

Médecine chinoise et médecine occidentale sont-elles dans un rapport *biao/li* ?¹

Francis Rouam *

Si le soulagement des souffrances et l'évolution des maladies, qu'il s'agisse d'un mieux-être clinique comme de l'infléchissement d'une sémiologie, restent des objectifs communs à toute forme de médecine, les comparer – en vue par exemple d'affiner des indications thérapeutiques ou de traiter au mieux la demande des patients – reste une opération complexe, tant différents les paramètres sur lesquels elles peuvent s'appliquer. Mieux cerner et jalonner certaines caractéristiques de leurs objectifs respectifs peut contribuer à une aussi vaste et nécessaire entreprise.

Si la maladie est repérée (en termes occidentaux) comme écart du fonctionnement et de la constitution du corps (et de la psyché) par rapport à une certaine norme, une certaine conformité, rien n'indique *a priori* que ce concept recouvre la même réalité dans les deux cultures occidentale et chinoise, et que les médecines qui y correspondent se caractérisent par le même objet.

S'agit-il d'ailleurs de deux réalités ou de deux points de vue différents de ce qui

serait une réalité commune à chacun des deux cas ?

La notion de point de vue introduit celle de la relativité inhérente à tout regard porté sur le monde ; on sait que celle-ci est une préoccupation de premier plan dans le monde chinois, dont le paradigme est résumé par le couple *yin/yang*. Ce dernier se démultiplie en une série d'autres couples signifiants, selon que l'éclairage est porté sur telle ou telle dimension : parmi les plus fréquemment utilisés, citons le

1. Communication exposée au congrès de l'AFA à Arcachon les 2, 3 et 4 octobre 1998

* 175 rue du Faubourg-Poissonnière 75009 Paris

ciel/terre, le vide/plein, le dur/mou, le *nei/wai* et le *biao/li*, à propos de l'externe et de l'interne. Ce dernier est remarquable à plus d'un titre, et notamment en ce qu'il fait appel à l'une des métaphores les plus répandues dans la pensée occidentale (aussi bien scientifique que philosophique) et sa structuration, à savoir celle de l'extériorité et de l'intériorité, de la surface et de la profondeur, de l'apparence et du caché, et, partant, du superficiel et de l'essentiel.

Cette référence spatiale, cette topologie que l'on nomme euclidienne, imprègne nos discours au point d'en passer inaperçue tant elle est familière et ne se voit guère remise en question que dans certaines considérations inhabituelles d'obéissance mathématique (géométries et topologies non euclidiennes) ou certaines entreprises de déconstruction dans des domaines artistiques ou philosophiques propres à la seconde moitié du xx^e siècle.

■ *Biao et li*

Contrairement au couple *nei/wai* qui induit une partition de l'espace en deux, entre intérieur et extérieur, l'expression *biao/li*, qui signifie avers/revers, ou endroit/envers, désigne la limite de ce qui n'est plus tout à fait l'extérieur ni plus tout à fait l'intérieur, effaçant la solution de continuité introduite par l'opposition des deux premiers termes.

Biao et *li* dénomment respectivement la face visible de l'extérieur d'une étoffe ou d'un vêtement et sa doublure, tournée vers l'intérieur.

Dans les textes médicaux, l'expression *biao/li* est notamment utilisée pour décrire l'évolution d'une maladie, d'un souffle pathologique, qu'elle soit favorable – et dans ce cas c'est l'image d'une extériorisation progressive de l'agent néfaste qui est soulignée – ou qu'il s'agisse d'une aggravation, on parle alors de progression vers l'intérieur. Cette métaphore spatiale retenue pour représenter l'envahissement et la lutte contre les facteurs pathogènes, s'applique tout autant à la défense des frontières contre l'invasion des barbares venus d'un autre monde et menaçant l'intégrité de l'Empire.

