

JEAN-CHRISTOPHE
DEMARIAUX

*Introduction à la
« métaphysique chinoise »*



des paroles et des hommes

Introduction

à la « métaphysique chinoise »

Du même auteur

Le Tao, Paris-Montréal, Cerf/Fides, 1990.

Traduction italienne : *Il Tao*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1993.

Pour comprendre l'hindouisme, Paris-Montréal, Cerf/Novalis, 1995.

Traduction anglaise : *How to Understand Hinduism*, London, SCM Press Ltd, 1995.

Pour comprendre les religions, Paris, Cerf, 2002.

En collaboration

La création du monde (dir. É. Martini), Paris, L'Atelier, 2004.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

SPENCE, *La Chine imaginaire. Les Chinois vus par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours* (trad.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000. Sur l'idée que l'Extrême-Orient est très largement une invention du monde occidental, voir l'ouvrage fondamental de P. PELLETIER, *L'Extrême-Orient. L'invention d'une histoire et d'une géographie*, Paris, Gallimard, 2011.

11. C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961, p. 19.

12. M. GRANET, *La féodalité chinoise*, Paris, Imago, 1981, p. 63-64. L'expression *zhonghua* est utilisée aujourd'hui dans l'appellation officielle des deux Chines : la République populaire de Chine (*Zhonghua renmin gongheguo*) et la République de Chine (*Zhonghua minguo*).

13. J. BROSSE, « La Chine masquée », in Collectif, *Corps écrit*, n° 25, Paris, PUF, 1988, p. 103.

14. Sur ces questions, cf. notamment V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1932 ; R.ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise* (2 vol.), Paris, Gallimard, 1988-1989 et M. CARTIER (dir.), *La Chine entre amour et haine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

15. Nous en voulons pour preuve la publication dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard) des deux volumes *Philosophes taoïstes* (en 1980 et 2003) et de celui des *Philosophes confucianistes* (2009) ainsi que la parution de l'excellente anthologie des philosophies du monde oriental (Inde, Chine, Tibet, mondes hébraïque, arabe, persan et égyptien) éditée sous la direction de R.-P. DROIT, *Les philosophies d'ailleurs* (2 vol.), Paris, Hermann, 2009.

16. L'historiographie chinoise parle habituellement des « Six écoles » (*liujia*), des « Cent écoles » (*baijia*) ou des « Neuf

courants » (*jiuliu*) de pensée de l'époque des Royaumes Combattants. Les plus importants d'entre eux, l'École confucéenne (*rujia*), l'École taoïste (*daoja*) et l'École légiste (*fajia*) auront une influence considérable sur le développement de la pensée chinoise.

17. « Première conférence : “Introduction. La Chine a-t-elle une philosophie ?” », in MOU Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, traduction I.P. Kamenarovic, Paris, Cerf, 2003, p. 82. Pour l'édition chinoise, cf. *Zhongguo zhixue de tezhi*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007, p. 3.

18. Cf. PARMÉNIDE, *De la nature*, B, VI, « Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être : car l'être est en effet, mais le néant n'est pas », traduction J.-P. DUMONT, in J.-P. DUMONT *et alii* (éd.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 260.

19. F. JULLIEN & T. MARCHAISSE, *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 2000, p. 40.

20. L. VANDERMEERSCH, « La conception chinoise de l'histoire », in A. CHENG (dir.), *op. cit.*, p. 56.

La « cosmologisation » du surnaturel et de la religion

Une des lignes de force de la pensée chi-noise a été de concevoir l'univers (*yuzhou*, lit. l'« espace-temps » : *yu*, l'« espace sous le toit [céleste] » + *zhou*, le « temps » ou « les temps écoulés depuis les origines ») en termes de changement et de transformation. Cette conception du monde s'appuie sur un ancien fond naturaliste concevant le réel comme le jeu d'interaction de forces antithétiques couplées connu sous le nom de *yin/yang*. Selon celle-ci, il faut s'imaginer le cosmos comme un vaste et unique *continuum* englobant toutes choses animées et inanimées, alimenté par un « Souffle » (*qi*) – également qualifié de « Souffle primordial » (*yuanqi*) – ayant permis à l'univers de sortir de la confusion uniforme du « Chaos primitif » (*hundun*). Au « Grand commencement », avant que le Ciel et la Terre n'existent, « tout était vaste et immense, caverneux et informe » ainsi que l'affirme un ouvrage à l'idéologie taoïste dominante, le *Huainanzi* ¹, compilé il y a plus de deux mille ans.

