



Duan Zhongyang 段重阳¹

« La pensée confucéenne comme une philosophie : étapes et limites »

Rujiaobao 儒家邮报 (Courrier Confucéen),
n° 382, 9 mars 2023

Traduction : Michel Masson

Au cours des développements de la pensée confucéenne à l'époque moderne, le point crucial a été la transformation en « philosophie » de cette pensée. En d'autres termes, alors qu'auparavant nous avons la distinction traditionnelle entre le confucianisme des dynasties Han et Tang (- 200 + 907) centré sur les Classiques et celui des Song et des Ming (960-1644) centré sur « les principes moraux », depuis la fin du XIX^e siècle, c'est en termes philosophiques que s'est formulée l'identité confucéenne et en se conformant dorénavant aux critères académiques les plus récents. Même si dernièrement, cette philosophie confucéenne a soulevé bien des questions, depuis vingt ans « la légitimité de la philosophie chinoise » est au centre des débats ainsi que la question « La pensée confucéenne est-elle ou non une philosophie » ? Et là nous rencontrons la question : « Qu'est-ce que la philosophie, elle qui a revêtu bien des formes au long de l'histoire ? »

¹ Département de Philosophie, Université Fudan, Shanghai.

Le propos de cet article n'est pas de résoudre directement ces questions, mais de remonter l'histoire de cette transformation en « philosophie » de la pensée confucéenne. Comment expliquer cette confluence du confucianisme et de la philosophie ? Et de plus, dans quelle mesure cette « philosophisation » apporte-t-elle à la pensée confucéenne de nouvelles opportunités et des limites qui la conditionnent dans le rôle fondamental qui est le sien pour la reconstitution de la civilisation chinoise ?

L'apparition du système philosophique et la rédaction de l'histoire de la philosophie

Les deux célèbres volumes de Feng Youlan, *Histoire de la philosophie chinoise*² (1931, 1934) continuent de soulever des questions sur la philosophisation de la pensée confucéenne, sur sa systématisation (ou formalisation) dans cette *Histoire* et plus spécialement dans la seconde partie. Dans son « Introduction » Feng Youlan écrit :

Une des principales tâches d'une « Histoire de la philosophie chinoise » est de sélectionner et exposer celles de toutes les doctrines au cours de l'histoire chinoise qui sont philosophiques au sens occidental.

Voilà bien l'idée centrale de la philosophisation de la pensée confucéenne, et qui implique par ailleurs la « sinicisation » de la philosophie occidentale et l'établissement de la philosophie chinoise moderne. La première tâche est d'établir des corrélations entre la pensée antique chinoise et la philosophie occidentale, et c'est ainsi que Feng Youlan peut trouver par exemple dans « l'Étude des mystères » de l'époque Wei-Jin aux III^e-V^e siècles ou dans « l'Étude du Dao » (Song-Ming) des « équivalences » à la cosmologie, à la philosophie de la vie ou à l'épistémologie occidentales.

Mais, tout le problème ce sont ces « équivalences », comme l'ont souligné Chen Yinke et Jin Yuelin³ dans leurs « Recensions » de l'ouvrage.

² Feng Youlan 冯友兰 (1895-1990), *中国哲学史* (trad. Derk Bodde : *A History of Chinese Philosophy*, 1952-53).

³ Chen Yinke 陈寅恪 (1890-1969), le grand historien et polyglotte; Jin Yuelin 金岳霖 (1895-1984), spécialiste de logique et épistémologie.

Chen Yinke remarque : « Aujourd'hui ceux qui exposent la philosophie de l'Antiquité chinoise généralement exposent seulement leur philosophie personnelle ; les auteurs d'histoire de la philosophie chinoise racontent leur propre parcours philosophique. Et plus leurs propos sont bien argumentés, plus ils sont loin de la véritable doctrine des Anciens. » Jin Yuelin, lui, s'en prend au rôle que le « néoréalisme⁴ » joue dans l'ouvrage de Feng. En historien, Chen Yinke souligne que « pour comprendre les paroles des Anciens, il faut de l'empathie et une communion des esprits » et, en philosophe, Jin Yuelin insiste sur la difficulté de rédiger toute histoire de la philosophie, spécialement en Chine. À eux deux ils décrivent bien les tensions inhérentes à la philosophisation de la pensée confucéenne : pour Chen Yinke, c'est le problème de l'ancien et du moderne et pour Jin Yuelin celui de la Chine et de l'Occident, en dépit de références à la « philosophie universelle ». En d'autres termes, est-ce que des formulations systématiques peuvent vraiment exprimer la pensée des Anciens et est-ce qu'on peut traiter en même temps de la philosophie et de la Chine ? Dans tous les cas il faut parler d'une rupture « épistémologique ».

