

La sociologie de Paul Mus, entre théorie et sens sur l'altérité vietnamienne

Laurent Dartigues

► **To cite this version:**

Laurent Dartigues. La sociologie de Paul Mus, entre théorie et sens sur l'altérité vietnamienne. Douaire-Marsaudon, Françoise; Sellato, Bernard; Zheng, Chantal;;. Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. Tome 2, Pratiques symboliques en transition, Publications de l'Université de Provence, pp.135-148, 2006. <halshs-00207575>

HAL Id: halshs-00207575

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00207575>

Submitted on 19 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La sociologie de Paul Mus, entre théorie et sens sur l'altérité vietnamienne

Laurent Dartigues
Chargé de recherche, CNRS, Lyon

Spécialiste du bouddhisme, Paul Mus (1902-1969) est l'une des grandes figures de l'orientalisme français. Professeur au Collège de France sur une chaire de civilisations d'Extrême-Orient (1946-1969), ainsi que professeur invité à la prestigieuse Université de Yale (1950-1969), cet élève de Sylvain Lévi cumule les capitaux parmi les plus prestigieux du marché des titres scolaires. Titulaire d'un baccalauréat de mathématiques (lycée Albert Sarraut de Hanoi, 1919) et d'un baccalauréat de philosophie (lycée Henri IV, 1920), ainsi que d'une licence de philosophie (1921), il est fait docteur ès lettres en 1939. Il est également diplômé de siamois des Langues'O (1924 ou 1925) et de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en sciences historiques et philologiques. Nommé membre de l'EFEO en 1927, Paul Mus demeure une petite dizaine d'années au Viêt-Nam après y avoir passé une partie de son enfance et de son adolescence.

Commandant en 1940 un bataillon d'artilleurs sénégalais sur la frontière belge puis gagnant Dakar après la défaite française, il devient inspecteur général de l'enseignement en Afrique occidentale française (1941-1943). En 1943, sur ordre de René Pleven¹, émissaire du gouvernement provisoire gaulliste, il quitte Alger pour Calcutta afin d'y intégrer les forces britanniques d'espionnage en Asie. Désormais chef du service de la guerre psychologique en Indochine, il est à ce titre parachuté au Laos en 1945. Son action à Hanoi est stoppée par le coup

¹ Homme politique, plusieurs fois ministre après 1945. Il rejoignit de Gaulle dès l'été 1940 et fut membre du Comité national de libération.

de force japonais de mars 1945 qui l'oblige à rejoindre à pied, à travers les lignes ennemies, la frontière chinoise. Désigné par de Gaulle conseiller politique du général Sabattier, il est de nouveau parachuté, sur la Chine cette fois. Après un bref passage à Paris, il revient au Sud Viêt-Nam avec la « Deuxième D. B. » du général Leclerc dont il est le conseiller politique. Il retourne au Nord Viêt-Nam en 1947 afin de rencontrer Hồ Chi Minh à qui il doit remettre les conditions d'un cessez-le-feu exigées par le Haut-commissariat de l'Indochine.

La production scientifique de Paul Mus comporte plus d'une centaine de titres qui concerne le monde « hindouisé » et que l'on rattache au domaine de l'orientalisme classique, et une partie qui concerne le monde vietnamien et que l'on compte pour l'essentiel dans le domaine de la sociologie politique. Partition certes commode, mais qui ne rend pas vraiment hommage à la cohérence intellectuelle du projet de Paul Mus. Son programme de recherche est double; d'une part, rendre compte des grands courants d'influence religieuse indienne et chinoise qui se mêlent dans ce qu'il appelle l'« Angle de l'Asie », et d'autre part, discerner au sein de ces « grandes religions » le fonds indochinois originel de croyances, afin de rendre compte pleinement des structures mentales des peuples habitant ces terres des confins asiatiques. Et c'est ici que l'unité de l'œuvre apparaît à la pleine lumière, enchaînant les ouvrages plus « politiques » qui concernent le Viêt-Nam aux ouvrages d'ethnologie religieuse sur le bouddhisme et la pensée indienne: le prisme religieux est la clé fondamentale qui donne accès aux sociétés asiatiques².

Ce texte se donne pour but de présenter les bases de la sociologie vietnamienne de Paul Mus. Elle s'organise autour de quelques questions: quel est l'équipement mental, l'univers théorique avec lequel il aborde la culture et la société vietnamienne ? Mais aussi avec quels désirs travaille-t-il ses objets ? Au bout de ces interrogations, on verra émerger, du moins je l'espère, ce qui fait la richesse du dialogue que Paul Mus a engagé

avec l'« Orient ».