Puis, les « immensités vides » engendrèrent l'espace-temps (*yuzhou*), lequel engendra les souffles qui eurent alors des contours, ce qui leur permit de donner naissance au Ciel et à la Terre :

Ce qui était léger (qing) et limpide (yang) se dissipa et se dispersa pour constituer le ciel (tian) ; ce qui était lourd (zhong) et boueux (zhuo) s'aggloméra et se coagula pour constituer la terre (di). La conjonction et la condensation du léger et du subtil furent aisées, l'agglomération et la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la mort (si). Quintessence (jing) et énergie (qi) donnent lieu aux existants (wu), l'animation (hun), dans son cours, donne lieu à la modification (bian) : de là l'on connaît la disposition des esprits (guishen) qui se déploient ou se retirent ²¹.

Ainsi que l'a finement analysé F. Jullien²², ce texte comporte trois points de vue complémentaires sur la « transformation par alternance » qui, pour la pensée chinoise, constitue la solution retenue pour expliquer l'engendrement du réel. La première partie du texte développe l'idée que l'observation du Ciel et de la Terre permet de faire l'expérience de l'enchaînement des phénomènes naturels qui apparaissent et disparaissent selon un processus continu. Celle-ci suggère que le « visible » et l'« invisible » ne s'opposent donc pas mutuellement mais constituent plutôt deux phases d'une réalité unique perçue à des moments différents de son devenir. « Visible » et « invisible » sont ainsi interdépendants puisque chacune des deux phases conduit à l'autre tout en étant déterminée par elle.

Pour la pensée chinoise, il ne saurait être question de scinder le réel en deux blocs (correspondant à deux degrés d'être) dont le premier comprendrait un Ciel éternel, invisible et porteur de vérité, et le second une Terre en devenir mais relevant d'une existence relative. Cet appariement « visible »/« invisible » traverse ainsi la totalité du réel : cet univers-ci (Terre = monde visible) n'est pas moins réel que cet univers-là (Ciel = monde invisible) de même que le second n'est pas plus « vrai » que le premier. Au contraire, tout ce qui apparaît dans le Ciel et s'épanouit sur la Terre constitue ce qui est « patent » (*ming*) tandis que tout ce qui disparaît dans le Ciel et meurt sur la Terre constitue ce qui devient « latent » (*you*).

La section médiane s'attache à expliciter cette philosophie à

partir du point de vue du destin individuel, indiquant que l'opposition entre la « vie » et la « mort » n'est ni absolue ni tragique puisque toutes deux participent de ce mouvement d'aller-retour dans lequel la naissance est l'apparition dans le visible et la mort le passage dans l'invisible. Cette philosophie de l'alternance est enfin envisagée du point de vue de son fonctionnement : c'est le rapport entre la condensation de la « quintessence » (du *yin*) et l'activité de l'« énergie » (du *yang*) qui fait advenir les existants. De ce processus auquel est constamment soumis le réel découle la transformation continue qui permet ensuite le renouvellement des choses. Quant à la dernière phrase du texte, explique F. Jullien, il faudrait la comprendre ainsi : « Les deux mots qui désignent traditionnellement l'esprit des morts et les puissances de l'au-delà (*gui* et *shen*) se voient réinterprétés ici à partir de deux termes homonymes signifiant l'un le “déploiement” (*shen*), l'autre le “repli” (*gui*). Le *déploiement* désigne le mouvement d'essor de l'invisible aboutissant à une actualisation sensible, le *repli* désigne en sens inverse le mouvement de résorption de l'individuation visible au sein de l'indifférenciation invisible. Tout le réel n'est fait que de ces passages continus s'opérant dans un sens et dans l'autre, conduisant sans cesse de l'un à l'autre et se compensant mutuellement. [...] C'est-à-dire, au fond, que l'opposition du visible et de l'invisible, au sein de la pensée chinoise, n'est jamais tranchée, elle n'est que l'autre face de leur complémentarité; et, se rapportant au devenir, et non pas à l'être, elle n'aboutit pas à une alternative mais permet la substitution (par *alternance*). Son rôle est d'assurer la reconduction²³. »