L'impossibilité à déterminer de façon exacte et définitive la bascule de l'intérieur vers l'extérieur ou l'inverse, le point de passage de l'un à l'autre, fait du couple *biao/li* une association signifiante indissociable à la manière du *yin/yang* : jamais l'un sans l'autre, mais pas plus l'un que l'autre ; indéfinie transformation mutuelle de l'un vers l'autre et de l'un dans l'autre, annihilant toute possibilité logique et effective de saisir l'essence de l'un ou l'essence de l'autre.

C'est également ainsi que l'on peut lire le couplage deux à deux des méridiens selon cette même dialectique, c'est-à-dire l'indéfinie circulation des souffles à travers le corps ; elle est une expression exemplaire et caractéristique de la phénoménalité telle que la conçoit la pensée chinoise, sous-tendue par un en-deçà du phénomène mais indissociable de lui, dans son apparaître en tant que tel, dans cet intervalle infinitésimal du *biao* au *li*, dans sa phénoménologisation

elle-même qu'explicite le terme de *dao* (soit la voie ou raison des choses dans leur procès et leur alternance de visibilité et d'invisibilité) ; c'est ainsi que le formule le *Huai nan zi* (chap. 10) : « le *dao* enveloppe l'espace et le temps, il est sans *biao/li*. »

Ce couple *biao/li* n'est cependant pas l'apanage de la littérature médicale. *Li* peut volontiers qualifier le fond des choses (au sens psychologique du terme) là où *biao* mettra l'accent sur un comportement plus ouvert à la vue de l'autre, à l'extérieur, aux conventions sociales et règles fondamentales². Ainsi le mettra en scène, dans ce chef d'œuvre de la littérature japonaise, *Les Heures oisives*³, Urabe Kenkô, moine philosophe du XIV^e siècle :

« Le révérend bonze Gyôren, de l'hospice Hiden-in, était, dans le monde laïque un certain Miura. Il avait été un guerrier incomparable. Un homme de son pays vint pour causer avec lui : « Il n'y a que les hommes de l'Est pour avoir une parole », dit-il. « Ceux de la Capitale font d'aimables promesses mais ils manquent de sincérité. »

Le Révérend bonze reprit : « Sans doute avez-vous raison. Cependant, comme j'ai une longue habitude de ces hommes que j'ai observés pendant un séjour considérable, il ne me semble pas que leur cœur soit si inférieur. A Kyôto, les

hommes, en général, ont de la douceur et de la sensibilité. Ils sont incapables aussi bien de refuser catégoriquement que de se déclarer de manière absolue. Ils promettent en dépit d'eux-mêmes, dans l'indécision de leur cœur. Ils ne pensent pas à mentir mais, beaucoup d'entre eux, vivant dans la gêne, ils seraient souvent bien en peine de réaliser ce qu'ils désireraient. Les hommes de l'Est sont de mon pays, mais je dois reconnaître qu'il leur manque et délicatesse et compassion. Leur franchise consiste à refuser dès l'abord et se borne là. Comme ils sont riches et florissants, on a confiance en leurs promesses. »

Ainsi, le comportement manifeste (*biao, tatemae*) des gens de la Capitale (Kyôto) est en rapport avec une disposition psychologique différente mais non visible (*li, honne*) de prime abord, et cette dualité règle les échanges et les rapports sociaux. Leur qualité procède de l'équilibre relatif des deux tendances *biao* et *li*. Si celles-ci s'interpénètrent, elles n'en sont pas moins en opposition (ce qui ne signifie bien entendu pas incompatibles) ; l'exemple ci-dessus cité dans le texte d'Urabe Kenkô illustre la fonction de représentation de l'ambivalence, de la division et de l'équivoque de cette paire sémantique qu'est *biao/li* (*tatemae/honne*) ; elle peut

2. L'expression *omote/ura* (prononciation japonaise des mêmes caractères que *biao* et *li*), tout comme son équivalent *tatemae/honne* est très usitée dans la langue japonaise, et constitue, tout comme en Chine, un repère structural fondamental de la culture et de la mentalité japonaises (voir à ce propos Doi Takeo, *Le Jeu de l'indulgence*, l'Asiathèque, Paris, 1988, et *L'Endroit et l'Envers*, Philippe Picquier, Arles, 1993).

