques, nous «recouvrions»[84] leurs conflits intrapsychiques en renforçant leurs (égo-)défenses culturelles. Cette approche fonctionnerait donc au prix d'un mécanisme de *clivage du moi.* En effet nous rejoignons Ho[85] qui suggère que la dissociation affect-rôle soit un mécanisme psychologique répondant aux prescriptions filiales. Il écrit: «Ce mécanisme permet aux fils et filles de rester filiaux en exerçant leur piété familiale avec détachement émotionnel (...). Une contradiction fondamentale s'observe dès lors: distance émotionnelle au lieu du rapprochement père-fils prôné par Confucius. (...). La piété filiale réprime la prise de conscience de cette contradiction engendrant elle-même des taches aveugles culturelles». Détachement et clivage émotionnel, c'est bien ce qu'a enduré Kiêu pour accomplir son devoir filial. Son drame reflète celui de l'auteur Nguyên-Du: pour lui, servir par devoir d'état l'empereur Gia-Long, qu'il considère comme un usurpateur, revient à trahir sa loyauté, premier des devoirs, envers la dynastie légitime des Lê. Il choisit de se taire mais tout comme son héroïne, il n'en est pas moins meurtri dans l'âme, puisque le titre original de l'œuvre révèle précisément son trouble: «Nouveaux Accents de la Douleur»[86]. Il en va de même, sinon plus, dans les attitudes affichées par les exilés vietnamiens en situation de marginaux culturels, en particulier parce que la notion de piété filiale relève d'une donne «émic»[87] c'est-à-dire propre à la culture chinoise selon Ho[88].

Or dans un dispositif qui se veut à la fois psychothérapeutique et transculturel tel que le nôtre, nous devons pour restaurer la *réalité* vécue par nos patients en exil accorder la *cohérence* – que procurent les valeurs traditionnelles orientales (approche recouvrante renforçant les égo-défenses) – à la *congruence* du contexte occidental – qui valorise l'expression et la compréhension des affects (approche découvrante réduisant le clivage du moi). Faute de quoi une réponse confucéenne poussée à l'extrême induirait une discordance à l'image de la tentative de suicide de Kiêu alors qu'elle se conformait aux prescriptions filiales! D'où notre seconde proposition: *En insistant sur l'éthique confucéenne, on risque de perdre de vue le lieu où s'exerce l'objet de son idéal car ses valeurs opèrent justement en privilégiant le sens de la* relation *entre individus (ren) au détriment des individus eux-mêmes, c'est-à-dire comme sujets, éprouvant la relation. Il y a verrouillage des affects sous-jacents aux valeurs humanistes par les valeurs confucéennes.*

En conclusion une réconciliation, sans céder ni à la Nécessité ni à la Liberté, est-elle encore possible lorsque valeurs familiale et individuelle s'affrontent? L'harmonie chinoise a un coût selon Jullien car en laissant de côté le «sujet», elle a renoncé à la subjectivité, à la passion et au plaisir de l'action: «en affrontant le monde, on s'émancipe de lui, non seulement on fournit une matière au récit héroïque et à la jubilation du sujet, mais, à travers la résistance, on se fraye un accès à la liberté»[89]. La métaphysique tente d'y répondre par une philosophie de la réserve (*Tâm*) au détour de la connaissance de la musique. Tandis que la clinique, en mettant à jour le clivage défensif confucéen, devrait s'inspirer du «*manque-à-être*» de Kim-Trong[90] pour penser son projet thérapeutique. En effet, même si celui ci s'est conformé au vœu de Kiêu, d'épouser sa sœur Vân – suivant en cela la voie confucéenne, il n'a pas moins formulé «le projet de suspendre le sceau, de se démettre de ses fonctions mandarinales, prêt à traverser tous les fleuves, à franchir toutes les montagnes, à s'élancer dans la mêlée de boucliers et de lances, bravant la mort dans l'espoir de la retrouver»[91]. Ce faisant, il devait permettre à Kiêu de *se réaliser en dépit de l'infidélité à son amour:* «Ce corps flétri, s'il est lavé de ses souillures et renaît à la pureté, c'est grâce à l'homme supérieur dont le cœur est au-dessus du commun»[92] lui dit-elle.