4. La parole sans fondement ?

Dans un passage de ses *Entretiens*, Confucius affirme un jour à ses disciples qu'il aimerait pouvoir se passer de la parole. Cette allégation provoque chez eux la stupeur si bien que l'un d'eux, Zigong, lui demande quel message il pourra transmettre si son Maître ne dit rien. Confucius déclare alors :

Le Ciel lui-même parle-t-il jamais ? Les quatre saisons se succèdent, les cent créatures prolifèrent : qu'est-il besoin au Ciel de parler ²⁴ ?

Ce court extrait est riche d'enseignements. En premier lieu, il montre que Confucius n'a qu'une confiance limitée dans la parole car, toujours délivrée de manière ponctuelle *hic et nunc*, elle ne peut avoir quelque efficacité que ce soit puisqu'elle n'agit pas dans la durée. Il n'y a donc pas de raison de lui accorder plus d'importance qu'elle n'en a en la réifiant sous la forme d'un « message » ou d'un « enseignement » à transmettre. Pour Confucius, la soi-disant efficacité de la parole s'oppose en réalité à l'efficience de l'action transformante s'effectuant *au long cours* au sein même du réel, si bien que celui-ci préfère identifier son action à celle du Ciel qui est véritablement efficiente.

Il suggère aussi que la dimension du Ciel n'est pas anthropomorphique mais cosmologique et que cette régulation s'apparente à une harmonie générale, les astres opérant leur révolution sidérale naturellement tandis que les êtres prolifèrent spontanément. Il y a également chez lui, semble-t-il, un regret mélancolique de l'âge d'or, c'est-à-dire de l'époque où l'aventure humaine et l'ordre naturel étaient en parfaite concordance, situation qui ne nécessitait aucun discours puisque les choses allaient de soi.

On prend ici la mesure de l'écart qui sépare la pensée chinoise

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui allait jouer un rôle considérable dans le développement de la pensée philosophique – et la chute de l'Empire des Han orientaux (220 après J.-C.) vont entraîner un formidable renouveau intellectuel pendant les III^e et IV^e siècles. Les lettrés-fonctionnaires, écartés de la sphère publique en cette période d'anarchie (qui ne devait s'achever qu'avec la réunification de l'Empire sous les dynasties Sui (581-618) et Tang (618-907)), s'adonnent à diverses activités artistiques ou à la philosophie au cours de joutes oratoires ou de débats appelés « Causeries pures » (*qingtan*). Ainsi apparaissent des cercles de philosophes qui vont ouvrir de nouvelles perspectives à la philosophie chinoise en abordant des questions telles que celle du mystère de l'univers, et en particulier, celle de son origine. Le cercle appelé étude ou « École du Mystère » (*xuanxue*), sera l'un des premiers à chercher à comprendre le « mystère » (*xuan*) de l'au-delà de l'être et de l'Absolu.

Les lettrés-philosophes de cette école, bien que fidèles à la pensée de Confucius (551-479), vont élaborer une doctrine qui puise autant aux sources confucéennes (notamment aux *Entretiens* et au *Livre des Mutations*) qu'aux premiers textes de l'École taoïste (le *Laozi* et le *Zhuangzi*) qu'ils interpréteront d'un point de vue métaphysique. Pour l'essentiel, leurs œuvres sont d'ailleurs constituées de commentaires de ces ouvrages. Les personnalités les plus représentatives de ce courant, sont Guo Xiang (252-312), He Yan (ca. 190-249) et Wang Bi (226-249). Leurs réflexions concernent les relations entre l'Un et le Multiple ou celle de l'indéterminé (ou l'indifférencié) et du déterminé (ou le différencié), c'est-à-dire, selon la terminologie chinoise, les rapports entre l'« il-n'y-a-pas » (*wu*) et l'« il-y-a » (*you*). Cette école de pensée renouvellera ainsi l'ancienne distinction formulée par le *Xici* entre le « suprasensible »

(*xing'ersheng*) et l'« infrasensible » (*xing'erxia*) – jusque-là perçue dans une dimension cosmologique – en la réinterprétant en termes métaphysiques de « transphénoménal » et de « phénoménal ».

