

Monia Latrouite-Ma

Le handicap dans la pensée chinoise

Pour aborder le handicap dans la culture chinoise dans les limites de ce chapitre, je propose de nous centrer ici sur la question suivante : que devient la notion de « handicap » une fois passée dans « la culture chinoise » ? Autrement dit, comment les Chinois, plus précisément comment la famille chinoise et la personne au sein d'une famille, peuvent penser la notion de « handicap » ? Comment peuvent-ils se la représenter ? Alors, nous allons devoir interroger le système de représentation des Chinois, leur langue même, composée d'images nommées idéogrammes, et chercher au moyen de quels idéogrammes ils peuvent penser « le handicap ».

Ce sont ces idéogrammes qui constitueront le fil central que nous allons suivre ici. Nous irons d'abord voir et analyser les idéogrammes utilisés par les chinois dans la langue ordinaire pour rendre compte de leur façon de penser « le handicap ». Ensuite, pour préciser plus en profondeur le sens de ces idéogrammes, dans une approche étymologique, nous irons retrouver ceux-ci dans les textes fondateurs de la pensée chinoise, textes rassemblés sous la dénomination *DAO DE JING*¹.

Psychologue clinicienne franco-chinoise Monia Latrouite-Ma exerce en cabinet privé. Son travail couvre notamment deux champs : la prise en charge d'expatriés et de familles chinoises, et les liens précoces mère-bébé. Elle réalise par ailleurs des supervisions et des formations en interculturel sino-européen et prépare une thèse confrontant théorie psychanalytique et pensée chinoise à l'université Paris-Diderot.

1. Ensemble de textes élaborés sous la dynastie Zhou, probablement entre les VI^e et IV^e siècles av. J.-C. Le personnage en grande partie légendaire de Lao Zi est communément invoqué comme auteur de ces textes.

Nous référer également à l'ensemble de textes nommé *ZHUANG ZI*² nous permettra d'ajouter quelques éléments de compréhension supplémentaires. Ce faisant, nous serons engagés dans une approche de la culture chinoise par la pensée qui la fonde.

Par endroits, avec des références rapides à une situation clinique non issue du champ habituel du handicap, nous montrerons ces mêmes idéogrammes dans la parole d'une patiente chinoise nous indiquant comment elle les utilise dans son rapport au « handicap ». Nous irons écouter ce que nous dit Madame Yang, en particulier ce qu'elle me dit qu'elle fait.

Mais avant de suivre les idéogrammes nous permettant d'aborder la pensée du « handicap » dans la culture chinoise, je vais exposer les deux dimensions fondamentales de cette culture, auxquelles nous pourrons ensuite nous référer au fil de notre trajet :

- la dimension dite « taoïste », correspondant à la pensée déployée autour de la notion *TAO* ;
- la dimension dite « confucianiste », correspondant aux règles de comportements en société attribuées en premier lieu à un certain Confucius.

PENSÉE DU PROCESSUS *TAO*, ÉLABORATION ET SINGULARITÉ

La notion *TAO*³ occupe une place centrale dans la pensée chinoise. C'est autour de cette notion que se sont élaborés l'ensemble des textes fondateurs de la pensée chinoise (base de la culture) dénommés *DAO DE JING*. La notion *TAO* ouvre aux sens suivants : de la pensée qui avance, selon un chemin, une voie, du mouvement sans début ni fin, global ; ou, comme le formulent les chapitres 1 et 14 du *DAO DE JING* pour indiquer le *DAO* : sans forme, sans nom, image de nulle chose, du déploiement singulier. Autrement dit, la notion *TAO* (*DAO*) renvoie à du processus, qui comprend autant de la globalité cosmologique que de la particularité humaine. C'est ce que nous a enseigné à sa façon Marcel Granet en expliquant que « l'homme, le monde sont l'objet d'un savoir global. Valable

2. Ensemble de textes dont le début aurait été développé à partir du *DAO DE JING* au IV^e siècle av. J.-C. (et est attribué à un certain Zhuang Zi) et la suite entre les III^e et II^e siècles av. J.-C.