3. Urabe Kenkô, *Les Heures oisives* (trad. Charles Grosbois et Tomiko Yoshida), « Connaissance de l'Orient », Gallimard-Unesco, Paris, 1968.

être finalement une façon chinoise (extrême-orientale) de problématiser la notion de conflit, qui ne se résout ni dans l'évitement, ni dans l'annulation, l'effacement ou l'ignorance de l'un de ses deux termes, mais dans leur enchaînement et la variabilité de leur équilibre mutuel et de leurs proportions, ainsi que dans la référence au *dao*, à la nature, qui ne connaît ni *biao* ni *li*. Lorsqu'on parle de *dao*, il ne s'agit pas, il faut y insister, d'une puissance transcendante externe mais du moteur immanent à ces changements qui se manifestent selon cette double polarité de *biao* et de *li*.

L'Occident, de son côté, ne voit le dépassement d'un conflit que sur fond d'affrontement direct des deux parties en présence, ou conclut à son caractère inéluctable et indépassable tel que l'illustre, par exemple, l'opposition de l'âme et du corps.

Objets de la médecine occidentale et de la médecine traditionnelle chinoise.

La médecine occidentale s'attache à un objet spécifié par ses éléments constitutants : organes, cellules et tissus, types histologiques, constituants anatomiques divers, substances chimiques, gènes, etc., dont elle propose diverses représentations, partielles ou globales, plus ou moins directes (d'où le développement et l'essor considérable de l'imagerie médicale, jusques et y compris les cartes génétiques, l'utilisation de schémas anatomo-

fonctionnels...), se voulant les plus ressemblantes possibles à la réalité (ou la réalité supposée lorsqu'elle n'est pas accessible à l'observation immédiate et directe) ; il en est de même dans le domaine de la psyché, de la psychologie, qui propose des modèles de l'appareil psychique, qui étudie des objets tels que les représentations mentales, les perceptions, les affects en leur assignant une matérialité fonctionnelle comparable à celle des objets physiques étudiés par la médecine somatique.

La médecine et la pensée chinoises en général se différencient de ces perspectives en se préoccupant, non des objets (au sens des objets matériels du monde), mais de la tendance et de la propension des choses (*shi*), et qui se démarquent de tout souci mimétique et de représentation ; d'où la place centrale occupée par la notion de souffle, aussi concrète qu'évanescence. D'où également l'apparente solution de continuité entre les savantes descriptions théoriques de la physiologie ou des maladies dans les textes médicaux, et le caractère d'allure volontiers empirique, sous forme de recettes, dans les propositions thérapeutiques (notamment lorsqu'il s'agit de points d'acupuncture), au point que la déduction du traitement à partir de la pathogénie et de la physiopathologie paraît parfois impossible, comme si l'objet du diagnostic et celui de la thérapeutique n'était plus le même. Les spéculations sur les indications fonctionnelles des points d'acupuncture (pour la très

grande majorité d'entre elles absentes des textes classiques) semblent souvent consister en une tentative désespérée de raccorder, avec une rationalité tout occidentale, ces deux chapitres de la médecine qui paraissent relever de logiques et préoccupations par trop différentes. Cet illogisme, ce paradoxe disparaît à deux conditions :