Au sein de ce courant, Guo Xiang représente un « immanentisme pur, voire mystique » (A. Cheng). Selon lui, les « dix mille êtres » se développent par eux-mêmes selon un processus d'« autotransformation » (*duhua*), par ce qu'il appelle l'« ainsi par soi-même » (*ziran*), c'est-à-dire la spontanéité naturelle des choses, nul ne sachant par ailleurs ce qui fait « qu'il en est ainsi » (*suoyiran*). Tous ces êtres, qui n'existent que par eux-mêmes et pour eux-mêmes, sont néanmoins en étroite solidarité : chacun d'eux est dépendant du Tout et réciproquement, ce pourquoi le cosmos nous apparaît comme un monde ordonné. Pour expliquer ce paradoxe, Guo Xiang prend la comparaison des lèvres et des dents expliquant que les premières n'existent pas pour les secondes mais que les dents ont froid lorsque les lèvres ont disparu ! Le « moi-même » et l'« autre » étant précisément toujours dans un rapport de réciprocité analogue. Bien évidemment, dans ce système où les « dix mille êtres » s'engendrent spontanément, n'existe ni créateur ni réalité extérieure qui en serait leur raison ontologique. Dans son *Commentaire* du livre de Zhuangzi, Guo Xiang s'interroge ainsi :

La question est : y a-t-il un créateur ou non ? S'il n'y en a pas, alors, qui peut créer les êtres ? S'il y en a, il ne peut suffire à faire être toutes les formes. Ainsi, lorsqu'il est clair que toutes les formes sont des êtres par elles-mêmes, alors seulement on peut commencer à parler de création ; c'est pourquoi, lorsqu'on se place dans le monde où il y a des êtres, tout, même une ombre, se transforme par soimême dans une ténèbre

*mystérieuse. Donc, ce qui crée les êtres n'est pas un maître, et chaque être se crée en lui-même. Chaque être se créant en lui-même, il ne dépend de rien. Cela est la juste norme du Ciel-Terre [...]. Lorsqu'on comprend ce principe (li), on fait retourner les dix mille êtres à leur origine à l'intérieur d'eux-mêmes au lieu de les faire dépendre de quelque chose d'extérieur*¹⁰.

Ainsi, l'univers existe de et par lui-même. Dans cette optique, les existants n'adviennent pas à partir d'un fond d'« indifférencié » (*wu*), le *dao* étant simplement la spontanéité naturelle des « dix mille êtres ». À sa naissance, chaque être perçoit une portion du souffle vital originel ainsi que sa part de « destin reçu en partage » (*fenming*), part déterminant autant ses capacités personnelles que ses limites naturelles dont il doit pouvoir se satisfaire.

En affirmant que le réel s'engendre spontanément, Guo Xiang a ainsi rejeté l'« indifférencié » (*wu*) en tant qu'origine du monde phénoménal. À l'inverse, tout en reconnaissant que « le Ciel et la Terre laissent les choses être telles qu'elles sont (*ziran*), n'agissent pas, ne créent pas, de sorte que les dix mille êtres se règlent et s'ajustent par eux-mêmes¹¹ », Wang Bi (226-249) va faire de cet « indéterminé » le pivot de toute sa réflexion, expliquant qu'il est à la fois l'origine et la fin de tous les « il-y-a » (*you*), c'est-à-dire de toutes les choses du monde sensible. Il va donc poser la question des rapports du *you* et du *wu*, en termes de « manifesté » et d'« indifférencié ». Dans son système, comme l'a souligné I. Robinet¹², *wu* est le « non-être fondamental » (*benwu*) c'est-à-dire la « racine » (*ben*) ou encore la « mère » (*mu*) tandis que *you* est le « fils » (*zi*), la ramure ou les « branches » (*mo*). Ces images empruntées au monde naturel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