Un point de méthodologie

Force est de constater que les louanges tressées autour de la personne de Mus sont si imposantes pour qui veut tenter de comprendre la portée et les nuances de son œuvre et les raisons de la séduction qu'elle a opérée et opère toujours que la tâche apparaît d'emblée écrasante. Les jugements laudateurs peuvent, il est vrai, s'appuyer sur les données objectives de sa trajectoire scolaire et professionnelle mais également sur sa stature d'intellectuel engagé dans la cité politique. Il est évident aussi que la manière dont les commentateurs, et Paul Mus lui-même, mettent en scène son réseau de dialogue scientifique participe de sa grandeur: elle renvoie au domaine de l'empreinte ou du compagnonnage, toutes versions qui évoquent à la fois l'idée d'une œuvre propre, originale, et l'idée d'inscription de celle-ci dans une lignée prestigieuse. Toujours est-il que ces éloges, qui ne résultent pas uniquement, loin s'en faut, d'une mise en scène des valeurs sanctifiées par la communauté orientaliste, contribuent à construire une œuvre majuscule qui atteint donc au statut de pensée.

Ne pouvant évidemment pas échapper à cet enchantement bienfaisant, comment puis-je dès lors aborder l'œuvre de Paul Mus ? Comment introduire une « distance » vis-à-vis de l'homme et de sa recherche ? Pour ma part, j'ai choisi, entre autres possibilités, la distance des yeux à la feuille de texte. Autrement dit, je suis parti des mots de Paul Mus et m'y suis tenu afin de réaliser cette sorte d'opération de « désenchantement » de l'œuvre.

Alors les mots, ce seront bien sûr ceux de son maître-livre, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* (VNSG, 1952), autour duquel tournent nombre de ses ouvrages sur le Viêt-Nam que ce soit *Le Viêt-Nam chez lui* (1946), texte court (une soixantaine de pages) qui porte en germe le projet de VNSG, ou la plupart des textes ultérieurs, et plus spécialement les publications posthumes : *Hồ Chi Minh, le Viêt-Nam, l'Asie* (1971), livre très allusif tiré, il est vrai,

² Je me permets de renvoyer à L. Dartigues, *L'Orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939*, Paris, Indes Savantes, 2005.

d'une étude inachevée qui a nécessité une « mise au point » de la part de Anne Nguyễn Nguyệt Hô en charge de l'édition ; *L'angle de l'Asie* (1977) et *Planète Viêt-Nam. Petite sociologie visuelle* (1988) qui, pour le moins, ont un air de déjà-vu. J'inclus aussi *L'Inde vue de l'Est* (1933) qui résulte d'une enquête de terrain au Centre Viêt-Nam. Toutefois, la cohérence intellectuelle de l'œuvre incite à consulter également les ouvrages non directement liés au Viêt-Nam. De *Barabudur* à ses études sur Angkor, les références de Paul Mus en son domaine proprement vietnamien peuvent ainsi s'affiner.

L'équipement intellectuel de Paul Mus

Un modèle anthropologique général d'analyse

Le modèle anthropologique qui vient à l'esprit pour situer le projet de Paul Mus serait celui de l'anthropologie symbolique. Le projet de Paul Mus était bien de construire une « science généralisée des signes marqueurs d'une culture »³ et ce n'est pas un hasard si Susan Bayly voit en Paul Mus la préfiguration de l'anthropologie culturelle de Geertz⁴. Paul Mus pense effectivement la culture, en son « noyau » fondamental, comme un système de significations incorporées dans des symboles. Autrement dit Paul Mus place sa sociologie du côté des processus inconscients qui propres à une culture, rendent signifiantes les productions humaines et donnent cohérence aux règles qui régissent les besoins psychologiques et sociaux d'une société donnée.

Quelques grands traits de l'univers théorique

Je ne m'attarderai pas outre mesure sur Georges Gurvitch, à qui Paul Mus consacre un cours au Collège de France, intitulé *La Sociologie de M. Georges Gurvitch et l'Asie ; le stupa et la transmigration*⁵ qui est publié en 1967 dans les Cahiers internationaux de sociologie suite aux demandes répétées de

