

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 1

Artikel: Idées sceptiques en Chine ancienne
Autor: Zufferey, Nicolas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381612>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

IDÉES SCEPTIQUES EN CHINE ANCIENNE

NICOLAS ZUFFEREY

Résumé

Même s'il n'y a pas eu d'école sceptique en Chine ancienne, un certain nombre de penseurs émirent en matière de connaissance des réserves que l'on peut rapprocher de l'une ou l'autre des différentes formes de scepticisme occidental. Si la critique radicale du taoïste Zhuangzi apparaît comme exceptionnelle, plusieurs penseurs confucianistes et légistes (Xunzi, Han Fei, Wang Chong) affirmèrent clairement que la connaissance ne peut pas et ne doit pas s'exercer au-delà de certaines limites, et critiquèrent la conception dominante selon laquelle le monde se dévoile intégralement à la perspicacité du sage ou du devin.

Dans cet article, nous présenterons quelques-unes des idées de la Chine ancienne que, par analogie avec la tradition occidentale, on peut qualifier de «sceptiques», entre l'époque de Confucius (env. 551 - 479 av. J.-C.) et l'arrivée du bouddhisme en Chine (II^e s. apr. J.-C.). Notre champ couvre donc la «période axiale» (selon la fameuse expression de Karl Jaspers) de la pensée chinoise (V^e-III^e s.), âge d'or où puiseront deux millénaires de philosophie chinoise, ainsi que la dynastie Han (206 av. J.-C. - 220 apr. J.-C.), époque des derniers systèmes avant l'intrusion d'idées indo-européennes.

Le mot «sceptique» est loin d'avoir une acception uniforme dans la philosophie occidentale. En lieu et place de définitions, nous reprendrons la distinction, courante depuis Hegel, entre un scepticisme antique (Pyrrhon, Sextus Empiricus) qui nie la possibilité de connaître le monde extérieur, et un scepticisme moderne (Hume, Kant, Comte) qui nie la possibilité de connaître Dieu ou l'absolu, s'attache au monde matériel, et se confond parfois avec le positivisme, l'agnosticisme, ou l'athéisme. Par commodité, nous nommerons, respectivement, «scepticisme radical» et «scepticisme critique» ces deux attitudes. Nous verrons que certains des auteurs de la Chine ancienne se rapprochent de l'une ou l'autre de ces deux formes de scepticisme. Mais notons bien qu'il s'agit plus de vagues cousinages que d'équivalences. Remarquons d'ailleurs qu'on ne trouve pas d'école sceptique en Chine ancienne. Le mot «sceptique» lui-même n'a pas véritablement d'équivalent en chinois classique.

On ne saurait décrire les idées sceptiques dans la pensée chinoise sans les situer par rapport aux conceptions courantes quant à la connaissance en général,

d'autant que celles-ci expliquent en bonne partie le peu de fortune de celles-là. En Chine ancienne, la conception la plus courante est en effet que la connaissance va de soi : le monde est conçu comme un système d'indices, de signes, que le devin ou le Sage savent décrypter ; pour ceux-ci au moins, les choses sont transparentes, le caché et le futur, accessibles. Cette représentation des choses forme l'arrière-plan de la divination et de nombre de techniques ésotériques apparentées (astrologie, physiognomonie, géomancie, etc.), mais plus fondamentalement, comme on le verra, elle correspond à la «vision du monde» dominante en Chine ancienne ; on pourrait appeler «connaissance-divination» cette vision de la connaissance.

Face à cette première attitude, on peut identifier deux lignes plus critiques, qui méritent parfois, à certains égards, le qualificatif de «sceptiques» :

- une attitude pragmatique : la connaissance vise à l'utile, et ne peut pas, ou ne doit pas, s'exercer au-delà de certaines limites. Chez quelques auteurs, cette attitude se rapproche de ce que nous avons appelé «scepticisme critique».
- une attitude radicale : la connaissance est trompeuse, impossible, ou incommunicable ; ainsi, les idées d'un Zhuangzi (fin du IV^e s. av. J.-C.) rappellent dans une certaine mesure le «scepticisme radical» des sceptiques grecs.

Avant d'examiner ces trois conceptions vis-à-vis de la connaissance, soulignons l'hétérogénéité de notre tripartition ; ces trois attitudes sont des tendances plutôt que des positions bien arrêtées ; elles correspondent à des personnages et à des objets très différents : ainsi, quel rapport entre le devin qui prédit l'avenir, et un Zhuangzi qui discute avec des sophistes des possibilités du discours ? Ces tendances ne sont pas non plus exclusives : le confucianisme impérial, par exemple, sera une combinaison des deux premières. Elles ne correspondent donc pas à des courants de pensée séparés – sans doute parce qu'aucun courant philosophique de la Chine ancienne n'a fait du problème de la connaissance le centre de gravité de ses préoccupations. Ainsi la «connaissance-divination» se retrouve dans l'école du *yin* et du *yang* (*yinyangjia*), dans les techniques des «magiciens» (*fangshi*), et forme une part importante du confucianisme impérial ainsi que du taoïsme religieux. L'attitude «pragmatique» paraît l'attitude courante des lettrés confucianistes, mais aussi des légistes. Quant au scepticisme radical, il est une composante importante du taoïsme «philosophique» et de la réflexion des sophistes. Insistons donc sur le caractère approximatif de notre catégorisation : aucun penseur chinois ne saurait s'intégrer parfaitement dans un classement qui n'a rien de chinois ¹.