Et c'est vrai des « Histoires de la philosophie chinoise » qui ont suivi, à Hong Kong et à Taiwan avec Tang Junyi et Mou Zongsan⁵ ou sur le Continent après 1949 : toutes sont fondées sur une philosophie qui assimile l'antiquité et le présent, la Chine et l'Occident.

Sur le Continent après 1949 et jusqu'à la fin des années 70 on ne parle que de l'histoire de la lutte des classes entre matérialisme et idéalisme ; nous pouvons désapprouver cette approche marxiste, mais elle a le grand avantage de présenter une conception globale qui donne leur place à des pensées différentes : la pensée chinoise de l'antiquité et celle de l'Occident avant Marx partageaient la même histoire, celle de la montée du matérialisme. À la même époque à Hong Kong et Taiwan, Tang Junyi dans *Préambules à la philosophie chinoise*⁶ affirmait l'éternité et l'universalité des principes moraux et qu'on pouvait exposer les principes moraux de la philosophie

⁴ « Néo-réalisme » 新实在论 : école philosophique développée entre Boston et New York au début du XX^e siècle dans la ligne du pragmatisme de J. Dewey et de W. James.

⁵ Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995).

⁶ 中国哲学原论.

chinoise « en passant outre » aux philosophies morales du reste du monde. Mais alors, la question est : « comment le principe moral chinois peut-il atteindre à l'universalité ? » Le fait est que Tang Junyi lui-même a trouvé nécessaire d'étudier la philosophie occidentale et de passer par une philosophisation de la pensée confucéenne. En effet, pour affirmer qu'il y a des principes moraux co-existant en Chine et en Occident, il faut bien utiliser des catégories conceptuelles empruntées à la philosophie occidentale, quitte à en modifier la signification originale.

Dans *Préambules à la philosophie chinoise*, Tang Junyi (comme tous les nouveaux confucéens modernes), part des notions clefs de la pensée de l'antiquité chinoise pour établir la carte de l'histoire de la philosophie chinoise ; il interprète les notions de « cœur/esprit », « nature », « *dao* » en passant outre à la philosophie occidentale, tout comme Mou Zongsan. Or, ceci implique la question des valeurs, c'est à dire comment positionner diverses philosophies pour obtenir une vue unifiée de l'histoire de la philosophie. Dans son ouvrage de jeunesse « *L'existence et les milieux spirituels*⁷ », Tang Junyi affirme la valeur ultime du « milieu du règne de la Vertu Céleste⁸ » dans le confucianisme. À la différence de Hegel, il estime que chaque « milieu » ne peut être dépassé et perdre de sa signification dans les milieux suivants. Cette conception de l'histoire de la philosophie est semblable à « la différenciation des phases de l'enseignement du Bouddha »⁹ ; en contraste avec la conception hégélienne Tang Junyi reconnaît une hiérarchie des valeurs entre les différents systèmes philosophiques, mais sans en faire des particularités incomplètes d'une unique philosophie. Pareillement, la « différenciation des phases de l'enseignement » des Bouddhistes se retrouve chez Mou Zongsan, mais alors que pour Tang Junyi l'histoire de la philosophie est le produit de différentes étapes de l'activité d'un seul esprit/coeur, Mou Zongsan envisage différents cœur / esprit qui balisent l'histoire de la philosophie.

⁷ 生命存在与心灵境界.

⁸ 天德流行境.

⁹ 判教 : terme traditionnel pour « différencier les enseignements du Bouddha » qui savait s'adapter à différents auditoires.