3. La graphie *TAO* communément utilisée correspond à *DAO* qui en est la transcription phonétique internationale actuelle (selon l'alphabet phonétique dénommé *PIN YIN*).

pour le macrocosme et pour tous les microcosmes qui s'emboîtent en lui, ce savoir se constitue par le seul usage de l'analogie » (Granet, 1934, p. 297). Ou encore : « Tout dans l'Univers est comme l'Univers » (Granet, 1934, p. 281).

Ainsi, dans la pensée chinoise, les phénomènes extérieurs et les phénomènes intérieurs (à l'humain) se déploient selon un même processus, exprimé par la notion *TAO*.

D'ailleurs, en langue chinoise, une seule formulation, *ZI RAN*, est utilisée pour dire la nature, qu'elle soit « grande nature » ou « nature humaine ». Le « naturel » est relié à la fois au monde et à la personne. C'est ainsi que les Chinois conçoivent et expriment du *TAO* global et du *TAO* personnel.

Ensuite, à la notion *TAO (DAO)*, est reliée la seconde notion fondamentale de la culture chinoise : la notion *TE* (transcrite *DE*), exposée dans la dénomination *DAO DE JING*. Ce dernier consacre une grande partie de ses chapitres à cette notion. Il la présente en lien intime avec la notion *DAO*, comme au début de son chapitre 21 en cette formule : « Seulement *DAO* fait la contenance du creux de *DE* ».

Alors de quoi est faite la notion *DE* ? Son idéogramme ouvre au sens de « un humain qui progresse en se conformant au cœur ». Ici, nous ne précisons pas davantage cette notion (qui se prolonge par la notion de *cœur*, au centre de la *psychologie-médecine* chinoise) mais nous retiendrons que la notion *DE* apporte une orientation (sorte de précision presque) à la notion *DAO* et ce, du côté de l'humain. Orientation qui est elle-même précisée par le rapprochement de l'homophone *DE* (idéogramme différent) porteur du sens de « obtenir, atteindre un objectif », comme nous le rappellent Claude Larre et Élisabeth Rochat de la Vallée (Larre et Rochat de la Vallée, 1992).

Ainsi, la notion *DE* apporte une orientation au mouvement global et personnel de *DAO*, une orientation qui se déploie en l'humain selon ce qui convient à son *cœur* et qui est animée d'un mouvement tendant vers un objectif, vers un effet à produire, une certaine *efficacité* personnelle. Ce que Marcel Granet semble entendre par « l'idée d'une Efficace qui se singularise en se réalisant ».

Cet auteur nous offre d'ailleurs une formulation qui peut permettre de présenter de façon synthétique les notions *DAO* et *DE* : « Tandis que *tō (DE)* éveille surtout le sentiment des réussites particulières, *tao* exprime l'Ordre total que traduit l'ensemble des réalisations » (Granet, 1934, p. 251-252).

C'est dans ce premier contexte de pensée que les Chinois, à la suite des textes fondateurs de leur culture, en ajoutant la notion *DE* après la notion *DAO*, conçoivent et expriment du *DAO DE* global et du *DAO DE* personnel. Ce dernier nous fait entrevoir que le travail d'élaboration d'une personne aurait affaire avec son *DAO DE* particulier, animé des sens et des processus que nous avons approchés rapidement plus haut.

Allons maintenant voir ce que ces deux notions *DAO DE* deviennent dans la seconde dimension de la culture chinoise dite « confucianiste ».

RÈGLES DE COMPORTEMENTS CONFUCIANISTES, ÉDUCATION ET « IDENTITÉ »

La base « confucianiste » de la culture chinoise s'est construite à partir de l'enseignement par des *maîtres* dits « confucianistes » de règles de conduites adressées au prince (détenteur d'un pouvoir central) et au peuple⁴. Le texte fondamental de référence s'intitule *LUN YU*⁵.

Les « confucianistes » ont repris les notions *DAO* et *DE* mais en les faisant entrer dans un cadre de réflexion visant à construire une rationalité et une morale au service de l'éducation du peuple et de l'exercice du pouvoir. Le peuple, la société, étant abordés comme un groupe dont le modèle fondamental est la famille et dont les relations internes sont régies par des préceptes immuables, mis en pratique par des règles de conduites (notion de *LI*).