Georges Balandier. Georges Condominas identifie en Gurvitch l'« influence la plus profonde » sur Paul Mus. Notamment par le biais de *Dialectique et Sociologie*, mais écrit en 1962, il devient alors plus difficile de cerner l'influence réelle de ce texte de Georges Gurvitch dans l'écriture de VNSG⁶. Toujours est-il que Paul Mus reprend en particulier les notions de « sociabilité » et « société » pour rendre compte de l'action civilisatrice de l'Inde et de la Chine sur les populations indochinoises qui passeraient ainsi de ce qu'il appelle une sociabilité coutumière à des institutions centralisées. Mais c'est surtout, je crois, la posture dialectique qui inspire Paul Mus parce qu'elle appréhende les objets comme étant différentes façons d'être liées dans et par le tout. La démarche dialectique lui semble par conséquent être en adéquation avec la pensée chinoise qu'il caractérise par sa fluidité et son refus de la dualité au profit de la bipolarité au sein d'une totalité (unité) qu'elle structure. C'est cette démarche en tout cas qu'il met en avant, mais aussi celle du structuralisme de Piaget quand il aborde, par exemple, la question de la traduction de *yi yin yi yang tche wei yi tao* couramment rendue ainsi : un côté *yin*, un côté *yang*, voilà le Tao, qu'il préfère restituer sous cette forme : ce dont on observe qu'il se présente objectivement tout entier sous un aspect *yin* et tout entier sous un aspect *yang* correspond à l'instance pleine et entière d'un seul et même objet, comme il en va en ce monde⁷.

Je ne m'attacherai guère plus à Lucien Lévy-Bruhl, à qui il donne du « maître ». Paul Mus lui consacre également un de ses cours du Collège de France avec le titre de *Lucien Lévy-Bruhl vu d'Asie : le destin de la Participation*. Soulignons d'emblée que Paul Mus rend hommage à « une œuvre si riche par son détail », notamment au « maître livre » de 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁸. Lévy-Bruhl joue un rôle de contrepoint dans la réflexion de Paul Mus. Ce dernier refusait en effet de rattacher l'animisme asiatique à une « mentalité primitive », car l'apparence « amorphe » des divinités du sol, loin de renvoyer à ses yeux à une « confusion de l'esprit », représentait au contraire une « abstraction » élaborée qu'il place entre l'« animisme primitif » et l'arrivée des « religions savantes »⁹. De fait, Paul

³ Georges Condominas, « Paul Mus ou la générosité intellectuelle. Entretien d'Yves Goudineau avec Georges Condominas », *Préfaces*, 1990, 19, p. 105.

⁴ S. Bayly, « French anthropology and the Durkheimians in colonial Indochina », *Modern Asian Studies*, 2000, p. 583. Précisons que l'influence que l'auteur prête à Durkheim est bien exagérée. Ni le peu d'anthropologie pratiquée par l'École Française d'Extrême-Orient, ni l'anthropologie pratiquée par les missionnaires ou les administrateurs coloniaux ne se réclament de Durkheim.

⁵ Ce cours de l'année 1964-1965 paraît sous ce titre « La sociologie de Georges Gurvitch et l'Asie » dans les *Cahiers Internationaux de Sociologie* (1967).

⁶ G. Condominas, « Paul Mus, sociologue », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1970, XLIX, p. 56-57.

⁷ Manuscrit inédit dans : *Archives de Paul Mus* (non classées) conservées à l'Institut de l'Asie Orientale (CNRS, Lyon).

⁸ *Annuaire du Collège de France*, 1958, p. 368 et p. 371.

⁹ P. Mus, « L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de*

Mus s'inscrit dans la lecture maussienne de Lévy-Bruhl, dont les thèses sont discutées depuis 1923 devant la Société française de philosophie. Il fait sien le concept de participation¹⁰, regrettant cependant l'attention trop poussée aux variations individuelles de cette expérience mystique de la nature et des mythes au détriment des formes de codification du monde de la participation par les différentes cultures. Il rejette en revanche l'idée de « prélogique ». Paul Mus recommande d'associer la logique de la participation à une histoire de l'esprit humain et non à une pensée

l'École Française d'Extrême-Orient, 1933, p. 375.

¹⁰ Définie comme une expérience du monde par laquelle les hommes « participent » à la nature en devenant un élément (plante, animal, etc.) de celle-ci.

évolutionniste qui ne saisit pas qu'il existe une « certaine unité de l'esprit humain », ni ne voit les modalités raffinées des formes de participation dans le monde indien et chinois. Loin d'être une inaptitude « congénitale » à saisir le principe de contradiction censé être propre à la pensée logique, Paul Mus défend l'idée que les participations sont des moments exceptionnels qui marquent l'entrée dans un temps sacré¹¹.