– d'une part, se garder d'assimiler ces indications à des propriétés ou attributs des points qui en signeraient l'identité même, en soulignant qu'il ne s'agit que de fonctions dans un contexte donné ;
– si l'on renonce à chosifier les entités que mettent en place les parties théoriques et descriptives de ces textes traitant des grands principes physiologiques ou diagnostiques : chosifier ces entités, c'est-à-dire s'en forger des représentations comme l'on s'en ferait d'objets matériels du monde, soit à partir de leur être constitutif (c'est ainsi que l'on en vient à parler du yin, du yang, de l'énergie comme d'un fluide, d'un méridien comme d'un conduit, etc.). Or, la médecine chinoise néglige l'être constitutif des choses, donc les objets du monde en tant que tels, au profit de la tendance, de la propension, du *qi*, dont la forme qui l'incarne, qui la manifeste est non seulement changeante et sujette à transformation, mais aussi toujours inédite. Les considérations thérapeutiques, à travers par exemple ces listes de points d'acupuncture, n'expriment aussi que des tendances, et peu importe alors que leurs formulations (à travers par exemple une sélection particulière de points à puncturer) paraissent s'énoncer dans un langage qui peut

s'éloigner de celui de la pathogénie ; le discours diagnostique utilise certaines représentations pour rendre compte d'une tendance ; la thérapeutique est un acte, éventuellement écrit et fixé dans un deuxième temps sous forme d'algorithme, dont l'homogénéité d'énoncé et d'écriture avec la représentation diagnostique est secondaire et accessoire. La tendance n'est en aucun cas rattachée à une expression sémantique immuable et définitive ; le lien entre les deux ne peut être qu'allusif.

Au contraire, l'acte thérapeutique occidental ne se conçoit que lié par une représentation commune ou homogène, qui assure une continuité dans la forme, avec le processus et la rationalité diagnostique et physiopathologique. L'objet, identifié dans son essence, commun aux deux stades de la démarche médicale assure leur continuité (et donc à un déficit hormonal correspond un apport hormonal, à une infection bactérienne, un agent anti-bactérien, un processus inflammatoire un anti-inflammatoire, etc.).

La tendance articule principe régulateur et énergie actualisatrice. Le principe détermine le cours des choses, le concret mais, inversement, la tendance effective réagit sur l'ordre principiel. Il y a une réciprocité dans l'influence mutuelle et la détermination de l'invisible (niveau principiel) sur le visible. Ainsi la pensée chinoise n'a-t-elle pas eu à devoir conceptualiser l'épineuse articulation d'une transcendance avec le monde humain, telle que l'Occident a eu à s'y confronter, ayant dû avoir recours à un

concept tel que celui d'« économie », pour penser le lien entre la puissance divine et sa créature, qui ne peut se prévaloir que de n'être qu'« à son image »⁴.

Pour la Chine, l'idéal réside dans cette articulation de ces deux plans (principliel et manifesté) sans solution de continuité, et non dans la teneur et le contenu des principes eux-mêmes.

La consistance interne inhérente aux textes médicaux chinois, ignorant ou abrasant les contradictions internes éventuelles – d'où d'ailleurs la dimension cumulative dans la constitution du savoir –, n'est-elle pas l'image de ce processus auto-régulé du cours des choses, l'image de ce que rien ne peut être sans une autorégulation conforme au principe interactif incontournable de l'interpénétration et de la succession du *yin* et du *yang* ? Alors que toute démarche scientifique, toute médecine qui porte son accent sur tel ou tel objet, particulier en son essence, aboutit inmanquablement à une certaine hétérogénéité et une partialisation. Certains courants holistiques contemporains en Occident tentent d'annuler cette hétérogénéité, mais alors en rassemblant leurs perspectives globalisantes sous l'égide d'un Principe supérieur (qui peut d'ailleurs n'apparaître que sous la forme d'une hypothèse), là où la médecine et la pensée chinoises se limitent à une régulation interne sans transcendance extérieure, et où n'est

garantie la validité du modèle théorique que par son estampillage et sa cohésion avec le système socio-politique et le pouvoir. La médecine chinoise est elle-même moins holistique que liée à une dynamique interactive entre Ciel et Terre, entre principe et tendance.

L'objectif de la médecine, soit le changement thérapeutique, est perçu différemment en Occident et en Chine.