Ainsi, dès le chapitre 1 de *LUN YU*, la notion *DAO* est introduite dans le cadre de l'apprentissage et rattachée aux deux notions centrales de la démarche « confucianiste » : notions de *XIAO*, *devoir filial*, et de *REN*, *condition humaine* (deux notions que je préciserai plus loin). *DAO* est par la suite définie comme le *DAO* du père, loin du *DAO* sans nom ni fin de sa *nature*. Quant à *DE*, dès le chapitre 2 du *LUN YU*, elle est mise au service de la pratique de gouverner les hommes, loin de l'élaboration personnelle développée dans la dimension « taoïste ».

En résumé, dans l'approche « confucianiste », les notions *DAO DE* sont déviées de leur cours *naturel* pour être utilisées dans l'exercice du

4. Ces maîtres « confucianistes » se nommaient disciples d'un premier maître appelé Confucius qui aurait vécu entre la fin du VI^e siècle et le début du V^e siècle av. J.-C., et aurait été un contemporain plus jeune de Lao Zi.

5. Le texte *LUN YU*, souvent traduit par *Entretiens* ou *Analectes* et que je traduirais par *Propos*, aurait peut-être été écrit au III^e siècle av. J.-C. par des disciples de Confucius dont, selon eux, ils rapportent l'enseignement (très probablement oral).

pouvoir sur le groupe et dans les règles de comportements entre les membres du groupe où la première figure d'autorité qui se distingue est celle du père. C'est à partir de ce dernier que le lien social fondamental qui doit assurer la cohésion du groupe est déterminé : le lien entre père et fils, qui fonde l'une des deux notions centrales « confucianistes », la notion de *XIAO*, *devoir filial*, que nous allons regarder plus en détails maintenant.

XIAO est présenté dans le *LUN YU* en ces termes : « Quand le père est présent, observer son vouloir, quand le père est absent, observer sa conduite » (*LUN YU*, chapitre 1, ligne 11), « ne pas s'écarter du *DAO* du père pendant trois ans ⁶, c'est ce qu'on peut nommer *XIAO* » (*LUN YU*, chapitre 1, ligne 11, chapitre 4, ligne 20). C'est ainsi qu'un fils (un enfant) peut accomplir son *devoir filial*, être qualifié de *XIAO*, c'est-à-dire peut être assigné à sa place de fils de son père (par extension, d'enfant de ses parents).

Et comment l'enfant doit-il recevoir l'éducation du père (par extension, des parents) ? Comment doit-il suivre « le vouloir » et « la conduite » du père ? En apprenant en répétant respectueusement, fidèlement, les règles de conduites (notion de *LI* citée plus haut) qui constituent la structure du lien social dans la culture chinoise.

À propos de *XIAO*, les maîtres « confucianistes » affirment : « Les choses de la vie se font selon les *LI* (*règles de conduite*) » (*LUN YU*, chapitre 2, ligne 5). Ainsi, c'est en se conformant aux règles de comportements édictées par le père (par les parents) au sein de la famille qu'un membre de la famille en particulier, qu'un membre du groupe en général, doit accomplir son devoir filial *XIAO* et peut de la sorte recevoir venant du père (de ses parents) une qualification, *XIAO*, qui le détermine et lui assigne une place personnelle dans le groupe. Ce qui nous amène à la seconde notion fondamentale « confucianiste », la notion de *condition humaine*, dite *REN* en chinois.

REN vient compléter et préciser *XIAO*. En accomplissant son devoir filial *XIAO*, le membre du groupe social doit reproduire le plus fidèlement possible le modèle de son père, de ses parents. « Les hommes n'ont besoin que de modèles », nous rapporte Marcel Granet en parlant d'une

6. Selon les règles « confucianistes », trois ans correspondent à la durée de deuil à réaliser par le fils à la mort du père. Ici, père « présent », père « absent », peut être entendu respectivement comme père « en vie », père « mort ».