agir, le *wuwei* (lit. « non-faire »), c'est-à-dire qu'il exerce une constante « non-ingérence » dans le procès des choses en laissant infuser naturellement le dynamisme cosmique. En termes philosophiques, *de* suggère « l'idée d'une Efficace qui se singularise en se réalisant⁵ », selon la formule de M. Granet. Celle-ci s'impose sans faire peser de contrainte sur les êtres puisqu'en tant que puissance spontanée du *dao*, elle ne fait que leur permettre de trouver leur place au sein de l'harmonie générale du cosmos. On ne la perçoit pas car elle modifie le réel de l'intérieur, c'est pour-quoi on n'en observe les effets qu'*a posteriori*, lorsque les choses se sont réalisées ou ont été transformées, comme le fait que les saisons se succèdent selon un ordre déterminé, que les astres reviennent à leur position aux dates du calendrier ou encore que les « dix mille êtres » naissent, grandissent, et meurent de la manière la plus naturelle. En somme, tandis que le *dao* suppose l'idée d'une efficacité universelle, *de* renvoie davantage à une réussite particulière ou à une puissance de réalisation singulière s'appliquant à des domaines définis du réel.

Si les premières extensions sémantiques du terme *dao* compris comme un principe d'ordre du réel, sont repérables dans les traités anonymes comme le *Xici*, c'est, bien entendu, dans la pensée taoïste que celui-ci connaîtra ses plus féconds développements. Nous ne pouvons exposer ici les différentes orientations données au *dao* par les Écoles de l'Antiquité. Pour autant, avant de nous attarder sur le sens que cette notion a pris dans l'École taoïste, il n'est pas inutile de donner quelques pistes sur le contenu que lui confère la pensée confucéenne à la même époque.

1. La notion de *dao* chez Confucius

On ne trouvera pas d'exposé systématique sur la question de la « Voie » dans le recueil d'entretiens de Confucius avec ses disciples. On peut même dire que le Sage de Lu en parle peu mais ce qu'il en dit suffit à comprendre l'orientation morale qu'il donne à ce terme et la place éminente qu'il lui assigne autant dans sa conception du monde que dans sa pédagogie. Pour s'en tenir à l'essentiel, on dira que pour le confucianisme originel, la notion de *dao* se confond avec la « voie royale » (*wangdao* ⁶), c'est-à-dire la *conduite* responsable des souverains de l'Antiquité : le roi Wen (ancêtre de la dynastie des Zhou) et son fils, le roi Wu (fondateur de cette même dynastie), auxquels un autre passage ajoute plusieurs empereurs-civilisateurs de l'âge d'or chinois – comme Yao, Shun et Yu le Grand – à propos desquels Confucius ne tarit pas d'éloges⁷.

On comprend mieux pour quelles raisons Confucius insiste ensuite sur l'idée qu'il transmet « l'enseignement des Anciens, sans rien créer de nouveau⁸ », la geste des Anciens étant si exemplaire qu'elle reste toujours digne de confiance, particulièrement en ces temps troublés. Il se désole donc de voir ses contemporains « marcher en dehors de la Voie » (VI, 15) alors que s'ils s'attachaient à agir avec probité, le pays retrouverait l'équilibre et la sérénité. D'un point de vue concret, cette Voie rêvée par Confucius consiste essentiellement en des rapports apaisés, justes et équilibrés entre individus qui prennent pour fondement la « loyauté » (*zhong*) et la « mansuétude » (*shu*) envers autrui, quel que soit le cadre social (famille, clan, État), en somme, la généralisation à toutes les strates de la société de la conviction morale la plus fondamentale dite de la *règle d'or* :

En public, comporte-toi toujours comme en présence d'un invité

de marque. Au gouvernement, traite le peuple avec toute la gravité de qui participe à un grand sacrifice. Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne l'inflige pas aux autres. Ainsi, nul ressentiment ne sera dirigé contre toi, que tu sois au service de l'État ou d'une grande famille ⁹.

Par ailleurs, comme pour insister davantage sur l'importance qu'il confère à cette vocation éthique de l'homme, Confucius explique en termes particulièrement éloquents la nécessité pour l'homme de suivre ce chemin salvateur :

Qui le matin entend parler de la Voie peut mourir content le soir même ¹⁰.