¹ Nous n'utiliserons les étiquettes «confucianiste», «légiste», «taoïste» que par commodité : rappelons qu'elles sont tardives (elles ne sont couramment utilisées qu'à partir de la dynastie des Han), et que les courants de pensée de la Chine ancienne sont beaucoup moins de véritables écoles que de simples tendances, que les différences entre elles recourent probablement aussi des différences d'ordre géographique ou social. Le confucianisme, notamment, est un courant extrêmement vaste et hétéroclite, surtout à partir du début des Han, où il emprunte à d'autres courants des idées qui lui étaient jusque-là étrangères.

Connaissance et divination

La divination présuppose que le monde soit connaissable : le devin chinois considère l'univers comme un système de signes qui n'attendent que sa perspicacité pour être interprétés. Pour celui qui sait lire ces signes, le monde est non seulement déchiffrable dans ses réalités immédiates, il dévoile aussi le caché, le lointain, le futur.

Cette idée joue un rôle très important dans la pensée chinoise ; plus précisément, la vision du monde sous-jacente à la divination ne diffère guère de la vision chinoise du monde en général, ou, pour dire mieux encore, celle-ci découle en partie de celle-là, puisqu'une part non négligeable de l'héritage antique (écriture, mathématiques) pourrait dériver des techniques des devins de la Chine archaïque². À cette vision des choses, on peut rattacher la divination bien sûr, avec des «techniques» dérivées comme l'astrologie, la géomancie, la physiognomonie, etc. ; la théorie des correspondances et de la résonance (sur laquelle nous revenons ci-dessous), sous ses différentes formes ; et surtout, une composante importante de l'idéologie officielle, c'est-à-dire du confucianisme impérial, puisque celui-ci subit l'influence de la théorie des correspondances et de la résonance. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le *Yijing* (*Livre des Mutations*), un simple manuel de divination, a pu jouer un rôle si important dans la culture chinoise, jusqu'à devenir l'un des Cinq Classiques du confucianisme.

L'historien de la science chinoise Joseph Needham parle de *philosophy of organism* pour décrire la pensée chinoise³ : l'univers y est conçu comme un corps formé de parties solidaires les unes des autres. Le *Chunqiu fanlu*, œuvre traditionnellement attribuée au penseur Dong Zhongshu (2^e s. av. J.-C.), explique par exemple :

Le Ciel, la Terre et l'Homme, sont les racines de toutes choses. Le Ciel leur donne naissance, la Terre les entretient, l'Homme les accomplit. Le Ciel les engendre comme un père, la Terre leur fournit nourriture et vêtements, l'Homme les parfait grâce aux rites et à la musique. Les trois sont nécessaires, ils sont comme des bras et des jambes, et ne forment qu'un seul corps : aucun ne peut manquer.⁴

Dans ce modèle, les choses sont en correspondance les unes avec les autres et «résonnent» entre elles : la résonance (*ganying*, c'est-à-dire littéralement : «émouvoir et répondre») est l'une des catégories fondamentales de la pensée chinoise. L'idée que les choses sont liées et résonnent entre elles découle sans doute d'observations toutes simples. Un peuple d'agriculteurs est sensible aux rythmes des saisons, il apprend à s'adapter (à résonner) aux changements

² Cf. à ce sujet l'étude de L. VANDERMEERSCH, «De la tortue à l'achillée» in J.-P. VERNANT ET AL., *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 29-51.

³ Cf. *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, t. II, p. 291 sq.

⁴ *Chunqiu fanlu*, 19.

naturels : à tel «signe» naturel doit correspondre tel travail des champs, auquel la nature «répond» par une bonne récolte. Mais c'est surtout la musique que les anciens Chinois aiment à donner comme illustration de la résonance, par exemple dans le *Lüshi chunqiu* (*Printemps et Automnes du Sieur Lü*), qui date du III^e siècle av. J.-C. :

Les genres semblables s'attirent, les saveurs semblables s'harmonisent, les notes identiques résonnent. Lorsqu'on pince une note *gong*, les autres cordes *gong* résonnent. Lorsque l'on pince une note *jue*, les autres cordes *jue* vibrent.⁵

Pourquoi les choses résonnent-elles entre elles ? Parce qu'elles participent toutes de la même substance, le *qi*, c'est-à-dire les fluides, les énergies, qui forment et informent toutes choses. Comme le dit le *Chunqiu fanlu* :

Il y a du *yin* et du *yang* dans le Ciel, comme il y a du *yin* et du *yang* dans l'homme. Lorsque le fluide [*qi*] [de type] *yin* agit dans le Ciel, le fluide *yin* de l'homme résonne et réagit. Lorsque le fluide *yin* de l'homme agit, les fluides *yin* du Ciel et de la Terre résonnent et réagissent.⁶