« ordonnance protocolaire » et du « règne de l'Étiquette » dans la culture chinoise (Granet, 1934, p. 319). Cette reproduction à l'identique constituerait sa condition (l'idéogramme de *REN* représente un humain et le nombre 2). Voici la seconde notion qui fonde la démarche « confucianiste », *REN*, « un humain deux fois ». Le *LUN YU* affirme : « *REN* c'est le bien » (*LUN YU*, chapitre 4, ligne 1). Et il en annonce l'enjeu en enchaînant : « Celui qui ne se conforme pas à *REN* ne peut pas avoir de liens qui durent, ne peut pas avoir un long bonheur » (*LUN YU*, chapitre 4, ligne 2). En d'autres termes, hors de *REN*, hors de cette *condition humaine*, la dimension « confucianiste » ne conçoit pas de lien social, pas de bonheur.

Bien plus, nous avons vu plus haut dans cette même dimension que ce qui définit la place de l'humain dans le groupe, c'est-à-dire dans la famille, dans la société, dans le monde (souvenons-nous des « microcosmes qui s'emboîtent », dessinés par Marcel Granet), ce sont rigoureusement les liens sociaux. Se trouver *hors REN* reviendrait alors à se trouver hors de sa place dans la famille, la société, le monde, c'est-à-dire hors de son lieu d'existence, selon les règles, les normes, « confucianistes ».

Et ce sont ces normes-là qui régissent la société, qui structurent l'éducation et, nous pourrions avancer, qui, ce faisant, établissent la construction identitaire de la personne chinoise membre du groupe social. Pour récapituler, je pourrais oser cette formule : dans cette dimension « confucianiste » de la culture chinoise, éducation normée équivaut à construction d'identité.

Nous sommes alors en position de mesurer l'ampleur et l'enjeu de la problématique chez une personne chinoise qui tenterait de s'extraire de cette construction-là. Ce que nous découvrirons plus tard.

Pour l'heure, considérons simplement que c'est dans ce contexte de culture chinoise à deux dimensions fondamentales, celle d'une pensée déployant les deux notions *DAO* et *DE* qui ouvrent à une élaboration personnelle et celle d'une démarche s'appuyant sur les deux notions *XIAO* et *REN* qui définissent une construction groupale, que nous allons voir comment la notion de « handicap » peut être abordée dans la culture chinoise et en particulier ce que peut en faire une patiente chinoise en travail d'élaboration subjective.

QUELS IDÉOGRAMMES SONT ACTUELLEMENT UTILISÉS PAR LES CHINOIS POUR INDIQUER LE « HANDICAP » ?

Nous trouvons dans la parole actuelle et les dictionnaires de langue moderne des Chinois les deux idéogrammes 殘 et 缺 dont nous pouvons présenter les sens à l'aide des mots français suivants (en gardant à l'esprit tout l'écart qui existe entre les images chinoises et les mots français – composés de lettres – qui ne peuvent constituer qu'une approche interprétative et réduite des idéogrammes) :

殘 renvoie aux idées d'*estropié, imparfait, incomplet, défectueux, avec du défaut*

缺 est lié aux sens de *manquer, faire défaut, du défaut*

et pour désigner « une personne handicapée » la langue chinoise ajoute 的人.

的 est un signe introduisant un qualificatif, une particularité de

人 représente *un humain, de l'humain, de la même espèce, qui marche sur deux jambes/pieds*.

Ainsi, pour les Chinois, dans leur langue ordinaire, « une personne handicapée » serait désignée comme un humain qui ne serait pas parfait, à qui il manquerait quelque chose, qui viendrait *avec du défaut*. Les Chinois penseraient la notion de « handicap » en utilisant les idéogrammes représentant *du défaut*, l'idéogramme 缺 étant central dans cette approche. Autrement dit, la notion de *défait*, représentée par l'idéogramme 缺, serait sous-jacente à la notion de « handicap » dans « la culture chinoise ».

C'est donc cette notion de *défait*, 缺, que nous allons suivre pour pouvoir continuer notre propos dans l'environnement culturel chinois et plus particulièrement ici dans la pensée chinoise.

DU DÉFAUT SELON QUELLE NORME ?

Se pose alors la question de savoir par rapport à quelle norme cette caractéristique *avec du défaut* serait définie. Ne serait-elle pas définie par rapport à une norme *sans défaut* ? En reprenant la liste de sens possibles ci-dessus à l'inverse, en négatif, nous pourrions avancer alors une norme du côté du parfait, du complet, à quoi il ne manquerait pas quelque chose (les deux listes de caractéristiques se définissant mutuellement).