Ce corps flétri, c'est l'autre de moi-même: comment meurt l'autre? Il s'agit d'après notre analyse d'un *processus de maturation* prenant au fur et à mesure trois aspects: 1) l'aspect d'un sacrifice nécessaire pour que règnent l'ordre public, la vision globale, les valeurs permanentes aux dépens du cas privé, d'une situation particulière, d'une association éphémère: le prix à payer est la négation du sujet individuel; 2) l'injustice que cela implique trouve sa

justification au niveau supérieur car nous partageons une même origine métaphysique[93], et de ce point de vue, tout est «juste» qui nous arrache au bourbier terrestre; 3) la maturité vient après le développement complet d'une telle connaissance dans la cessation de la différence entre les deux musiques: celle qui reflète les passions humaines et celle qui évoque l'harmonie cosmique, dans l'extinction du conflit qui oppose la partie *Tài*/talent-rationalité-intelligence à la partie *Tâm*/générosité-instinct-intuition et dans la découverte de la supériorité de l'Amitié sur la Sexualité. Et ainsi prend fin le manque-à-être fondamental de chaque destinée, une fois reconnue la justice immanente globale qui pacifie la rébellion de l'autre et qui n'ayant plus de raison d'être, va mourir de sa belle mort.

Notes

1 Versification typiquement vietnamienne par l'alternance de vers de six pieds et de huit pieds inspirée de la chanson populaire.

2 Nguyên-Du, Kim-Vân-Kiêu, trad. Xuân-Phuc et Xuân-Viêt, Gallimard, Unesco, France, 1961, pp. 18-19. On peut également consulter le Kim-Vân-Kiên sur l'Internet.

3 Kim-Vân-Kiêu, v. 105-110.

4 Cf. infra.

5 Dont le sort est d'être des prostituées.

6 Demeure des Immortelles.

7 Tombeau.

8 Kim-Vân-Kiêu, v. 191-199.

9 *Ibid.*, v. 2711-2720.

10 *Ibid.*, v. 588.

11 Bordel.

12 Kim-Vân-Kiêu, v. 3160.

13 Nguyên-Du, *op. cit.*, p. 19.

14 Cf. infra.

15 Contrairement à la disjonction entre la tête, siège de la pensée et le cœur, siège des émotions, le Tâm est une forme de sensibilité, la faculté de ressentir, de désirer, de vouloir, et de penser ce qui est ressenti.

16 Kim-Vân-Kiêu, v. 2655-2656.

17 «Ciel-et-Terre est comme un soufflet/Vide et pourtant inépuisable/Plus il s'active plus il évente/ On a beau en parler nul ne peut le sonder/Mieux vaut rester au centre». Lao-Tseu, La Voie et sa vertu (Tao-Tê-King), trad. F. Houang et P. Leyris, Seuil, Paris, 1979, ch. 5.

18 A. Cheng, Histoire de la pensée chinoise, Seuil, Paris, 1997, p. 39.

19 Nguyên-Du, *op. cit.*, pp. 23-24.

20 Kim-Vân-Kiêu, v. 2653-2654.

21 *Ibid.*, v. 2661.

22 *Ibid.*, v. 2664.

23 *Ibid.*, v. 2661-2662.

24 *Ibid.*, v. 2668.

25 *Ibid.*, v. 2676.

26 *Ibid.*, v. 606.

27 *Ibid.*, v. 2689.

28 Ceci justifie a contrario la succession des malheurs de l'héroïne: «Comme guidée par des esprits malins ou des démons pervers, elle choisit pour y passer, les chemins de la souffrance». *Ibid.*, v. 2665-2666.

29 *Ibid.*, v. 3241.

30 *Ibid.*, v. 3251.

31 *Ibid.*, v. 3232.

32 *Ibid.*, v. 2720.

33 *Ibid.*, v. 2715.

34 *Ibid.*, v. 2680.

35 «... Tous leurs vœux sont comblés et l'union de ce couple est en même temps une union d'amis.» *Ibid.*, v. 3226.

36 *Ibid.*, v. 3220.

37 *Ibid.*, v. 3220.

38 *Ibid.*, v. 3224.

39 *Ibid.*, v. 3249.

40 *Ibid.*, v. 3-4.

41 *Ibid.*, v. 4-5.

42 *Ibid.*, v. 416.

43 «J'appellerai l'espace et le temps – suivant une vieille expression de la scolastique sur laquelle j'attire l'attention une fois pour toutes – principium individuationis; car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs soit dans l'ordre de la coexistence soit dans celui de la succession». Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, trad. A. Burdeau, revue par R. Roos, PUF, Paris, 1966, §23, p. 155.

44 «Puisqu'on ne peut échapper au ciel, sacrifions ce visage fardé qui s'abandonne, pour en finir, avec les jours de printemps». Kim-Vân-Kiêu, v. 2164.