Si les souverains mythiques ou historiques mentionnés par Confucius sont devenus des modèles de vertu dynastique, c'est parce qu'ils ne gouvernaient pas pour eux-mêmes mais en vue du bien-être de leur peuple. Ils n'ont pas cherché à conquérir le pouvoir, pas plus qu'ils n'y ont été attachés (cas de Shun et de Yu le Grand) : leurs exploits et leurs institutions (rites et œuvre culturelle) témoignent de leur grandeur et de leur droiture (cas de Yao), comme le sous-entend le texte :

Quel souverain peut égaler la grandeur de Yao ! Quelle majesté ! Il n'y a de vraie grandeur que celle du Ciel, et seul Yao était à sa mesure. Si infinie était sa vertu que le peuple renonçait à lui donner un nom. Quelle perfection marque ce qu'il a accompli, quelle splendeur émane des rites qu'il a institués ¹¹ !

Ces souverains-sages ont calqué la « voie royale » (*wangdao*), c'est-à-dire le comportement au quotidien du souverain terrestre,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est *wu* tandis que la « mère » (*mu*) représente l'existence (*you*) même : elle concrétise dans le cosmos la manifestation du *dao*. Sur cette question, un commentaire célèbre du *Daodejing* daté du II^e ou du III^e siècle, dit du « Vénérable du Bord du Fleuve » (Hes-hang Gong), donne du début de ce premier chapitre l'interprétation suivante :

« Ce que l'on ne peut qualifier » désigne la Voie ; la Voie n'a pas de forme, elle ne peut donc être qualifiée. Le « commencement », c'est le fondement de la Voie ; il crache le souffle qui partout se répand et se transforme. Émanant du vide, il est le commencement primordial du ciel et de la terre. « Ce que l'on peut qualifier » désigne le ciel et la terre. Le ciel a une forme, la terre un emplacement ; le yin est souple, le yang rigide. « La mère des dix mille êtres » désigne le ciel et la terre, qui contiennent le souffle, engendrent les dix mille êtres, les font croître et les mènent à maturité comme une mère élève son enfant ³⁹.

Mais ce sont les chapitres XL et XLII qui constituent les passages les plus importants de l'ouvrage en matière de cosmogonie. Au chapitre XL, il est dit que « Les dix mille êtres du monde sous le ciel naissent de l'ily-a. Or, l'il-y-a naît de l'il-n'y-a-pas » car la production des êtres ne s'effectue pas en ligne directe. L'interprétation de ce passage par Heshang Gong se fonde sur la distinction que « l'il-y-a » (*you*) correspond au monde des existants tandis que « l'il-n'y-a-pas » (*wu*) est identifié à ce qui n'est rien de perceptible :

Les dix mille êtres naissent tous du ciel et de la terre ; or, comme le ciel et la terre ont une forme et une position, on dit qu'ils naissent de ce qui est. Les esprits du ciel et ceux de la

terre, tout comme les moucheron qui volent ou les vers qui rampent, naissent de la Voie ; or, comme la voie est sans forme, on dit qu'ils naissent de rien. Cela signifie que l'essentiel l'emporte sur l'apparence, la faiblesse sur la puissance et la modestie sur l'orgueil ⁴⁰.

Pour Wang Bi (226-249), l'explication de ce passage nous entraîne vers une interprétation dérivant vers l'ontologie. En effet, celui-ci explique que :

*Les êtres naissent de ce qui est (you), mais le point initial de ce qui est se fonde (ben) sur ce qui n'est pas (wu). Pour parvenir à la complétude de ce qui est, nécessairement il faut retourner au rien (wu)*⁴¹.

Ce « rien », ce « non-être » ou encore cette « non-existence » n'est aucunement un pur néant : c'est au contraire une sorte de surêtre ou un mode d'existence supérieur de l'être, c'est-à-dire « la cause de l'être en tant qu'elle n'a pas d'être, l'opération effective par laquelle l'être se réalise⁴² ». Comme l'a noté I. Robinet⁴³, la dialectique entre le *wu* et le *you* peut être articulée ainsi :

1. Soit, négativement vers les êtres qui ne sont pas par eux-mêmes et, positivement, vers le *wu* qui est origine et fin de toute chose et, comme tel, est essentiellement figuré comme Unité en tant que plénitude.
2. Soit, positivement vers les êtres qui manifestent le *wu*, et négativement vers celui-ci qui ne peut avoir de détermination et tout premièrement pas celle de l'être.