Du défaut, de l'imparfait par rapport à une norme *sans défaut, parfaite*, semble constituer ce que nous présente Madame Yang, patiente

chinoise âgée de 30 ans que je reçois en psychothérapie, en langue française et en langue chinoise, en cabinet privé. Celle-ci me livre dès la deuxième séance :

- « Je suis perdue. »
- « Avant, j'étais très chinoise et j'avais les meilleurs parents du monde, ils étaient parfaits. » Nous pourrions entendre en miroir « j'étais parfaite ».
- « Maintenant, je ne sais plus, je suis entre la France et la Chine, entre deux cultures. »
- « Je ne sais pas comment je suis. »

Sans développer ici la problématique narcissique identitaire révélée par Madame Yang, ce que nous pouvons repérer d'ores et déjà, c'est la norme *sans défaut* (*parfaite*) qu'elle indique, à laquelle elle était identifiée jusqu'à présent (elle était *parfaite*). Effectivement, elle était sage comme une image, comme l'image (narcissique) que ses parents, ses grands-parents, la société (nous trouvons ici la dimension confucéenne de la culture chinoise, du côté de l'éducation et des règles de conduites en société) avaient fixée pour elle.

Madame Yang s'est parfaitement conformée à cette norme groupale : elle a excellé dans les apprentissages pendant toute sa scolarité ; elle a été première de sa classe, elle a remporté le premier prix des « concours olympiques de mathématiques », a réussi des études universitaires et ce, jusqu'à une thèse en économie.

Cette séquence clinique, certes très rapide, nous révèle néanmoins la norme *sans défaut* par rapport à laquelle la notion *avec du défaut*, l'idéogramme 缺 que la patiente utilise (nous y reviendrons), se définit.

Il s'agirait ainsi d'une norme groupale imposée au sujet selon les directives de l'éducation confucéenne. Se caractériser *avec du défaut* reviendrait bien à s'écarter de cette norme, à ne plus s'y conformer. Ce que Madame Yang, qui maintenant n'est plus parfaite selon ses propres termes, a commencé à réaliser. Elle s'écarte de « la place sage comme une image » pour devenir *pas sage* justement, *pas parfaite*, *pas sans défaut* mais *avec du défaut*.

Elle me raconte qu'elle s'est mise à crier sur sa mère, à la bousculer, à la frapper et qu'elle est même allée jusqu'à la mordre ; voilà ce qu'elle dit, et elle ajoute : « Vous allez penser que je suis méchante [...] les valeurs communes en Chine, c'est d'aimer ses parents, d'être gentille. »

Ainsi, nous venons de situer la notion de défaut par rapport à une norme. Tentons maintenant de voir de quoi est fait ce *défaut*.

DU DÉFAUT DE QUELLE NATURE ?

Madame Yang me confie ses récits d'agirs violents à l'encontre de sa mère en français, accompagnés de formules « toutes faites » en chinois. Avant d'apporter des précisions sur ces formules « toutes faites », remarquons déjà que la patiente me parle de *son défaut* dans une langue qu'elle a choisie, le français, en le définissant par rapport à la norme groupale édictée dans la langue de ses parents, de sa famille, de la dimension confucéenne de la culture chinoise.

De la sorte, le *défait* semble relever d'une démarche plus personnelle que les conduites dictées en formules toutes faites par le groupe, en premier lieu la famille (rappelons que dans l'environnement culturel chinois, la famille constitue le paradigme du groupe, base de la société).

Mais encore, quelles précisions pouvons-nous trouver sur cette notion de *défait* ? Pour ce faire, nous devons nous tourner vers son étymologie, que nous offrent les textes du *DAO DE JING*. Regardons plus particulièrement son chapitre 45 qui présente ainsi *le défaut* :

大成若缺

Nous pourrions interpréter ces quatre idéogrammes (ligne à lire de gauche à droite où nous retrouvons la notion de *défait* 缺 en dernière position) comme ceci⁷ : dès lors qu'il s'agit du grand mouvement/du processus global, il y a du 缺, du *défait* ; les processus ont comme nature, comme particularité, du 缺, du manque, du *défait*.