En revanche je passerai un peu plus de temps sur Alain. Précisons d'emblée que, curieusement, l'impact de sa philosophie est rarement signalé par les commentateurs. Tout juste Guy Moréchand indique-t-il que Paul Mus fréquenta « assidûment » son « maître » Alain, lorsqu'il était étudiant en khâgne au Lycée Henri IV¹². Et pourtant, l'influence de ce « maître à penser » est incontestable. Le terme pourrait paraître pompeux ou ironique vis-à-vis du monde anglo-saxon en particulier. Mais pas en France, et je rejoins à ce propos Georges Steiner¹³ qui explique qu'en raison notamment du « ravissement » français pour l'éloquence dans un pays pétri d'humanités gréco-latines, la « voix irrésistible » d'Alain mais aussi « son intégrité stoïque [envoûtèrent] des générations d'élèves et de disciples ». Au-delà de la France, Steiner précise que la pensée d'Alain a irradié l'Europe, même s'il est resté quasiment inconnu en Grande-Bretagne ou aux États-Unis.

L'influence d'Alain sur Paul Mus s'exerce à plusieurs niveaux. Il s'agit d'abord d'une histoire de famille, car le père de Mus s'aventura auprès d'Alain dans le mouvement des universités populaires¹⁴. Ce fut probablement une rencontre et non un simple contact si j'en crois la dédicace : « A mes bons amis Monsieur et Madame Mus », qu'il écrit en leur offrant *Les cent un propos d'Alain*. Précisons en outre qu'Alain était le parrain de Paul Mus.

Bien sûr, Paul Mus lui doit sa formation philosophique. Les références qu'il mentionne par exemple dans *VNSG* – pêle-mêle apparaissent, pour les plus connus les noms de Spinoza, Descartes, Leibniz, Marx, Hegel, Nietzsche, Montaigne, Platon, Comte – ressortent de l'enseignement d'Alain.

Mais cette influence va bien au-delà de la formation philosophique. Je crois en effet que la figure du maître et du disciple est bien appropriée pour la décrire, typique de ces rapports d'« affinité pré-réflexive » dont parle Jean-Louis Fabiani pour caractériser les liens qui se nouaient, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, autour d'un philosophe et/ou de son œuvre¹⁵. Il y a vraisemblablement chez Mus de la fascination pour Alain ; et même un peu plus, un mode de relations tissé « d'un eros fait de confiance réciproque et, en vérité, d'amour » pour reprendre Steiner¹⁶ (qui l'oppose à la trahison et à la destruction). Paul Mus dit ainsi son admiration pour le fait qu'à l'âge de quarante-six ans Alain se porta volontaire sur le front de la Première Guerre mondiale¹⁷. C'est donc quelque part Alain que l'on suit dans l'engagement de l'intellectuel Paul Mus dans la cité politique, Alain aussi que l'on retrouve dans l'engagement militaire de Paul Mus, Alain encore que l'on reconnaît dans l'action de Mus tel qu'il la revendique : Alain ne prônait-il pas la fidélité absolue à la liberté de la volonté ? Tout son enseignement ne tendait-il pas vers la constitution d'une société libre et donc critique ? Faut-il dès lors s'étonner qu'un projet moral traverse de part en part *VNSG*, projet qui transparaît jusque dans le titre même que l'on se doit bien sûr de rapprocher de *Mars ou la guerre jugée*. Paul Mus met d'ailleurs en exergue cet ouvrage d'Alain dans l'incipit du livre qu'il dédie à la mémoire de son fils, tué lors de la guerre d'Algérie. À propos du « réquisitoire » de son maître Alain Paul Mus écrivait : « que reste-t-il d'actuel de ce grand texte, vieux maintenant presque d'un demi-siècle, au cours duquel tant de valeurs ont périçité »¹⁸.

Il s'agit par ailleurs d'un petit peu plus qu'une simple imprégnation globale. L'étude de Paul Mus sur la notion du *Temps dans l'art de l'Inde* s'appuie explicitement sur *Système des Beaux-Arts* et *Vingt leçons sur les Beaux-Arts*. Paul Mus note que l'interprétation d'Alain en termes de conjugaison entre l'œuvre et le spectateur est en adéquation avec les conceptions artistiques

¹¹ Voir P. Mus, *La lumière sur les six voies. Tableau de la transmigration bouddhique d'après les sources sanskrites, pali, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites*, Paris, Institut d'ethnologie (coll. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie), 1939, p. VII et sq.

¹² G. Moréchand, « Paul Mus (1902-1969) », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1970, LVII, p. 25.

¹³ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, 2002, p. 109-114.