Parallèlement à ces considérations, le chapitre II du *Daodejing* insiste sur l'idée que *wu* et *you* constituent bien deux modalités de présence du *dao*, selon qu'il est ou n'est pas nommé (c'est-à-dire qualifié), ces deux modalités se générant mutuellement l'une l'autre : « ... L'il-y-a (*you*) et l'il-n'y-a-pas (*wu*) mutuellement s'engendrent ». De son côté, le chapitre XI suggère l'idée de la supériorité ou plutôt de la primauté du « ce qui n'est pas » sur le « ce qui est » expliquant en substance que dans une roue de char c'est précisément l'évidement du moyeu qui permet son usage tout comme pour un vase ou une maison, c'est l'espace vide contenu entre les parois ou les murs qui font l'utilité du vase ou de l'habitation, l'efficacité résidant précisément dans l'absence :

*Ce sont trente rayons de roue qui convergent sur l'unique moyeu. Mais c'est ce qui correspond à l'absence qui permet qu'il y ait usage du char. C'est en pétrissant l'argile qu'on peut faire un vase. Mais c'est ce qui correspond à l'absence qui permet qu'il y ait usage du vase. C'est en perçant portes et fenêtres qu'on peut faire une maison. Mais c'est ce qui correspond à l'absence qui permet qu'il y ait usage de la maison. C'est pourquoi, c'est de ce qui est présent (*you*) qu'on peut faire profit; mais c'est de ce qui est absent (*wu*) qu'on peut faire usage⁴⁴.*

Parce qu'il est dépourvu de qualités sensibles, le *wu* est terriblement efficace à l'image du fameux « soufflet de forge » qui, vide, ne s'épuise pas et qui, une fois en mouvement, ne s'arrête plus de produire :

L'espace situé entre le ciel et la terre n'est-il pas semblable au soufflet d'une forge ? Il est vide et jamais ne s'épuise. Il se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui percevait la cohésion de la réalité dans son devenir perpétuel, celle-ci étant un perpétuel avènement. Ainsi, tout le fonctionnement du cosmos se résume à une question de transitions continues, de phases, d'états d'équilibre et de déséquilibre pour se résoudre finalement dans l'harmonie des contraires et la *conciliation* des opposés. Le changement, explique ainsi en substance Liang Shuming, part toujours d'un état concilié pour tendre et se déployer vers une nouvelle « non-conciliation » (*bu tiaohé*) et revenir ensuite à un nouvel état de « conciliation ».

Afin d'illustrer concrètement son propos, notre philosophe revient au *Yijing*, expliquant que chaque figure hexagrammatique représente à la fois l'une de ces soixante-quatre formes de non-conciliation de l'univers, et en même temps, « une capacité, un moment, une position dans leur singularité ; le sage révèle dans chacune le point de conciliation qui est sa cible centrale. L'idée essentielle exprimée là, c'est que le bien (*hao*) est dans la conciliation, que l'absolutisation unilatérale, la partialité, c'est l'échec (*shibai*)³ ». Or, poursuit-il, « qu'il s'agisse de conciliation ou de position centrale dans l'équilibre des extrêmes, la reconnaissance qu'on en a ne vient que de l'intuition (*zhijue*). Si l'on est parvenu à une position centrale d'équilibre, c'est entièrement qu'on la ressent, et de même si l'on passe par un moment de non-conciliation. Ce n'est pas l'entendement (*lizhi*) qui peut en juger, ce n'est donc pas à lui qu'il faut faire appel pour savoir ce que sont la conciliation, la non-conciliation, la position centrale d'équilibre entre les extrêmes; procéder par raisonnement, ce serait tout saccager⁴ ». Le *Yijing* requiert ainsi l'implication totale de l'interrogateur car, selon la formule d'un spécialiste de cette question, « sa pâte est le vivant, son cadre le monde humain et sa perspective, le

changement incessant⁵ », une pâte formant un tout qu'on ne saurait par conséquent subdiviser.