Pour Mou Zongsan « il n'y a qu'une philosophie », et pour lui comme pour Tang Junyi, c'est une philosophie de la transcendance du sujet, alors que sur le Continent, c'est le marxisme. Mais, en fin de compte ils se concentrent les uns et les autres sur l'ontologie. Et le grand débat est : est-ce « la matière » ou « l'esprit » qui est au fondement de la pensée de l'antiquité, et pour les nouveaux confucéens d'aujourd'hui, historiens de la philosophie, c'est la dimension transcendante d'un système qui est décisive.

Xiong Shili présente son *Nouveau Traité « Tout n'est que pensée »*¹⁰ comme une ontologie (qui s'oppose au conflit matérialisme/idéalisme en Occident) et une réflexion sur l'existence (qui prend pour cible l'opposition occidentale entre science et religion). C'est là un programme partagé par la philosophisation de la pensée confucéenne : Feng Youlan dans son *Nouveau Néoconfucianisme* et son *Nouveau Traité sur l'homme*¹¹ et Mou Zongsan dans son projet de « métaphysique morale ». C'est là en quelque sorte se référer aux confucéens des Song et des Ming qui étudiaient la relation entre la « constitution originelle » de l'homme et le « travail moral/spirituel »¹². En gros disons, dans l'antiquité la tâche confucéenne était d'expliquer l'unité entre la vie humaine et tout le reste de l'univers, mais sous les assauts menés à la fin des Qing, cette explication a progressivement perdu en validité. Alors la principale tâche de la philosophisation du confucianisme est de réélaborer cette conception.

¹⁰ *Nouveau Traité « Tout n'est que pensée »* 新唯识论. « Tout n'est que pensée » : célèbre école bouddhiste pour laquelle le monde extérieur n'est qu'un produit de notre conscience.

¹¹ 新理学 ; 新原人 (*Nouveau Traité sur l'Homme*), Cerf, 2006.

¹² 本体 / 工夫 : sur le rôle central de cette question par exemple au XVI^e siècle, voir A. Cheng *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997, pp. 537-538.

Réflexions sur le processus « philosopher la tradition »

Depuis la discussion au début de ce siècle sur « la légitimité de la philosophie chinoise » tous ceux qui font profession au titre de la « philosophie chinoise » doivent s'interroger : continuer à « philosopher » le passé ou trouver une autre manière de décrire la pensée confucéenne. Ou encore : peut-on décrire en termes de philosophie la démarche confucéenne ? Les nouveaux développements de la démarche confucéenne peuvent-ils continuer à utiliser les modalités philosophiques ?

Pour ce qui est de la position de la philosophie, il faut tenir compte de l'introduction en Chine de la philosophie occidentale. Ding Yun¹³, qui distingue trois étapes, souligne que depuis la moitié du XIX^e siècle jusque dans les années 1970 l'introduction de la philosophie occidentale a transformé notre conception de l'univers et de l'histoire. Cette philosophie surtout d'origine allemande était centrée sur la relation entre la pensée et l'existence, définie de diverses manières. Par ailleurs, « à cette époque, seul ces philosophes chinois moins influencés par la philosophie étrangère, notamment les bouddhistes et les confucéens, (comme Xiong Shili et Liang Shuming)¹⁴ étaient attentifs aux problèmes d'ontologie. Cet accent sur l'ontologie caractérise la deuxième étape, celle du confucianisme philosophique. Puis au cours de la troisième étape, à partir des années 1980, suite aux traductions des différentes écoles occidentales, « on vit l'interprétation de la philosophie chinoise traditionnelle d'une part et l'élaboration de philosophies chinoises contemporaines d'autre part, partir en des directions opposées. » Dès lors, « la philosophie » est au pluriel ; il n'y a plus une philosophie et ceci s'exprime 1) en mettant l'accent sur la catégorie même de philosophie chinoise ; 2) en rendant possible la création de systèmes philosophiques.

¹³ Ding Yun 丁耘, Université Fudan.

¹⁴ Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) ; Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), auteur des *Idées Maîtresses de la Culture chinoise*, Cerf, 2010.