Le changement est considéré en Occident comme une rupture, c'est-à-dire le passage entre deux entités opposées, contraires, entre lesquelles est introduite une discontinuité ; le changement est perçu comme l'alternative à la permanence, concept dont la proximité avec celui d'essence n'est plus à souligner ; le changement est, en Occident, du registre de l'éphémère impalpable et de l'instantané, donc non saisissable en tant que tel, sauf par approximation⁵, contrastant avec la stabilité assurée par les idées platoniciennes, ou par ce qui échappe au doute cartésien et garantit le « cogito-cogitatum », soit la transcendance divine ; au-delà ensuite de l'expérience cartésienne initiale, dans le développement du savoir, c'est la raison et le logos qui viendront apporter fondement, assises et durabilité, en contraste avec le changement. Ainsi peut être repéré le lieu de l'objet scientifique. Faute d'un lieu ainsi défini, cet objet, qui n'est plus garanti dans son être constitutif (*ti*) cède la place au changement non seulement en tant que

4. On se référera, au sujet de cette question aussi complexe que passionnante, aux développements datant du VIII^e-IX^e siècle à propos de la crise iconoclaste byzantine.

5. Il s'agit bien ici du changement lui-même et non de ses effets ou de ses conséquences.

fonctionnement (*yong*), mais encore comme seule réalité concevable : seul le changement est incessant, permanent ; il ne se repère alors plus comme saut d'un état à un autre, mais comme mouvement de l'un vers l'autre, tendance, propension, où les contraires opposés s'interpénètrent mutuellement, y compris dans leur disposition conflictuelle : tel est l'option de la pensée chinoise, ce qui permet à un auteur tel que Wang Fu Zhi de dire que le « non » (*fei*) ne peut être en contradiction (au sens de la logique occidentale) avec le « oui » (*shi*) :

« Il en est comme de l'homme dont l'état normal est l'absence de maladie... Si la maladie était son état normal, on ne dirait pas qu'il est malade dans le cas où il le serait⁶ ». Le changement n'est pas vécu dans une extériorité, voire un irrationnel, c'est-à-dire un réel dont rien ne pourrait être dit qu'*a posteriori* ; mais comme une logique liée aux notions d'action (humaine) et d'efficace, qui d'emblée fait l'objet d'une écriture, ce en quoi consiste le *Yi jing* : cet ouvrage classique fondamental traduit la réalité profonde des choses dans la mesure où le passage d'un hexagramme à l'autre indique une tendance ; ainsi le résume Wang Fu Zhi : « C'est à travers leurs transformations que la structure (*li*) des êtres devient visible » (cité par J. Gernet, ouvr. cité).

Passage d'un hexagramme à l'autre n'est pas une relation de causalité ; la causalité, en Chine, n'est que locale et indique la disposition relative entre ce qui induit et ce qui manifeste, mais sans

arrière-plan génétique. En termes plus médicaux, on peut dire que l'étiologie s'efface derrière la dialectique.

Conclusion

Ainsi déterminées par des objets aussi différents et des fondements aussi divergents, médecine occidentale et médecine chinoise recouvrent des champs de réalité hétérogènes ; de l'une à l'autre, considérations diagnostiques et effets thérapeutiques embrassent des domaines distincts, qui ne semblent, le cas échéant, se rejoindre que dans le vécu des patients ; mais leur discours et leur position sont non scientifiques, ils témoignent de leur subjectivité que le discours médical commence par réduire et interpréter pour s'y substituer.