45 «Quand le Karma a épuisé ses effets, c'en est fini aussi de la vie. En quinze années, combien de cruelles aventures qui seront autant d'exemples mémorables pour les créatures aux pantalons rouges! Certes, elle avait atteint la limite des douleurs humaines. Mais qui peut pénétrer les desseins mystérieux de la Providence, qui fait succéder la lumière aux ténèbres? De tout temps, aux gens pratiquant piété filiale et devoir, faut-il que le Ciel réserve de longues épreuves à fendre le cœur?» *Ibid.*, v. 2640-2648.

46 *Ibid.*, v. 491-492.

47 *Ibid.*, v. 494-495.

48 *Ibid.*, v. 473.

49 *Ibid.*, v. 475. Musicien célèbre.

50 *Ibid.*, v. 480. Concubine royale à qui revient la charge de faire partie du harem des barbares Huns.

51 *Ibid.*, v. 2569.

52 *Ibid.*, v. 2570.

53 *Ibid.*, v. 2578.

54 *Ibid.*, v. 3198. Tchouang-Tseu, philosophe taoïste (370-300 av. J.-C.).

55 *Ibid.*, v. 3200.

56 *Ibid.*, v. 3204.

57 Réserve qui dérive du principe schopenhauerien d'individuation qui limite l'individu à lui-même, mais dans le sens de la retenue, de la pondération, et d'une meilleure connaissance de soi-même.

58 Kim-Vân-Kiêu, v. 3251.

59 Chez Nietzsche, le principe apollinien est le principe contemplatif, source d'harmonie et de beauté. Il s'oppose au dionysiaque qui est l'exaltation tragique et pathétique de la vie.

60 Kim-Vân-Kiêu, v. 3224.

61 Montagne du Shen-si qui produisait du jade.

62 Kim-vân-Kiêu, v. 3204.

63 Dans le même sens que notre analyse, Jullien écrit: «C'est le fond du silence où tous les sons sont contenus sans qu'aucun se détache, aucun n'est préféré ni non plus n'est exclu. (...). De même que c'est par son silence que le sage fait voir l'évidence..., c'est tout aussi logiquement en demeurant silencieuse – et sans mystique – que la musique fait entendre la voie.» (...). En l'absence d'ontologie, comme c'est le cas en Chine, et donc de véritable objet du discours comme «en-soi», il n'est d'autre ressource que de faire appel au langage indirect de ce que nous nommons aujourd'hui l'esthétique, (...), et même si le sensible s'y réduit à l'extrême (ici, l'absence de son produit), pour conduire à «réaliser». F. Jullien, Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie, Seuil, France, 1998, pp. 133-134.

64 Kim-Vân-Kiêu, v. 415-416.

65 *Ibid.*, v. 420.

66 *Ibid.*, v. 3251.

67 «Bonheur et malheur sont dispensés par le ciel, mais leur source est aussi dans le cœur de l'homme. Il y a le ciel, mais il y a aussi nous-mêmes. Le renoncement est la racine de la joie, les passions sont les chaînes de la souffrance.» *Ibid.*, v. 2655-2658.

68 Plus d'un million de boat-people ont fui le pays lors de la réunification du pays en 1975.

69 Nguyên-Du, *op. cit.*, p. 18.

70 Kim-Vân-Kiêu, v. 3119.

71 Jullien écrit: «en faisant émerger le principe de la liberté, les Grecs ont été les premiers à pouvoir saisir l'objet dans son rapport avec le sujet: au lieu de continuer à se fondre dans la «substance universelle», comme le fait l'«Oriental», et d'y laisser évanouir sa conscience, l'individu en Grèce s'arrache à elle et, se reposant sur lui-même, se posant en sujet, il entreprend de déterminer la substance en tant qu'objet. D'où naît le concept». Un sage est sans idée, *op. cit.*, p. 69.
«Parce qu'elle n'a pas pensé l'être (le verbe «être» lui-même n'existant pas en chinois classique), elle n'a pas conçu la vérité. Alors que la Grèce a pensé le devenir, mais toujours à l'ombre de l'être, la Chine n'a

conçu que le devenir; mais alors ce n'est plus exactement le « devenir », puisque ne sous-entendant plus l'être (défini précisément comme ce qui « ne devient pas ») – notre concept est trop étroit – mais la « voie », le tao, par laquelle le monde ne cesse de se renouveler, le réel d'être en procès ». *Ibid.*, p. 105.