La résonance prend de multiples aspects. Il y a résonance particulière entre choses du même genre, par exemple entre deux objets *yin*, ou deux objets *yang*. Il y a correspondance et résonance entre les différents organes du corps humain – conception qui est à la base de la médecine chinoise. La théorie de la résonance est aussi une théorie des émotions, qui explique pourquoi pleurs ou rires sont communicatifs. De même, selon un texte datant du II^e siècle avant notre ère, la bonne influence que le Sage exerce sur les autres hommes est une forme de résonance :

Le sage se purifie et les vertueux se rassemblent autour de lui, il parle de manière vertueuse et ceux qui sont comme lui lui répondent. Lorsqu'un cheval hennit, ses congénères lui répondent.⁷

Le *Chunqiu fanlu* insiste surtout sur la résonance entre le Ciel et l'homme, parce que le Ciel et l'homme procèdent du même genre :

Le Ciel possède aussi un *qi* qui peut être joyeux ou furieux, un cœur qui peut être gai ou triste : il s'accorde en tous points avec l'homme, et pour ce qui est du genre, le Ciel et l'homme ne font qu'un.⁸

Le monde naturel et le monde des hommes ne faisant qu'un seul corps, les actes de ceux-ci auront des répercussions sur celui-là, et vice versa ; l'action humaine influence la marche de l'univers, et celui-ci, en retour, réagit à celle-là par des signes fastes ou néfastes. Les signes soumis à la sagacité du devin sont parfois minimes, comme de simples craquelures sur des écailles de tortue, mais

⁵ *Lüshi chunqiu*, «You shi lan».

⁶ *Chunqiu fanlu*, 13.

⁷ *Hanshi waizhuan*, 1.

⁸ *Chunqiu fanlu*, 49.

les phénomènes plus frappants (catastrophes naturelles, mouvements d'astres, animaux fabuleux, revenants, rêves étranges) sont privilégiés, surtout lorsqu'il s'agit de les relier à la politique menée par le souverain :

Les prodiges et les catastrophes sont toujours la conséquence des erreurs dans la conduite de l'État. Lorsque ces erreurs ne sont qu'en germe, le Ciel nous met en garde par des catastrophes. Si [le souverain] n'en tient pas compte, alors apparaissent des prodiges pour l'effrayer, et si ces prodiges ne suffisent pas à leur faire peur, alors seulement le malheur fond sur lui.⁹

Dans ces textes, le Ciel devient quasiment une divinité anthropomorphe, la résonance, quelque chose de magique ; mais les prodiges et les catastrophes par lesquels le Ciel manifesterait son «désaccord» sont parfois décrits comme une réaction purement mécanique, un simple changement dans le *qi* qui forme toutes choses. Au I^{er} siècle de notre ère, le penseur Wang Chong (27-97 ?) dépeint ainsi la théorie des catastrophes et des prodiges :

Les prodiges et les calamités proviennent de ce que la politique menée par le souverain émeut le Ciel, qui réagit par un mouvement de *qi*. On peut comparer cela au fait de frapper un tambour ou une cloche avec un marteau : le Ciel est au tambour ce que la politique du souverain est au marteau, et le bruit du tambour ou de la cloche correspond à la réaction du Ciel. Le Ciel réagit par son *qi* aux actes du souverain ici-bas.¹⁰

Dans ce modèle, tout acte a des répercussions lointaines, et tout événement est le signe de quelque chose d'autre. Tout est interdépendant, tout s'interpénètre : le lointain est présent dans l'immédiat, l'invisible dans le visible, le futur dans le présent. Cette conception a une importance considérable en ce qui concerne la connaissance : les phénomènes se répondant les uns aux autres, le monde devient un système de signes qu'il s'agit de déchiffrer pour connaître le lointain ou l'avenir. Ces signes annonciateurs, que les Chinois appellent «germes», «commencements», ou «indices» (*miao, duan, wei*), sont de diverses sortes : ce peuvent être des phénomènes simples, comme un changement de temps ou de direction du vent ; ou au contraire des phénomènes extraordinaires, des catastrophes ou des prodiges, que le ministre doit savoir interpréter pour infléchir sa politique ; ce peut être, pour le médecin habile, un changement de teint à peine perceptible chez le malade, ou pour le physiognomoniste, une configuration du visage qui lui permet de connaître l'avenir de celui qui le consulte. Ainsi disait-on par exemple du mythique médecin Bian Que qu'il «voyait d'un coup la manière dont la maladie résonnait à l'extérieur», et ce avant même que le malade ne soit conscient de son état. Dans cette vision, on ne s'interroge guère sur la *possibilité* de la connaissance, qui ne fait pas de doute, mais sur la rapidité et la qualité de l'interprétation des indices : en

⁹ *Ibid.*, 81.

¹⁰ *Lunheng*, 43.

politique, en astrologie, en médecine, tout l'art consiste à décrypter correctement les signes avant les autres.

Un commentaire du *Yijing* explique que «quand il s'agit de s'informer du secret, de chercher à connaître le caché, de scruter le profond, d'atteindre le lointain afin de déterminer le faste et le néfaste sous le ciel, et de réussir l'entreprise laborieuse sous le ciel, il n'y a rien qui surpasse l'achillée et la tortue»¹¹. En Chine ancienne, dans bien des domaines du savoir (politique, médecine, météorologie, astrologie, physiognomonie etc.), la connaissance s'apparente à la divination telle qu'elle est conçue dans le *Yijing* : comme celle-ci, elle est interprétation de phénomènes, de signes, avec pour fin la maîtrise du futur.