A ces deux médecines correspondent des éthiques, des champs d'application et des places socio-culturelles spécifiques. Les comparer conduit ainsi à plutôt les disposer respectivement selon une dialectique *nei/wai*, qui fait ressortir l'opposition de régions de l'espace clairement distinctes plutôt que de se préoccuper des effets de frontière. Mais s'il est classique de dire que l'on naît/est platonicien ou aristotélien, on pourrait analogiquement ajouter que l'on (re)devient gréco-chrétien ou que l'on (re)devient chinois ; et que tout médecin, en son empirisme caché et selon chaque patient, révèle bien davantage sa nature hybride que ce que supposerait le système qui l'autorise dans la pratique de son art ; de l'être constitutif ou du fonctionnement, de

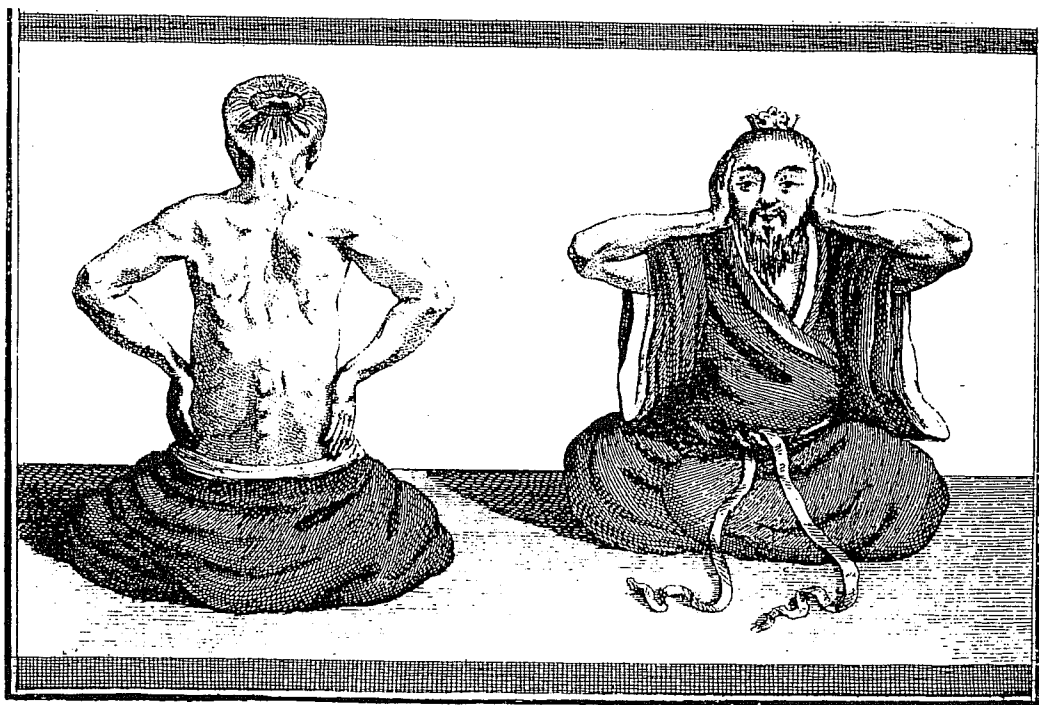
6. Cité par J. Gernet, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994, p. 323-334.

l'essence ou de la mutation, il pourra bien, mais à son insu le plus souvent et s'il ne se l'interdit pas, osciller de l'un à l'autre et se laisser guider par la tension qui réside entre ces deux bords : à cet égard, il sera bien porté par la dialectique *biao/li*.

On aura compris que cette oscillation reflète davantage une position intellectuelle et subjective au sein d'une technique donnée que le mélange ou l'assemblage de deux méthodes : ainsi

peut-on « chinoisement » manier un outil occidental et occidentalement pratiquer l'acupuncture ; il est moins certain que leur association effective dénote une réelle interaction entre ces deux systèmes de pensée, au profit plutôt de l'annexion⁷ pure et simple de l'un par l'autre.

A partir de ces quelques réflexions posées comme des amers⁸, toutes les nuances sont, bien entendu, possibles... et à chacun son cap.



7. Au sens d'une annexion coloniale qui ne laisse guère de place à la culture envahie, ou tente d'en restreindre le plus possible le rayonnement.

8. Un amer est un repère côtier dont se servent les navigateurs pour calculer leur position et déterminer la direction à prendre.