¹⁴ S. Pahaut, « Cosmologie bouddhique et philosophie de l'histoire », *Préfaces*, 1990, 19, p. 107.

¹⁵ J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 79.

¹⁶ G. Steiner, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷ Voir C. Thouy, *Paul Mus, orientaliste : analyse ethnologique de son œuvre*, Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-en-Provence, 1998-99, p. 12. Notons que ce mémoire porte sur les études de bouddhologie de Mus et ne concerne pas, à de menues exceptions près, ses travaux sur le monde social vietnamien.

¹⁸ P. Mus, *Guerre sans visage. Lettres commencées du sous-lieutenant Émile Mus*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Esprit »), 1961, p. 27.

indiennes. Paul Mus a en effet mis en évidence la part active que doit jouer le spectateur indien qui en quelque sorte coproduit l'œuvre. Tel est le cas de ces divinités polycéphales et à bras multiples

que le spectateur ne peut découvrir qu'en se déplaçant dans l'espace afin d'en faire défiler dans le temps les différentes facettes qui les constituent comme un tout. Paul Mus a d'ailleurs recours à la métaphore de la lanterne magique dont la succession d'images animées par le spectateur fait voir une histoire¹⁹. Au final, Paul Mus fait d'Alain un des Occidentaux les plus aptes à être compris par les Asiatiques²⁰.

Évidemment, il faudrait souligner l'apport majeur de Sylvain Lévi ou plus encore de Marcel Mauss à qui il doit « *l'essentiel de son intuition sociologique* »²¹. Je poursuivrai plutôt sur quelques références qui dévoilent l'originalité de Paul Mus si l'on considère *l'habitus* des orientalistes de son temps. Citons par exemple Jacob Moreno, juif roumain, psychiatre et philosophe formé à Vienne et émigré aux États-Unis. Ce n'est pas une référence habituelle de la cité des sciences sociales françaises, mais que l'on peut très certainement rattacher à sa connaissance du champ anglo-saxon, conséquence de son enseignement à Yale. Moreno, père de la sociométrie et inventeur d'une thérapie basée sur le psychodrame, eut en effet une audience importante dans les universités américaines. La notion de « cosmodrame » employée par Paul Mus dans *VNSG* est donc un décalque de la notion morénienne. Ce concept, non « *d'analyse mais de synthèse* », éclaire la manière dont les souverains obtiennent l'adhésion des masses à leur politique à travers la mise en scène périodique du drame du cosmos qui renouvelle le contrat céleste entre le « Ciel » et les « Hommes »²². Je citerai aussi Jung et Piaget: on retrouve là les préoccupations de Paul Mus en matière d'incorporation psychologique des systèmes culturels, en matière de processus inconscients par lesquels s'opère la socialisation. Et si j'ajoute dans le désordre et bien sûr sans être exhaustif Lévi-Strauss, Braudel, Bastide, Raymond Aron, Henry Corbin (iraniste), Gilbert Durand (anthropologue), Octave Mannoni, les africanistes Georges Balandier (surtout) et Marcel Griaule, le panier apparaît bien chargé. Ce bref inventaire n'est pas là simplement pour indiquer l'immensité de ses curiosités intellectuelles, mais plus pour insister sur ce qui le distingue de l'orientalisme classique dans cet effort d'ouverture théorique qui permet à Mus de continuer à s'interroger au lieu de s'enfermer dans le confort du détail érudit. Ce qu'il fait par exemple quand il réévalue la place du bouddhisme dans la société vietnamienne en évoquant des lectures qui ont induit une « *débâcle de tout ce que j'avais préparé* »²³. L'originalité de la démarche est pleinement assumée par Paul Mus. Avec certes beaucoup de tact, il n'en griffe pas moins les Henri Maspéro, Sylvain Lévi, Paul Pelliot et autres orientalistes qui se réfugient dans l'argument philologique sans chercher à rapporter leur objet à un horizon plus théorique leur permettant de lever les difficultés par une interprétation

d'ensemble. Pleinement assumé également, quand on voit qu'il regrette que « *l'académisme le plus officiel* » ait mis quelque peu à la marge Marcel Granet, ou encore quand il note que le meilleur Lévi c'est lorsqu'il fut en communication immédiate et réciproque avec Mauss²⁴.