L'idée d'un «monde-organisme», dont les composantes «résonnent» entre elles et sont des signes les unes des autres, est le fonds commun de la pensée chinoise ; elle se retrouve chez des auteurs qui se montrent par ailleurs très critiques vis-à-vis de la divination. Ainsi par exemple le penseur Wang Chong consacre-t-il des chapitres entiers de son œuvre à réfuter la théorie des catastrophes et des prodiges, mais sa conception de la connaissance procède des mêmes catégories que celles des devins :

Pour prévoir un événement heureux ou malheureux, le Sage doit lui aussi juger d'après des indices et raisonner par les genres [par analogies] : il remonte lui aussi au commencement d'une affaire pour en connaître la fin ; des choses de sa ruelle, il conclut les événements de la cour, de l'évident il va au mystérieux.¹²

Wang Chong, nous le verrons, critique les excès de la théorie des correspondances, notamment l'usage politique fait de cette théorie, ou encore la «surinterprétation» que devins ou astrologues proposent pour le moindre phénomène qui sort de l'ordinaire ; mais il ne remet pas en cause l'idée d'une résonance essentielle entre les choses, ni la conception fondamentale selon laquelle la connaissance est essentiellement interprétation de signes. Ses idées sur la physiognomonie sont révélatrices :

Il n'y a pas que la richesse ou les honneurs qu'on retrouve dans les os ou le corps ; la conduite morale, bonne ou mauvaise, se voit aussi sur les os et la peau. La noblesse et la richesse dépendent de la destinée, la conduite morale, bonne ou mauvaise, dépend de la nature que l'on a. Il n'y a pas que la destinée qui se retrouve dans les os, la nature aussi [...] On voit donc clairement qu'il y a un rapport entre la nature, la destinée, et la physiognomonie.¹³

Les conceptions héritées de la divination jouent donc un rôle central dans l'histoire de la pensée chinoise. Notons que ce rôle n'est pas toujours négatif. En un sens, la connaissance-divination favorise même les progrès du savoir, puisque pour en décrypter les signes, il faut s'intéresser au ciel, à la nature

¹¹ «Xici, A», trad. Ngo Van Xuyet, *op. cit.*, p. 75.

¹² *Lunheng*, 78.

¹³ *Ibid.*, 11.

ou à l'homme : la médecine et l'astronomie, notamment, connaissent d'importants progrès durant la dynastie Han ; et durant toute l'histoire de la Chine, bon nombre d'inventions sont à mettre au crédit de «magiciens» ou d'alchimistes. Mais en tant que «pensée corrélatrice»¹⁴, la connaissance-divination ne fait pas la part suffisamment belle aux causes véritables des phénomènes : le système sombre parfois dans le dogmatisme et l'absurdité.

La divination présuppose que le monde est connaissable, et il n'y a donc guère de place pour des idées sceptiques, ou tout simplement pour des interrogations sur la connaissance, dans le monde des devins. Il y en a d'autant moins que les devins, comme plus tard les astrologues de cour et autres spécialistes de l'interprétation des phénomènes «surnaturels», se doivent de fournir des solutions à ceux qui les questionnent. Les «magiciens» qui se pressent dans les cours impériales Qin et Han, tout comme les lettrés confucianistes qui reprennent certaines de leurs idées, réussissent à se faire entendre des souverains parce qu'ils répondent à leurs préoccupations et besoins. Sous les Han, l'interprétation des calamités et des prodiges est d'ailleurs moins une technique de prévision qu'un redoutable outil de propagande : pour se débarrasser d'un adversaire ou d'un ministre gênant, pour montrer au peuple qu'ils ont le soutien du Ciel (le «mandat» céleste), les princes peuvent compter sur des serviteurs zélés qui interprètent les «signes» à leur avantage, voire en créent de toutes pièces si nécessaire ; inversement, des ministres utilisent des phénomènes apparemment extraordinaires pour imposer au souverain leurs idées. La connaissance-divination est en définitive subordonnée à l'action, et surtout à l'action politique.

Pragmatisme et scepticisme critique

La vision du monde, implicite ou explicite, qui fonde la possibilité de la divination, est la vision du monde dominante en Chine ancienne. Mais tandis que les devins des Han amplifient et surexploitent la théorie de la résonance et des correspondances, et posent un univers dans lequel le Ciel, promu parfois au rang de divinité anthropomorphe, serait sans cesse en train d'interagir avec la société des hommes, et de guider ceux-ci par des prodiges ou des catastrophes, d'autres adoptent des positions beaucoup plus prudentes. C'est notamment le cas des penseurs appartenant au confucianisme pré-impérial, c'est-à-dire notamment de Confucius lui-même et de Xunzi (env. 298-238), ainsi que de certains lettrés de la dynastie Han, comme par exemple Wang Chong ; c'est aussi le cas d'un penseur «légiste» comme Han Fei (env. 280-234). Chez ces auteurs, on trouve beaucoup de réserve, voire de l'hostilité, envers le «magique» (*shen*) : envers la divination, et plus généralement, le

¹⁴ Cf. A. C. GRAHAM, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986.