*

La conception de la double nature (transcendance/immanence) du *dao* a peut-être piqué au vif la curiosité de nos lecteurs. Elle nous fournit en effet un modèle théorique auquel la tradition occidentale, qu'elle soit religieuse ou philosophique, nous a peu habitués et qu'on peut résumer ainsi : comment l'Absolu peut-il être à la fois radicalement transcendant tout en étant en même temps totalement immanent au monde ? En d'autres termes, comment le *dao* peut-il être le Principe-origine tout en étant simultanément lié à la finitude des « dix mille êtres » ? Pour répondre à cette interrogation paradoxale, il est nécessaire de se tourner du côté des systèmes spéculatifs de la philosophie orientale.

Dans une œuvre de philosophie comparée exigeante, Georges Vallin (1921-1983) s'est attaché à montrer que le caractère fondamental des traditions philosophiques de l'hindouisme (advaita-vedanta sankarien), du bouddhisme du Grand Véhicule et du taoïsme est précisément d'envisager une telle approche de l'Absolu. Ces doctrines – qu'il a d'abord qualifiées de modèles de la « perspective métaphysique » avant de proposer les termes de « Non-dualisme asiatique » ou de « Non-dualisme oriental » – posent, selon lui, « l'affirmation simultanée de la transcendance radicale de l'Absolu par rapport au “monde”, au “manifesté” et de son immanence intégrale au manifesté⁶ ». Ces doctrines qui tendent à réintégrer une part de l'Absolu dans le monde de la Nature (non-dualité du Principe et de la Manifestation) ou plus exactement qui posent une

transcendance radicale et intégrative de Dieu ou de l'Être, correspondent aussi à un modèle spéculatif spécifique, celui du *Divin pluridimensionnel* par opposition au *Dieu unidimensionnel* des monothéismes traditionnels. Ces systèmes théoriques tendent ainsi à dépasser la césure ontologique séparant le Dieu créateur de ses créatures sur laquelle se fonde la conception de sa transcendance dans les religions monothéistes. Dans les doctrines du Vedānta non dualiste, du bouddhisme mahāyāna et du taoïsme, G. Vallin découvre ainsi l'approche spéculative la plus sûre de la doctrine de l'Absolu dans sa réalité qui, n'étant limitée par quoi que ce soit, résorbe ainsi toute forme de dualité ou d'opposition, ce qu'il traduit en disant qu'elle « transcende l'esprit d'alternative qui caractérise la spiritualité occidentale : [ici] l'esprit n'est pas affirmé *contre* la chair, ni Dieu *contre* le monde : la chair et le monde sont englobés dans le rayonnement de l'esprit, ou du divin. L'affirmation intégrale de la transcendance de l'Absolu est simultanément affirmation intégrative de la finitude, ou du "relatif"⁷ ». Cette transcendance radicale et intégrative de l'Absolu est aussi corrélative d'une dimension complémentaire, celle d'une dimension féminine et cosmique du « Divin » (« Dieu androgyne et pas seulement mâle et père »), dimension qui, reconnaît-il, si elle semble avoir été attestée par certains mystiques des trois traditions monothéistes, ne l'a jamais été qu'à titre d'exception ou d'hérésie condamnée au secret ou à l'excommunication⁸.

Les lumières du non-dualisme asiatique fournissent aussi à G. Vallin les moyens de repenser de manière critique le *Dieu unidimensionnel* du monothéisme traditionnel (la « première étape » de la « mort de Dieu » daterait précisément de l'avènement du Dieu personnel judéo-chrétien) et de pointer les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

zhuo 濁

zi 子

zi 字

ziran 自然

zong 宗

zun 尊

Table

Introduction

La « cosmologisation » du surnaturel et de la religion

1. La dénaturaion de la religion par le « rationalisme divinatoire »
2. Vers une représentation rationalisée du surnaturel
3. Le réel procède d'une « dualité d'instances »
4. La parole sans fondement ?

Unité et multiplicité cosmique

1. Du « mystère » (*xuan*) au néoconfucianisme

La « voie » (*dao*), principe premier

1. La notion de *dao* chez Confucius
2. La notion de *dao* chez les « Pères du système taoïste »
 - *L'ineffabilité du dao*
 - *Le thème de la « Mère »*
 - *Dao et cosmogonie*

Conclusion

Bibliographie

Glossaire



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
451/2011

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
en février 2012

N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : mars 2012

Imprimé en France