Je terminerai d'un mot pour souligner un grand absent, assez étonnant au vu de sa curiosité, à savoir Max Weber. Même si cela ne doit pas trop nous surprendre dans la mesure où les durkheimiens et Mauss en tête ont boudé Weber²⁵. Mais cette absence n'est pas totale, et on peut supposer que c'est par le détour américain où sa réception est plus affirmée²⁶ que Paul Mus ait pu se frotter à la sociologie de Max Weber. Toujours est-il que c'est uniquement dans les années 1960 qu'il est fait mention du grand sociologue allemand. Paul Mus se montre sévère à l'endroit des interprétations webériennes qui jouissent à ses yeux d'un « *crédit injustifié* »²⁷. Dans la préface qu'il accorde à la thèse de Sarkisyanz sur la révolution birmane, Paul Mus soutient contre Weber que le bouddhisme theravada ne relève pas simplement d'une quête individuelle du Nirvana, mais sait porter une grande attention aux affaires mondaines et se préoccupe en outre de l'action sociale au quotidien²⁸.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jean-Pierre Grossein, « Présentation », dans M. Weber, *Confucianisme et taoïsme*, – traduit par C. Colliot-Thélène et J.-P. Grossein, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 2000, p. 1-11.

²⁶ J.-P. Grossein, « Présentation », dans M. Weber, *Sociologie des religions*, – textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1996, p. 51 et sq.

²⁷ P. Mus, « Cosmodrame... », *art. cit.*, p. 188.

²⁸ P. Mus, « Préface. Theravada and state politics: the Burmese way », dans E. Sarkisyanz, *Buddhist backgrounds of the Burmese revolution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, p. VII-XXII.

¹⁹ Voir P. Mus, « Un cinéma solide. L'intégration du temps dans l'art de l'Inde et dans l'art contemporain. Pourquoi ? », *Annales du Musée Guimet et du Musée Cernuschi*, 1964, X, 1, p. 21-34.

²⁰ V. Lemieux, « Un homme et une œuvre: Paul Mus », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1976, LX, p. 130.

²¹ G. Condominas, *art. cit.*, 1990, p. 103.

²² P. Mus, « "Cosmodrame" et politique en Asie du Sud-Est », dans *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann (coll. Savoir), 1977 (texte de 1964), p. 190 et sq.

²³ Voir document inédit, dans Archives de Paul Mus.

J'en viens maintenant à ces éléments plus insaisissables ce que j'ai appelé les désirs (de Viêt-Nam) dans la construction de la sociologie mussienne. Souvent, ils embarrassent la sociologie²⁹, peut-être parce qu'il faut naître à ses propres désirs avant d'aller à la rencontre risquée de ceux des autres. Ils ne peuvent pourtant pas être écartés d'un simple revers de la main si l'on veut comprendre la sociologie de Mus, mais doivent prendre place au côté des données prosopographiques ou des reconstitutions d'univers de lectures. En ce qui concerne Paul Mus, je vais m'intéresser à son désir d'une concordance spirituelle entre le cartésianisme occidental et l'intuition chinoise d'une harmonie cosmique qui se donne pour but de fonder un nouvel humanisme planétaire.

Aux origines d'un désir de Viêt-Nam: idéal d'une concordance spirituelle et expérience d'acculturation

Le XIX^e siècle français semble obsédé par l'idée d'une humanité réconciliée. Selon Hannah Arendt, elle s'inscrit dans la tradition humaniste du XVIII^e siècle qui tentait alors d'unir dans une même « fraternité culturelle » autant de nations que possible³⁰. L'idéal d'un accord spirituel (et intellectuel) avec l'Orient s'appuie sur une conception que Paul Mus expose en se référant à André Siegfried. L'orientaliste rend en effet hommage à l'historien qui proclamait que la contribution française fondamentale à la civilisation occidentale repose dans la « confiance magnifique » qu'elle place dans l'intelligence de l'humanité et dans sa croyance en « une vérité humaine appartenant à tous les hommes »³¹. Mais à mes yeux il s'inscrit surtout dans la lignée de Sylvain Lévi. Ce grand maître des études indiennes promeut l'idée d'une « Renaissance orientale »³² prolongeant et achevant la Renaissance occidentale grâce à l'étude de la sagesse des civilisations asiatiques³³. Cette rencontre accouchera ainsi d'un nouvel humanisme, « enfin planétaire » comme dit Paul Mus. Lui-même voyait à cet égard dans les convergences qui existent entre la pensée extrême-orientale et la pensée occidentale quelque chose qui ne « pouvait être fortuit ». Et il militait donc pour cet apprentissage croisé des humanismes pour aller vers « le fait humain total, si puissamment annoncé par Marcel Mauss ». Ce basculement d'un concept (le phénomène social total) vers une notion téléologique, voire théologique, me paraît éclairer d'une lumière vive la sociologie de Mus qui est indissociable d'un engagement philosophique et politique dans le monde social indissociable du modèle des humanités gréco-latines de transformation de l'Homme par l'étude des classiques. Simplement, il y adjoint les « Humanités sino-indiennes ».

*Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*³⁴ exprime toutefois, à mon avis, des sentiments plus complexes. C'est plutôt un exercice de catharsis personnelle pénétré du désir de retisser des liens avec le Viêt-Nam, tout au moins avec son élite lettrée. C'est ainsi que Paul Mus devise sur la « solidarité réelle des deux races » (VNSG, p. 122). Il l'attribue certes aux efforts de modernisation du pays mais la situe avant tout sur un autre plan :

Occidentaux aux yeux du Viêt-Nam, nous le rejoignons cependant par certaines de nos dispositions profondes. (...). Nous sentons plus que d'autres par un instinct terrien autant que par raison abstraite, que notre dimension peut être dans le temps (*id.*, p. 374).

Son discours entrelace, d'un côté, incantation, « en dépit des heurts », il n'y avait rien « d'inexpiable » qui pût dresser aveuglément Français et Vietnamiens les uns contre les autres, « nous n'étions pas si loin des Vietnamiens qu'ils ne fussent encore prêts à s'épauler à nous contre leur trop pressant voisin » (*id.*, p. 85) et, de l'autre, pressentiment qu'un véritable gâchis moral se prépare. C'est ainsi que souvent transparait l'idée que tout est encore possible, mais que cela ne tient qu'à peu de choses (voir p. 190, 251, 312, 328, 372).

Alors bien sûr il serait nécessaire de s'interroger sur cette prétendue solidarité des « races », facile de rétorquer que la prétendue solidarité entre Hô Chi Minh et Leclerc relève plus d'un opportunisme politique de la part de Hô Chi Minh à qui Paul Mus prête d'ailleurs ces mots : « plutôt flâner un peu la crotte des Français que manger toute notre vie celle des Chinois » (*id.*, p. 85). Mais Paul Mus défend ici une politique et donc une conviction – celle que tout serait possible si l'on reconnaissait l'unité du Viêt-Nam et sa souveraineté – au service de laquelle il met tout son poids de savant, tout son amour du pays.

²⁹ Pour un cas particulier (l'amour), on lira avec profit L. Boltanski, *L'Amour et La justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990, et notamment la deuxième partie: « Agapè, une introduction aux états de paix ».

³⁰ H. Arendt, *L'Impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 304.

³¹ P. Mus, VNSG, pp. 190-191.

³² Pour reprendre le titre de ce livre fondamental pour comprendre l'orientalisme français, écrit par Raymond Schwab, ami de Sylvain Lévi, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

³³ Voir S. Lévi, *Les études orientales, leurs leçons, leurs résultats*, Chalon-sur-Rhône, E. Bertrand, 1911.

³⁴ Paru aux éditions du Seuil, dans la collection « Esprit »).

Cet amour du Viêt-Nam et ce désir de fusion spirituelle chez Paul Mus me paraissent être un fil indispensable à dérouler pour comprendre sa recherche. S'il faut bien sûr rapporter ce désir à cette sorte d'obsession européenne que la période de décolonisation semble enterrer, c'est aussi à l'aune de la trajectoire biographique de Paul Mus qu'il faut lire l'importance de la thématique.

De 1907 jusqu'en 1919 ou 1920, Paul Mus vit à Hanoi où ses parents œuvrent au développement d'un système éducatif. Il nous faut rapprocher ce fait de divers indices qui permettent d'appréhender la dimension psychologique de cette expérience et de comprendre le sens du propos de Georges Condominas qui, relatant ces petites plaisanteries qui ponctuaient leurs échanges, parle d'« *une connivence entre nous, enfants du pays* »³⁵. Paul Mus se percevait-il comme un « enfant du pays » ?

On est amené à le croire, car loin de rester confiné dans l'étroite société coloniale, Paul Mus subit une puissante acculturation vietnamienne. La force de celle-ci s'éclaire à travers un minuscule détail, ce type de détail souvent considéré comme « hors-champ », soit ignoré, soit frappé du sceau de l'absence de sens³⁶. Il véhicule des émotions qui, généralement tenues pour secondaires par les sciences sociales³⁷, dessinent pourtant une ligne muette digne d'exploration. Il s'agit ici de la myopie grave et infantine de Paul Mus. Il y fait mention à deux reprises. Dans *VNSG*, il évoque les décoctions d'yeux de poulets préparées par sa nourrice vietnamienne pour tenter de la soigner. Dans un texte non daté conservé dans ses archives (probablement une conférence), il y revient de manière assez étrange:

Je connais par ailleurs un garçon qui souffrait, sans que nul s'en fût aperçu autour de lui, de myopie précoce. Ses parents, pédagogues chevronnés, s'en aperçurent vers ses 10 ans. Eux aussi avaient la vue basse. Mais dès l'âge de 6 ans, le bête ou cuisinier, Monsieur Deux, avec Madame Troisième lui cuisaient à part les yeux de poulet en se disant entre eux : comme il a mauvaise vue, ça le fortifiera...!