«surnaturel» (animaux fabuleux, fantômes, immortels, mouvements extraordinaires d'astres etc.).

Très tôt, des personnages mettent en doute la croyance selon laquelle le Ciel réagirait à l'action humaine par des prodiges. Ainsi le *Zuozhuan*, une chronique historique datant du V^e ou du IV^e siècle avant notre ère, met-elle en scène Shu Xing, un haut fonctionnaire du VII^e siècle :

Au printemps, cinq pierres tombèrent du ciel au pays de Song ; ces pierres qui tombent du ciel, ce sont des étoiles. Six hérons passèrent au-dessus de la capitale à reculons, à cause d'un vent [très violent]. Le duc Xiang de Song demanda à Shu Xing, fonctionnaire de Zhou en visite à Song: 'De quels présages s'agit-il? Qu'est-ce qui sera faste ou néfaste?' Shu Xing répondit: 'Cette année, il y aura de nombreux deuils au pays de Lu ; l'an prochain, le pays de Qi connaîtra des désordres. Vous obtiendrez l'aide des autres grands feudataires, mais pas pour longtemps.' Shu Xing se retira et dit à ses suivants: 'Le duc a posé une mauvaise question. [Ces météorites et ces hérons volant à reculons] sont des phénomènes naturels [littéralement: des phénomènes *yin* et *yang*], ils n'ont rien de faste ou de néfaste. Le faste et le néfaste découlent de l'action humaine. [Si j'ai répondu différemment au duc], c'est tout simplement parce que je n'ai pas osé le contredire.'¹⁵

Au VI^e siècle av. J.-C., Zichan (également connu sous le nom de Gongsun Qiao), un autre grand fonctionnaire, dit de manière similaire :

La santé du prince dépend de ses allées et venues, de sa boisson, de sa nourriture, de ses afflictions, de ses joies. Quelle influence peuvent exercer sur la santé les Esprits des montagnes, des cours d'eau ou des étoiles ?¹⁶

On peut dire que Shu Xing et Zichan sont les premiers représentants d'une tendance critique qui connaîtra son premier apogée au III^e siècle avant notre ère, avec le penseur confucianiste Xunzi :

L'ordre et le désordre sont-ils des phénomènes naturels relevant du ciel ? À cela, je répondrai que le soleil, la lune, les étoiles, le calcul du cours des astres, tout cela était identique au temps de Yu et à celui de Jie. Or l'ordre régnait sous le premier et le désordre sous le second. Ordre et désordre ne sont donc pas des phénomènes naturels relevant du ciel. [...] Les météores, le bruissement des arbres, voilà qui effraie les gens. Pourquoi? En fait, il n'y a pas de raison d'avoir peur, ce ne sont là que des changements naturels, des transformations du *yin* et du *yang*, des événements rares dont on peut certes s'étonner, mais qui ne doivent pas effrayer. Aucune époque n'échappe aux éclipses de Soleil ou de Lune, aux dérèglements saisonniers, aux apparitions irrégulières de corps célestes. Que le souverain soit éclairé, qu'il mène une bonne politique, ces phénomènes pourront arriver tous ensemble sans causer le moindre préjudice ; mais qu'il soit stupide et son gouvernement mauvais, l'absence de tout phénomène étrange ne lui sera d'aucun secours.¹⁷

¹⁵ *Zuozhuan*, «Xigong, 16^e année».

¹⁶ *Ibid.*, «Zhaogong, 1^{ère} année», trad. S. Couvreur, *La chronique de la principauté de Lou*, Paris, Cathasia, 1951, t. III, p. 33.

¹⁷ *Xunzi*, 17, trad. d'après I. Kamenarovic, *op. cit.*, p. 204-205.

Xunzi ne nie pas la réalité des catastrophes naturelles ou même de certains phénomènes inexplicables, mais pour lui, ces événements ne sont nullement des avertissements ou des punitions célestes. Chez Xunzi, le mot «ciel» (*tian*) équivaut à notre mot «nature», dont les dérèglements ne sont des catastrophes que pour ceux qui n'y sont pas préparés :

La marche du ciel est pérenne, ni la venue [d'un roi sage comme] Yao ni la chute [d'un tyran comme] Jie ne changent rien à cela. Si on lui répond par l'ordre, le ciel est faste, et néfaste si on lui répond par le désordre. Si l'on renforce l'agriculture et qu'on se montre économe, le ciel ne saurait appauvrir. Si l'on assure bien les activités vitales en temps utile, le ciel ne saurait affliger. Si l'on suit la Voie sans dévier, le ciel ne saurait envoyer de catastrophes. Car alors les inondations et les sécheresses ne pourront affamer ni assoiffer, les grands froids et les canicules ne causeront point de dommages et les hommes ne subiront pas les effets des déchaînements de la nature.¹⁸

Pour le penseur légiste Han Fei, l'action humaine n'a pas non plus d'influence sur les grandes régularités naturelles :

Si l'on ne s'en tient pas aux rythmes naturels, on aura beau être aussi sage qu'un Yao, on ne pourra faire pousser un seul épi en plein hiver.¹⁹