72 Trois communications orales (Bellelay 1998, Bruxelles 1998, Lausanne 1999) encore inédites disponibles chez les auteurs.

73 P. Leung et P. Lee, « Psychotherapy with the Chinese », in M.H. Bond (éd.), The handbook of Chinese psychology, Oxford University Press, Hong Kong, 1996, pp. 441-456.

74 « Les problèmes existentiels se posent chez la plupart des chinois en termes sociaux et relationnels et non intrapsychiques et individuels comme chez les occidentaux ». *Ibid.*
« Les relations et rôles sociaux constituent le noyau du Moi chinois ». Hsu 1971 cité par K. Leung, « The role of beliefs in Chinese culture », The handbook of Chinese psychology, *op. cit.*, pp. 247-262.
« Le concept d'un « moi libre » n'existe pas. Le comportement de l'Asiatique ne dépend pas de sa volonté, mais de ce qu'on attend de lui; à tout moment la collectivité doit compter sur lui et inversement ». K. Le Huu, L'immigration du Sud-Est asiatique en France, ADRI, Paris, 1997.

75 Moro citant Nathan: « le contre-transfert culturel rend compte des réactions du thérapeute ou du chercheur en tant qu'homme habité par une culture donnée qui rencontre un homme d'une autre culture et qui entre en relation avec lui. Ces réactions empruntent à l'histoire, à la sociologie, à la politique, aux mythes, à l'histoire familiale du thérapeute, à son histoire personnelle mais aussi parfois à des stéréotypes et des idéologies implicites qu'il faut savoir débusquer et pour cela, accepter d'abord de reconnaître. » M.R. Moro, Parents en exil – Psychopathologie et migrations, PUF, Paris, 1994, p. 52.

76 « Que le souverain agisse en souverain, le ministre en ministre, le père en père et le fils en fils ». Entretiens de Confucius, trad. A. Cheng, Seuil, Paris, 1981, XII, 11. C'est la théorie de la rectification des noms. Cheng écrit: « On y trouve en effet la conviction qu'il existe une force inhérente au langage qui ne fait qu'exprimer la dynamique des relations humaines ritualisées et qui n'a pas donc besoin d'émaner d'une instance transcendante ». Histoire de la pensée chinoise, *op. cit.*, p. 78.

77 Comme l'écrit Cheng, il ne s'agit pas d'un formalisme caricatural: « l'image du Chinois se confondant en courbettes. » (...). « Il s'agit d'une forme qui, du moins dans l'idéal éthique confucéen, se confond totalement avec la sincérité de l'intention. Il y a accord parfait entre la beauté de la forme extérieure et celle de l'intention intérieure ». *Ibid.*, p. 69.

78 « Honneurs et richesses sont ce que l'homme désire le plus au monde, et pourtant mieux vaut y renoncer que s'écarter du Dao. Humilité et pauvreté sont ce que l'homme fuit le plus au monde, et pourtant mieux vaut les accepter que s'écarter du Dao ». Entretiens de Confucius, IV, 5.

79 Cheng citant Vandermeersch: « Il y a respect et déférence réciproque qui n'est cependant en rien égalitaire mais intériorisation de toutes les obligations institutionnelles attachées au rang où chacun se trouve placé par conversion introspective de la situation d'autrui ». Histoire de la pensée chinoise, *op. cit.*, p. 65.

80 *Ibid.*, p. 66.

81 L'Agape est l'amour-charité par opposition à Eros, l'amour charnel.

82 Histoire de la pensée chinoise, *op. cit.*, p. 64.

83 Un sage est sans idée, *op. cit.*, pp. 118-119.

84 Par opposition à une approche découvrante qui dévoile les conflits intrapsychiques.

85 D. Ho, « Filial piety and its psychological consequences », in The handbook of chinese psychology, *op. cit.*, pp. 155-165.

86 A l'empereur qui lui reprochait son mutisme, Nguyên-Du éclata en sanglots en pleine audience. Attitude surprenante contrastant avec la maîtrise de soi, la première des vertus confucéennes.

87 En anthropologie culturaliste la perspective « émic » ou relativiste s'oppose à la perspective « étic » ou universaliste.