Ainsi, voilà comment nous retrouvons ce *défait* qui a commencé à apparaître plus haut derrière la notion de « handicap » dans « la culture chinoise » et dans le parcours de la patiente chinoise Madame Yang. Le *défait*, dans la pensée chinoise, ferait partie des processus, des mouvements de devenir (成) ; nous pourrions préciser, en anticipant, des mouvements d'élaboration subjective (ce que Madame Yang a commencé à nous montrer).

Nous avons donc ici une première idée de ce dont est fait *le défaut*. Seulement, le texte chinois ajoute que ce n'est pas tant *le défaut* en tant que tel qui importe mais son *utilisation*. Allons voir plus bas de quoi il s'agit.

7. Rappelons que les textes fondateurs de la pensée chinoise tentent de rendre compte du fonctionnement du monde aussi bien externe (la grande nature) qu'interne (la nature humaine) qui, selon ces textes, se déploie à travers un seul type de processus. À partir du *DAO DE JING* se sont développés les textes fondamentaux de *médecine-psychologie* chinoise (*ZHUANG ZI*, *LINGSHU*, *SUWEN*).

L'UTILISATION DU DÉFAUT

En effet, les quatre idéogrammes qui suivent immédiatement les quatre premiers que nous avons lus plus haut (toujours dans le chapitre 45 du *DAO DE JING*) sont les suivants :

其用不弊

La notion centrale ici (que nous trouvons en deuxième position dans la ligne d'écriture) est 用, notion d'*utilisation*, *maniement*, *fonction*. Cet ensemble de quatre idéogrammes pourrait alors être interprété ainsi : son *utilisation* (« son » 其 renvoyant au défaut 缺 de la ligne précédente) n'apporte pas de désavantage, ne produit pas de nuisible. Autrement dit, l'*utilisation* du défaut apporte de l'avantage⁸, procure du bénéfice, profite à qui l'utilise (« à bon escient », pourrions-nous ajouter).

Ne serait-ce pas ce que s'efforce de faire Madame Yang ? Ne tenterait-elle pas d'utiliser son défaut par rapport aux normes familiales pour accéder à autre chose que la construction *préfabriquée* que lui a attribuée sa famille (puis, nous pourrions avancer très vite, son *surmoi groupal*) ? Si nous suivons un trajet de son parcours, nous trouvons un enchaînement de déplacements par rapport à la norme groupale dont une autre directive primordiale est résumée dans la formule « toute faite » confucéenne suivante (*LUN YU*, chapitre 4, ligne 19) et que nous pouvons retranscrire en mots français comme ceci : « Tant que les parents sont là, il ne faut pas voyager loin. »

Or, Madame Yang a pris le contre-pied de cette directive à travers ses déplacements dès la sortie du lycée : elle est partie faire ses études universitaires en Angleterre (en langue et culture anglaises), puis elle a fait sa thèse en France (en langue et culture françaises) où elle vit désormais avec un mari français d'origine tunisienne, et où elle a entrepris une psychothérapie (vers un *lieu* personnel) avec une psychologue franco-chinoise.

Elle utilise donc bien son défaut, ce décollement de l'*image sans défaut familiale*, qu'elle s'efforce de déployer dans un parcours personnel. Ce qui ne va pas sans peine et lui fait développer une grande culpabilité.

8. Étant donné le contexte de mouvement permanent de la pensée chinoise, nous sommes en mesure de traduire avec justesse une expression doublement négative en une expression positive. Opération que nous réaliserons également avec d'autres expressions chinoises que nous rencontrerons dans la suite de ce chapitre.

CULPABILITÉ ET INFIRMITÉ

Madame Yang se sent fortement coupable d'enfreindre la loi confucéenne dont nous avons approché deux articles fondamentaux qui peuvent s'énoncer ainsi :

- tu seras parfaitement conforme à l'image prévue pour toi par ta famille/tes parents ;
- tu ne t'éloigneras pas de tes parents (ta famille) tant qu'ils seront là.