Ici, quelques réflexions sont de mise. Si autrefois les catégories clefs de la philosophie occidentale servaient à ré-écrire les catégories clefs confucéennes (« *geyi* inversé »¹⁵) le projet maintenant est d'écarter l'influence de la philosophie occidentale. Mais, c'est là une voie pavée d'embûches difficilement surmontables. Tout d'abord, on peut certes superficiellement écarter l'influence occidentale, mais en profondeur c'est plus difficile car c'est au travers de la conception occidentale de l'univers que nous avons interprété les textes classiques, alors que nous pouvons les interpréter directement. Aussi, du seul fait d'interpréter les notions clefs du confucianisme en une langue et moderne et philosophique, il n'est pas possible de gommer les « présupposés » philosophiques occidentaux. La seule différence avec la seconde période est qu'on ne parle plus d'une seule et unique philosophie, et donc le confucianisme sera interprété soit à travers un pot-pourri de ressources intellectuelles, soit à travers des catégories et théories fabrication maison, ce qui est un obstacle à la communication dialogale et risque de conduire à des emballements de moteur académique.

En même temps, certains envisagent une pensée confucéenne qui dépasse la philosophisation. En fait, depuis le XIX^e siècle, la philosophisation a d'abord porté sur le néo-confucianisme des Song et des Ming et tous les autres écrits confucéens à travers l'histoire ont été fautivement interprétés à partir des concepts « philosophiques » du néoconfucianisme. Alors s'est ouverte une nouvelle perspective qui met l'accent sur l'étude des Classiques et la religion. Une option qui dénote une inquiétude : la philosophisation est incapable de rendre compte du rôle de la pensée confucéenne dans l'antiquité ; elle se perd dans des analyses de notions et s'écarte du contexte concret d'autrefois. Et aussi : est-ce que la philosophisation peut être garante à l'avenir de la destinée du confucianisme ? Question portant sur la compréhension qu'on a et de la philosophie et du rôle de la pensée confucéenne dans la vie moderne. En effet, en Chine la philosophie est une importation dont le mode de réflexion (sur la logique, l'existence, l'épistémologie) est étranger à la pensée confucéenne. Les métaphysiques

¹⁵ « *Geyi* inversé » 反向格义. Dans les traductions des textes venus d'Inde, le « *geyi* » consistait à « apparier les notions » bouddhistes « avec des notions chinoises connues, principalement taoïstes. » (Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997, pp. 362-363. « L'inverse » consiste aujourd'hui à trouver aux termes de la tradition chinoise des équivalents occidentaux.

morales des confucéens modernes se réfèrent surtout au néo-confucianisme des Song-Ming mais ne rendent pas compte des autres orientations morales et autres de la pensée confucéenne. Bref, comment rendre compte de la totalité de la pensée confucéenne ?

Limites de la « philosophisation » et la mission confucéenne

Le confucianisme n'a pas seulement croisé la philosophie occidentale, mais aussi la religion, la science, la politique et ainsi se sont posées les questions : le confucianisme est-il une religion, quelle est sa relation avec les sciences naturelles, avec la démocratie et la liberté ? Et à ces questions la philosophisation de la pensée confucéenne a essayé de répondre. Mais, à la différence de la tradition, elle a traité le confucianisme uniquement sous l'angle de la connaissance, du « savoir », et cela la rend peu apte à être responsable de l'avenir du confucianisme.

Résumons, la philosophisation a deux présupposés : 1) faire du système occidental de la connaissance le fondement de sa légitimité ; 2) un confucianisme qui ne règle plus la vie politique et sociale et ne fait que répéter les principes venus d'occident ; c'est ainsi que pour Xiong Shili (*Évolution de l'univers*¹⁶) « la révolution » et « le communisme » étaient des notions qui remontaient à Confucius et que Mou Zongsan parlait « d'auto-dépression de la conscience¹⁷ » Toute la réflexion confucéenne sur la vie politique est perdue, aussi bien celle des 2 000 ans de l'Empire que celle de l'Antiquité consignée dans les Classiques. Ainsi, la philosophie a coupé les liens historiques et le confucianisme est devenu incapable au plan politique. « La religion » reste le seul domaine où nous pouvons entrevoir le rôle traditionnel de la pensée confucéenne.