88 La piété filiale se rapprocherait des notions de « respect pour la tradition » et de « sentiment de supériorité culturelle ». D. Ho, *op. cit.*

89 F. Jullien, Traité de l'efficacité, Grasset, Paris, 1996, p. 229.

90 C'est là toute l'attitude de la philosophie (occidentale/Etre) par opposition à la sagesse (orientale/Voie). La sagesse renonce à prendre parti, renonce à la contradiction, pour ne se priver d'aucun des deux. Ainsi, renonçant à toute partialité, elle garde la globalité de la « voie ». L'alternative du vrai ou du faux propre à la philosophie est vue comme une perte par la sagesse. C'est de cette perte que procéderait la philosophie, une pensée travaillée par le manque de ce qu'elle a commencé par laisser tomber (son négatif), c'est-à-dire une aspiration à la sagesse. Un sage est sans idée, *op. cit.*, p. 112.

91 Kim-vân-Kiêu, v. 2939-2941.

92 *Ibid.*, v. 3181.

93 « Quel est ce chant qui caresse comme un amour printanier? Est-ce l'âme du roi de Thuc qui revient ou n'est-ce que la présence du râle d'eau? » *Ibid.*, v. 3200. Le roi de Thuc, après avoir perdu son pays, fut métamorphosé en râle d'eau dont les cris plaintifs se font entendre jour et nuit, tout le long de l'été.

ICI (AILLEURS)

VAHÉ GODEL *

ici, c'est la tombée du jour, les derniers cris d'oiseaux, l'approche de l'été, un salon, un piano dont plusieurs touches sont mortes, une console ornée d'une lampe, une table ronde sous laquelle un gros chat fait semblant de dormir

(ailleurs – le long des côtes –, la mer et le vent rivalisent de fureur, des cormorans s'incrustent dans les rochers, des goélands jaillissent de l'espace, un corps décapité bascule entre deux déferlantes, hiver interminable, il ne fait jamais nuit)

ici, sur des chaises de métal disposées en triangle, trois personnes muettes, souriantes, l'air absent: une femme tout en noir, un homme chauve aux rouflaquettes blanches, une jeune fille dont les traits et le teint trahissent l'origine

(ailleurs, – sur l'autre versant –, la tempête lamine le littoral, les lames touchent le ciel, on amoncelle en vrac tout ce qu'on repêche: sac de voyage, attaché – case, canne de golf, chaise roulante, ours en peluche, olisbos, crucifix, bilboquet)

ici, un grand vase émeraude trône sur la queue du piano – un crapaud d'acajou –, les silhouettes des trembles et des érables s'épaississent, se confondent, les rares tableaux sont des natures mortes, le vase contient d'immenses fleurs dont la senteur douceâtre à la fois corrobore et corrompt le silence

(ailleurs, les recherches se poursuivent, rares sont les corps identifiables)

ici, on dénombre six corolles, chacune formée de six pétales: six minces langues rose indien liserées de blanc qui s'incurvent et se déploient mollement autour du cœur ouvert – offert – à l'œil, même le plus timide, et d'où jaillit une gerbe de six vibrisses diaphanes dont chacune arbore la même parure fauve, vibratile, velue – on dirait l'abdomen d'un bourdon –, la partie rose est constellée d'éclaboussures grenat, les bords laiteux ondulent

(ailleurs – au-delà des rumeurs et des traces –, l'absence fait rage et le silence hurle)

ici, la maîtresse de maison porte un mince ruban rouge autour du cou, l'homme une espèce de caftan lie-de-vin, la jeune fille d'immenses lunettes noires, la lampe demeure éteinte, le dernier merle a fini de chanter, les natures mortes ont des formes si floues et des couleurs si pâles qu'on les perçoit à peine

(ailleurs – partout ailleurs – s'accumulent les restes: débris d'oiseaux, d'arbres, de meubles, lambeaux de vêtements, de parures

* Né en 1931 à Genève, où il habite. Plusieurs séjours en Arménie (le premier en 1969, le plus récent en 1998). Correspondant de la Maison Internationale de la Poésie (Bruxelles). Rédacteur en chef de la revue *Présages* (Ed. de La Différence, Paris). Parmi ses publications les plus récentes:
De plus belle (poèmes), La Différence, 1993; *Arthur Autre* (roman), La Différence, 1994; *P.S.* (récit, suivi d'entretiens), Metropolis, 1995; *Le congrès d'automne* (récit), Cadex, 1995; *Un homme errant* (récit), Metropolis, 1997; *Nicolas Bouvier: « Faire un peu de musique avec cette vie unique »* (essai), Metropolis, 1998; *L'errance la dérive la trace* (fragments d'une mosaïque), Cadex, 1998; *Zones frontières* (proses), Demoures, 1998; *Ruelle des oiseaux* (duo), Metropolis, 1999.