La patiente exprime sa culpabilité en se qualifiant par exemple (dans des accès de grande excitation et de grande souffrance) de « pas gentille », « méchante », « monstre », ou en donnant la parole à *sa mère* à qui elle donne corps et prête une voix grave et sentencieuse pour la condamner en ces termes : « Tu n'es plus ma fille ! »

Madame Yang nous révèle ici, en élaborant cette culpabilité, le conflit psychique qui l'anime alors : un conflit entre la dimension *confucianiste* et la dimension *taoïste* de sa pensée. Autrement dit, dès lors qu'elle tente de se détacher de l'image narcissique familiale, s'affrontent en elle les directives de liens aux parents/à la famille et les nécessités de *développement personnel*.

Mon propos ici vise non pas à dérouler tout le travail de séparation engagé par Madame Yang à travers sa psychothérapie, mais à esquisser par quelques grands traits son utilisation du *défaut*, qui lui fait découvrir l'opérateur psychique de la culpabilité par lequel elle peut élaborer son *défaut*. Elle se sent effectivement coupable de ne plus respecter la loi groupale/familiale, de ne plus se conformer à la norme du groupe, de se distinguer du groupe ; elle se sent très *seule*.

Pour préciser et utiliser de façon plus approfondie la notion de *seul*, *distinct*, référons-nous aux textes du *ZHUANG ZI* cité plus haut. Nous y repérons cette notion qui se représente par l'idéogramme 獨 (Larre et Rochat de la Vallée, 1995, p. 76) qu'un conseiller impérial utilise pour présenter son infirmité. Il n'a qu'un pied, il est estropié ; en d'autres termes, il a un *défaut*. (Nous retrouvons là les sens des premiers idéogrammes de la langue ordinaire qui a initié notre trajet ici). Et ce *défaut* distingue cet homme du groupe, le rend différent et ainsi *seul*, *original*, *singulier*, sens liés à la notion 獨. C'est ainsi qu'il pense et exprime son *défaut*, en utilisant cet idéogramme 獨 qui comprend en son centre le caractère 足 représentant justement un (seul) pied, un pied unique.

Nous ne disposons pas d'éléments pour savoir si ce conseiller infirme passe, comme Madame Yang, par la culpabilité. En revanche, son cas

nous apporte également une utilisation du *défaut*, utilisation particulière qui ajoute des possibilités nouvelles d'élaboration, de transformation du *défaut*. Madame Yang nous dévoile encore de l'infraction tandis que le conseiller nous révèle déjà de la distinction. Sa démarche ouvre à l'altérité, à la singularité, pour laquelle, dit le texte, le conseiller est apprécié ; justement parce qu'il est différent, original, parce qu'il a sa valeur propre. Nous voyons ici s'élaborer l'appréciation, la valorisation du *défaut*.

Ce processus va permettre d'accéder à une nouvelle élaboration.

DE LA SINGULARITÉ À LA SUBJECTIVITÉ

C'est justement le processus d'appréciation, de valorisation, qui est indiqué à un autre endroit du *DAO DE JING*, dans le chapitre 44, où nous retrouvons la trace du *pied unique* 足 dans la ligne de quatre idéogrammes 知足不辱. Sachant qu'en langue chinoise le *pied unique* indique la *juste mesure*, cette expression pourrait s'interpréter par les mots suivants : savoir pratiquer la juste mesure ne fait pas se déprécier. Autrement dit, utiliser un pied unique qui représente la juste mesure permet de s'apprécier. Et ce chapitre enchaîne ensuite avec quatre idéogrammes qui le concluent en avançant : « Cela donne accès à la longue vie », expression qui ouvre au déploiement de la vie.

Ainsi, la suite de ces huit idéogrammes met en lumière l'enjeu de savoir utiliser un *pied unique* (la *juste mesure*), qui est issu, rappelons-le, du *défaut*. L'enjeu consiste à réaliser une valorisation personnelle pour ouvrir l'accès à une élaboration de sa vie.