Certes, le projet d'une religion confucéenne devenant religion d'État a échoué à l'époque moderne, mais il ne faut pas sous-estimer la religiosité des confucéens. William James distingue la religion vécue par un individu et la religion d'une institution, d'un groupe ou d'une tribu ; la première consiste en

¹⁶ 乾坤衍, ouvrage terminé en 1961.

¹⁷ 良知坎陷.

l'expérience spirituelle d'une personne qui au cours de tout un processus se trouve transformée (la « conversion ») :

The religious phenomenon consists in the consciousness which individuals have of an intercourse between themselves and higher powers with which they feel themselves to be related. This intercourse is realized at the time as being both active and mutual.

Yet the cosmic objects are but ideal pictures of something whose existence we do not inwardly possess but only point at outwardly, while the inner state is our very experience itself ; its reality and that of our experience are one.

So long as we deal with the cosmic objects and the general, we deal only with the symbols of reality, but as soon as we deal with private and personal phenomena as such, we deal with realities in the completest sense of the term.

The attempt to demonstrate by purely intellectual processes the truth of the deliverances of direct religious experience is absolutely hopeless.

Philosophy lives in words, but truth and fact well up in our lives in ways that exceed verbal formulation.

Both our personal ideals and our religious and mystical experiences must be interpreted. (...) We must exchange our feelings with one another, and in doing so we have to speak and use general and abstract verbal formulas. Conceptions and constructions are thus a necessary part of our religion.

Mettre l'accent sur l'orientation religieuse du confucianisme requiert une expérience confucéenne de la transcendance qui ne soit pas réductible à une vérité philosophique. Bien sûr, depuis l'Antiquité jusqu'au néoconfucianisme, l'expérience confucéenne de la transcendance a évolué, comme on le voit notamment à propos du « Ciel ».

De son côté, dans *The Ecumenic Age*, Éric Voegelin¹⁸ souligne que chez Platon et chez Aristote la philosophie repose nécessairement sur l'expérience de la transcendance. Leurs raisonnements sont inséparables d'une expérience originaire du divin. Et ainsi les doctrines religieuses et la philosophie interprètent l'expérience transcendantale en termes soit spirituels soit rationnels. Certes dans la philosophie moderne nous pouvons percevoir l'ombre d'une divinité transcendante et, selon Éric Voegelin, « le problème

actuel est de retrouver l'expérience porteuse de sens à partir de symboles qui ne font plus sens ». Pour ce qui est de réveiller la dimension religieuse du confucianisme (la « religion confucéenne »), il ne s'agit pas d'éliminer la philosophie, mais de revenir à l'expérience fondamentale de la philosophie et de la théologie, et ainsi la philosophie pourra trouver sa place, sans tomber dans les formules dogmatiques de la philosophie analytique.

L'expérience de la transcendance est à la racine d'une civilisation et des spiritualités animent les mouvements politiques modernes. Alors que la pensée confucéenne doit se charger de la reconstruction de la civilisation chinoise, il s'agit d'abord de réfléchir à quel type d'humanité doivent correspondre les institutions politiques et sociales, car c'était là la grande préoccupation du confucianisme traditionnel. Comme William James et Éric Voegelin le soulignent, l'expérience de la transcendance informe en premier lieu la conception de ce qu'est l'homme, puis par la suite la relation au monde naturel et aux institutions. Et donc, qu'il s'agisse des problèmes politiques de la Chine moderne ou bien du lointain passé et de l'avenir de notre civilisation, il faut toujours en revenir à la question de l'expérience fondatrice de la nature de l'homme. Sans nous noyer dans des « terminologies » ou « récits », nous pouvons partir de ce qui fait qu'une civilisation est une civilisation, de cette conception de l'homme, et nous demander quel type d'homme la pensée confucéenne doit former à la fois dans l'enseignement et dans la pratique.

¹⁸ Eric Voegelin 埃里克·沃格林 (1901-1985) ; *The Ecumenic Age* 天下时代 (1974).