Han Fei donne de multiples exemples de souverains frappés par le malheur à cause de leur crédulité. Il se montre sévère à l'égard de la divination :

La divination par [les écailles] de tortue, les fantômes ou les esprits, voilà qui n'est d'aucun secours pour obtenir la victoire [...] il n'y a rien de plus stupide que de se fonder malgré tout [sur ces croyances].²⁰

Mais c'est sans doute Wang Chong, au premier siècle de notre ère, qui propose la critique la plus systématique et la plus radicale de toutes ces croyances : il y consacre la plus grande partie de son œuvre, le *Lunheng* (*Discussions critiques*)²¹. Wang Chong est également le premier à tenter d'*expliquer* nombre d'événements ou légendes apparemment extraordinaires. Ainsi, il fait intervenir l'idée de coïncidence pour venir à bout de la légende selon laquelle le roi Wu (XI^e siècle av. J.-C.) aurait fait cesser une tempête en agitant ses armes vers le Ciel :

Le vent est un phénomène naturel qui se produit de lui-même, sans conscience, et ne s'arrête pas sur ordre. Il ne diffère pas de la pluie : le roi Wu serait-il parvenu à faire cesser la pluie en brandissant sa hache vers elle ? Certes non: on peut donc conclure qu'il ne parvint pas non plus à contenir le vent. Sans doute ce dernier

¹⁸ *Ibid.*, trad. *ibid.*, p. 203.

¹⁹ *Han Feizi*, 28.

²⁰ *Ibid.*, 19.

²¹ La seule traduction intégrale du *Lunheng* (en anglais), date du début du XX^e siècle : A. FORKE, *Lun-hêng*, New-York, Paragon Book Galler, 1907-1911, rééditée en 1962. En français, cf. notre traduction partielle : WANG CHONG, *Discussions critiques*, Paris, Gallimard, 1997.

cessa-t-il de lui-même, par simple coïncidence, au moment où le roi brandissait sa hache et son panache vers le ciel, et les gens, pour louer la vertu de leur chef, racontèrent qu'il était capable de faire taire le vent.²²

Wang Chong insiste sur le fait qu'il y a une telle disproportion entre les hommes et le Ciel que celui-ci ne saurait réagir à l'action de ceux-là :

On n'obtiendra aucun son en frappant une cloche avec des baguettes, ou un tambour avec des bâtonnets, parce que les baguettes et les bâtonnets sont trop petits. Le corps humain ne dépasse pas sept pieds : comment peut-on espérer exercer quelque influence [sur le Ciel] avec les fluides et l'esprit contenus dans un si petit corps ?²³

Nombreux sont donc les auteurs à avoir critiqué les excès de la théorie des correspondances et la connaissance-divination, à tel point qu'il n'est pas exagéré de parler d'un courant critique dans la pensée chinoise. Mais il convient de noter que, chez la plupart de ces auteurs, il s'agit moins d'un véritable scepticisme que d'une attitude de réserve, attitude qui remonte à Confucius, dont il est dit dans les *Entretiens* qu'il «ne traitait ni des prodiges, ni de la violence, ni du désordre, ni des esprits»²⁴. Et encore cette réserve paraît-elle moins de la prudence intellectuelle, une suspension du jugement, que la volonté de s'en tenir à des questions plus urgentes, comme en témoigne cet autre passage des *Entretiens*, où Confucius répond à l'un de ses disciples :

Zilu demanda comment servir les esprits et les dieux. Le Maître dit : «Vous ne savez pas encore servir les hommes, comment voudriez-vous servir les esprits ?» L'autre demanda : «Puis-je vous interroger sur la mort ?» Le Maître dit : «Vous ne comprenez pas encore la vie, comment voudriez-vous comprendre la mort ?»²⁵

De manière plus explicite, Xunzi voit dans cette réserve une composante indispensable de la sagesse :

Seuls les Grands Sages sont capables de ne pas chercher à comprendre ce que serait le ciel. [...] Au lieu de se poser des questions sur la façon dont les choses viennent au monde, ne vaut-il pas mieux aider celles qui y sont à atteindre leur accomplissement ? Ainsi, négliger l'homme pour ne penser qu'au ciel, c'est laisser perdre les propensions naturelles des dix mille êtres.²⁶

Pour Xunzi, la pensée doit servir l'action, et surtout l'action politique, d'où une critique sévère contre les sophistes, qui selon lui oublient les réalités :

D'autres penseurs ne s'inspirent pas de l'exemple des anciens rois, n'ont aucune foi dans les rites et la justice, mais se plaisent à des discours bizarres, s'amuse de formules étranges, les décortiquent à l'envi et oublient l'essentiel. Ils argumentent

²² *Lunheng*, 19.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Lunyu*, 7.21, trad. P. Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987, p. 41.

²⁵ *Ibid.*, 11.12, trad. *ibid.*, p. 60-61.