Que faire de ce détail ? En premier lieu, qu'au vu de la pudeur avec laquelle il parle de son enfance – il avoue qu'établir la balance entre sa sociabilité infantine et le dossier négatif de la colonisation n'est point à sa portée³⁸ – c'est donc une affaire importante pour lui³⁹. Mais,

surtout, le propos suggère que ses parents sont restés largement des inconnus pour lui ; et en creux met en évidence le rôle du personnel vietnamien. Loin de ses parents, il vit en partie « à la vietnamienne » : que ce soit en raison de la place de l'enfant dans ce type de famille au début du XX^e siècle ou bien parce qu'il ne faut pas oublier que sa mère travaillait, il est envisageable que son enfance ait été de part en part autant vietnamienne que française. Il souligne à cet égard l'attachement de sa nourrice en se remémorant qu'elle lui a fait présenter et allumer de l'encens sur l'autel de ses ancêtres ; il évoque cette « *figure qui a surplombé de haut mon enfance, dont elle a été le refuge, prenant soin de moi et illustrant tout avec ses contes* »⁴⁰.

³⁵ G. Condominas, *an. cit.*, p. 105.

³⁶ Albert Piette, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.

³⁷ Jean-François Lae et Philippe Artières, *Lettres perdues. Écriture, amour et solitude XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Hachette Littérature, 2003.

³⁸ Manuscrit inédit, dans: Archives de Paul Mus.

³⁹ Et aussi pour ses parents. La manière dont il l'exprime, à distance, pour le rendre peut-être plus accessible aux autres sans la présence du « je », dessine un sourd reproche, une culpabilité latente. Ce n'est probablement pas un hasard si sa mère, au sortir de la Grande Guerre, s'occupe de la Société d'aide aux aveugles de guerre. Voir Archives de la Résidence supérieure du Tonkin conservées au Centre des Archives d'Outre-mer, dossier 9525.

⁴⁰ P. Mus, « Une eau dormait », dans *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann (coll. Savoir), 1977, p. 20.

On comprend mieux dès lors Paul Mus quand il écrit :

pouvais-je considérer ce pays, ce quartier, autrement que comme les miens ?⁴¹. Ou quand il déclare : Dans la mesure où je puis me dire Asien, je le suis depuis bien plus longtemps que les Asiens mêmes que vous comptez parmi vous⁴².

Loin de moi l'idée de parler en termes de déterminisme, mais plutôt en terme d'affinité entre son expérience personnelle d'acculturation qui dessine des sensibilités spécifiques et sa sociologie en certains aspects, voire sa manière de pratiquer l'orientalisme⁴³. Ainsi, le désir de fusion spirituelle qui traverse l'œuvre de Paul Mus ne renvoie pas tant à la distance du savant appréhendant théoriquement son objet, mais bien davantage à des émotions ressaisies de l'intérieur. Et peut-être mieux que d'un savoir sur le Viêt-Nam, faudrait-il parler chez Paul Mus d'un goût – les deux mots sont liés étymologiquement –, ou d'un sens qui plonge dans la richesse de cette expérience d'acculturation et donc des relations d'amour, d'amitié, de camaraderie tissées avec des Vietnamiens⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴² P.Mus, « *Cosmodrame...* », *at.ô*, p. 177.

⁴³ Je reviendrai dans un article ultérieur sur l'importance de la vue pour Mus, perceptible dans la façon dont il combine érudition et observation ethnographique, que ce soit dans son enseignement, dans nombre des titres de ses travaux, mais également, en creux, dans la manière dont il appréhende l'architecture bouddhique, à savoir comme un mouvement de formes, un peu comme un malvoyant découvre par le toucher une sculpture.

⁴⁴ Notons toutefois que les intellectuels vietnamiens sont quasiment absents de son appareil de références. On rejoint ici une constante de l'orientalisme qui a frappé d'aphasie les lettrés qui ont pourtant façonné les représentations françaises de la culture vietnamienne.