Sans aller plus loin dans l'utilisation de la notion de *défaut* et dans la pensée chinoise, remarquons simplement quelques derniers mouvements chez Madame Yang, en lien avec ce travail de valorisation et d'élaboration. En se qualifiant de « méchante », de « monstre », elle s'attribue déjà une certaine valeur (une qualité, une particularité) qui vient tisser une enveloppe narcissique dont le patron en souffrance était esquissé par « je suis perdue », « je ne sais pas comment je suis ». Et ne plus être « la fille de sa mère » telle que l'image narcissique parentale l'avait fixée rend compte, me semble-t-il, du processus de séparation et ainsi d'élaboration subjective en cours chez la patiente. Mouvements qui se retrouvent dans les déplacements externes que Madame Yang a poursuivis pendant sa psychothérapie. Ainsi, elle a quitté le studio annexé à la maison de ses beaux-parents pour un appartement indépendant pour elle et son mari. Elle a également quitté la chambre et le lit où elle

dormait jusqu'à récemment avec sa mère (venue de Chine en séjour en France) et a pu prendre la parole en séance et me dire : « Elle [*sa mère*] a envie de dormir avec moi mais moi je ne veux plus. »

CONCLUSION

Pour récapituler, nous avons pu voir à travers ce parcours que la notion de « handicap » devient l'idéogramme 缺, notion de *défaut*, dans la pensée chinoise. C'est donc cette notion chinoise que nous avons dû suivre pour aborder le « handicap » dans la pensée chinoise (et ainsi dans sa langue).

Nous l'avons d'abord trouvée en rapport à une norme groupale donc familiale. Son analyse étymologique nous l'a ensuite présentée comme une particularité des processus de *la nature*, extérieure, mais également intérieure, c'est-à-dire humaine, ce qui importe à l'humain étant avant tout son utilisation, sa façon personnelle d'utiliser son *défaut* 缺 qui lui donne accès à une singularité, dont la représentation est 獨, portant en elle la figure 足 du *pied unique*, c'est-à-dire de *juste mesure*, ouvrant au potentiel d'élaboration subjective.

Les références rapides au cas de la patiente chinoise Madame Yang ont commencé à nous la montrer en élaboration subjective justement, en accédant, certes avec peine, à une position de sujet de ses choix personnels, concernant sa vie. Situation subjective que nous pourrions penser par analogie avec l'histoire du faisan du *ZHUANG ZI* (Larre et Rochat de la Vallée, 1995, p. 81-84) qui viendra tracer les dernières lignes de notre trajet ici.

Le faisan des marais, à devoir chercher avec peine chaque jour sa subsistance, peut apparaître comme un « handicapé », comme un vivant avec un *défaut*, à qui il manque toujours quelque chose, de la nourriture. Ne serait-il pas plus facile et confortable pour lui de vivre dans une cage où il n'aurait plus à se préoccuper de chercher sa nourriture qui lui serait fournie en permanence ? Il n'aurait alors plus de *manque*, plus de *défaut*. Seulement, chercher sa nourriture implique que c'est lui qui module selon les circonstances *la juste mesure* de ce qu'il cherche et trouve. Plutôt que le « il y a » permanent de la cage manipulée par un maître, le faisan des marais continue à voler au grand air selon les variations entre le « il y a » et le « il n'y a pas » de l'environnement propre de faisan des marais où il y aura des choix dont il sera le sujet.

BIBLIOGRAPHIE

- CONFUCIUS (disciples de), *LUN YU*⁹, *Propos*, copie, Lu, HE Yan, III^e siècle apr. J.-C., compilation, Pékin, Ruan Yuan, 1806, reproduction, Paris, Flammarion, 1994.
- GRANET M. 1934. *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.
- LAO ZI, *DAO DE JING*, *Le livre de la voie et de la vertu*¹⁰, copie, Gao Ping, Wang Bi, III^e siècle apr. J.-C., reproduction, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
- LEVY A. 1994. *Les entretiens de Confucius et de ses disciples*¹¹, Paris, Flammarion.
- LARRE, C. 1977. *Le livre de la Voie et de la Vertu*¹², Paris, Desclée de Brouwer.
- LARRE, C. ; ROCHAT DE LA VALLEE, É. 1992. *Les mouvements du cœur. Psychologie des chinois*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LARRE, C. ; ROCHAT DE LA VALLEE, É. 1995. *De vide en vide, Zhuang Zi – La conduite de la vie*, Paris, Desclée de Brouwer.

9. Texte en langue chinoise utilisé dans ce chapitre et traduit par mes soins.

10. Texte en langue chinoise utilisé dans ce chapitre et traduit par mes soins.

11. Version en langue française du *LUN YU* non utilisée dans ce chapitre.

12. Version en langue française du *DAO DE JING* non utilisée dans ce chapitre.