²⁶ *Xunzi*, 17, trad. I. Kamenarovic, *op. cit.*, p. 204-208.

sans utilité, s'affairent pour bien peu de résultats, et on ne trouve finalement rien dans leurs idées qui puisse servir au gouvernement. Mais comme leurs théories ne sont pas toujours dénuées de fondement, que leurs discours ont quelque apparence de raison, ils réussissent à tromper la foule des ignorants.²⁷

Chez Xunzi, les exigences de la vie sociale vont jusqu'à imposer des cultes et des pratiques qui, en soi, ne reposent sur rien :

Si l'on récite les prières pour la pluie et qu'il pleuve, quelle raison y a-t-il à cela? Je dirai qu'il n'y en a aucune, c'est exactement la même chose que de ne pas réciter les prières et qu'il pleuve. Accomplir les cérémonies lors des éclipses de soleil et de lune, réciter les prières pour la pluie lorsque le ciel demeure sec, procéder à des opérations de divination avant de prendre des décisions importantes, ce n'est pas agir réellement pour obtenir quelque chose mais pour que vive la culture. Là où l'homme accompli voit la culture rituelle, le peuple voit le surnaturel. Or il est faste de respecter la culture ancestrale et néfaste de voir partout l'intervention des esprits.²⁸

Pour la plupart des penseurs chinois, le vrai compte moins que l'utile, c'est-à-dire, dans la tradition confucianiste, le moralement (ou socialement) utile : la connaissance pour la connaissance n'est pas un but en soi.

Wang Chong semble parfois une exception. Tout d'abord, comme on l'a vu, il ne se contente pas de montrer les conséquences funestes des croyances de ses contemporains trop crédules : il essaie d'en montrer l'absurdité logique. Surtout, unique exemple de cette ampleur en Chine ancienne, et comme l'indique son titre (*Discussions critiques*), son œuvre se veut *consciemment* et *essentiellement* critique :

Ainsi, si j'ai écrit le *Lunheng*, c'est parce que trop de livres ne font aucune place au vrai, supplanté par le creux et le faux: si ceux-ci ne sont pas dénoncés, l'artificiel ne connaît plus de limites, et la vérité se perd complètement. Mon livre pèse diverses idées et propose des critères pour séparer le vrai du faux ; il ne s'agit pas là d'un jeu frivole ou de beaux discours, ni d'une recherche d'effets originaux ou grandioses. L'erreur humaine, telle est la raison d'être du *Lunheng*, qui s'attache avec conviction à redresser les mœurs de ce temps friand de prodiges et de creuses formules.²⁹

Wang Chong critique non seulement les excès de la théorie des correspondances et de la résonance, mais aussi la croyance dans les fantômes et à la survie après la mort, les techniques d'immortalité et de longue vie, la sacralisation des sages du passé, les sacrifices et les prières, ainsi qu'un grand nombre de légendes et de conceptions diverses.

Fait remarquable, Wang Chong paraît très conscient des difficultés de la connaissance. Ne conclut-il pas que «toutes les choses sont difficiles à connaître», que «le vrai et le faux sont difficiles à établir» ?³⁰ Il juge même que certains objets échappent définitivement aux possibilités de l'entendement humain :

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, trad. I. Kamenarovic, *op. cit.*, p. 207.

²⁹ *Lunheng*, 84.

³⁰ *Ibid.*, 31.

Sous le Ciel, il y a des choses qu'on ne peut connaître [...] ; si une chose est inconnaissable, [le Sage] ne pourra pas la connaître non plus : ses facultés ne sont pas en question, mais appliquées à des objets inconnaissables, elles sont impuissantes. Par l'étude et le questionnement, on peut connaître des choses difficiles ; mais si elles sont inconnaissables, on aura beau les étudier ou poser des questions à leur sujet, on ne parviendra pas à les connaître.³¹

Avec Wang Chong, on passe assez près de la connaissance pour la connaissance, à tel point que l'historien Xu Fuguan³² a pu juger que chez ce penseur, «le point de départ est la quête de la connaissance», qu'il «se soumet aux exigences de celle-ci et fait peu de cas de la morale.» Notons cependant que Wang Chong tient lui aussi à montrer l'utilité de son œuvre :

Dans mes deux chapitres sur la mort, espérant éclairer mes lecteurs et les inviter à plus d'économie dans les funérailles, je montre que le mort perd toute conscience, qu'il ne peut se changer en fantôme : cela ne témoigne-t-il pas de l'utilité du *Lunheng* ?³³

Et comme Xunzi, Wang Chong se montre très sévère pour les discussions selon lui stériles des sophistes :

Dans son «Traité du blanc et du solide», Gongsun Long dissèque les mots et épiluche les phrases, entortille les expressions et s'occupe de principes sans fondement : tout cela ne sert en rien le gouvernement.³⁴

Ici, Wang Chong rejoint le courant dominant de la pensée chinoise ancienne, pour laquelle la réflexion doit être moralement et socialement utile : son œuvre, du reste remarquable, ne débouche ni sur une véritable théorie de la connaissance, ni sur les fondements d'une science critique.

Le *Zhuangzi*

Zhuangzi, ou Zhuang Zhou, est l'auteur d'une partie seulement de l'ouvrage qui porte son nom, le *Zhuangzi*, des pans entiers de cette œuvre étant apocryphes³⁵. L'interprétation du *Zhuangzi* pose nombre de difficultés, d'une part parce qu'il s'agit d'une œuvre hétérogène, d'autre part en raison du style de ce texte, qui procède volontiers par métaphores, ellipses ou questions. À

³¹ *Ibid.*, 78.

³² XU FUGUAN, *Liang Han sixiang shi*, Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1976-1985, t. II, p. 582.

³³ *Lunheng*, 82.

³⁴ *Ibid.*, 83.

³⁵ À ce sujet, cf. A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court, 1989, p. 172 sq. Il existe plusieurs traductions du *Zhuangzi*. Citons l'élégante traduction de B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New-York, Columbia University Press, 1968, et celle, plus érudite, mais partielle, de A. C. Graham, *Chuang-tzu – The Inner Chapters*, London, Allen & Unwin, 1981.

ce jour, aucun critique n'a fait le tour de cette œuvre extraordinairement riche : nous n'aurons donc pas la prétention de proposer une nouvelle interprétation du *Zhuangzi*. Nous nous contenterons d'exposer les conceptions de Zhuangzi par rapport à la connaissance, conceptions tout à fait exceptionnelles en Chine, non seulement par leur profondeur, mais aussi par leur radicalisme.

La pensée de Zhuangzi est à comprendre dans le prolongement de celle des «sophistes» chinois³⁶, qui semblaient capables de prouver à la fois une chose et son contraire, et dont les discussions, qui débouchaient sur des paradoxes, avaient déjà ébranlé la confiance en la raison et en la connaissance discursive.

Les arguments de Zhuangzi contre la connaissance discursive sont multiples. Signalons tout d'abord celui-ci, qui montre la vanité de la connaissance :

Notre vie a une limite, les connaissances, non. Se fonder sur ce qui est limité pour poursuivre ce qui ne l'est pas, voilà qui est périlleux.³⁷

Ici, Zhuangzi vise peut-être plus l'éducation ou le savoir des lettrés que la connaissance en général, mais dans d'autres passages, sa critique est plus fondamentale. Ainsi par exemple systématise-t-il une idée ancienne selon laquelle tout jugement n'est en définitive qu'un point de vue :

Ce qui est ceci est aussi cela, ce qui est cela est aussi ceci. Il y a un point de vue selon «ceci», un point de vue selon «cela». Mais alors, y a-t-il véritablement un «ceci» et un «cela» ?³⁸

Il en résulte que toute connaissance n'est que prévention, préjugé, toute préférence le résultat d'une vision partielle et partielle des choses, tout jugement un parti pris. La vérité est toute relative :

Lorsque qu'un homme dort dans un endroit humide, ses reins lui font mal, et il finit à moitié paralysé, mais en est-il de même de la loche ?³⁹

Lorsque nous croyons connaître, nous nous trompons peut-être radicalement, parce que nous voyons les choses, en quelque sorte, par le petit bout de la lorgnette. Cela vaut pour certaines questions fondamentales :

Comment savoir si, dans notre peur de la mort, nous ne sommes pas comme des enfants perdus qui auraient oublié le chemin de leur maison ? Madame Li était la fille d'un garde-frontière de Ai. Quand elle fut emmenée à Qi, elle inonda ses vêtements de larmes. Mais lorsqu'elle fut au palais, lorsqu'elle partagea la confortable couche du prince et ses copieux repas, elle regretta ses pleurs. Comment saurais-je aujourd'hui si, une fois mort, je ne regretterai pas de m'être cramponné à la vie ?⁴⁰

³⁶ Sur les sophistes chinois, cf. J.-P. REDING, *Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berne, Peter Lang, 1985.

³⁷ *Zhuangzi*, 3.1. Sauf indication contraire, toutes les traductions du chinois sont de nous.

³⁸ *Ibid.*, 2.3.

³⁹ *Ibid.*, 2.6.

⁴⁰ *Ibid.*

La conception de Zhuangzi selon laquelle toute connaissance ne serait que point de vue, tout jugement, parti pris, reprend une idée très répandue en Chine ancienne, selon laquelle les différentes doctrines correspondraient aux différentes facettes d'une Vérité originelle (la «Voie», le «Tao», *dao*) que les Anciens auraient possédée dans son intégralité, mais que les générations postérieures se seraient acharnées à diviser, démembrer, fragmenter. Cette idée apparaît sous une forme très explicite dans un chapitre apocryphe et tardif du *Zhuangzi* :

Lorsque le monde sombra dans le désordre, saints et sages se cachèrent et la Voie fut divisée, chacun sous le Ciel en prit un morceau pour se faire valoir. Il en est comme de l'ouïe, de la vue et de l'odorat, qui tous ont leur usage, mais ne sont pas interchangeables : les divers penseurs ont leurs talents et leurs points forts, utilisables à tel ou tel moment, mais aucun d'eux ne détient la vérité complète, chacun n'en possède plus qu'une partie. Ils ont fractionné ce qui était parfait, divisé les principes des choses, fait éclater la vérité des Anciens.⁴¹

Chez Zhuangzi lui-même, le processus de «division» semble plus fondamental, puisqu'il ne concerne pas seulement les opinions communes ou les doctrines des philosophes, mais les fondements mêmes de la connaissance. Selon certains critiques modernes, la connaissance selon les anciens Chinois aurait consisté à effectuer des coupes dans la réalité et à donner un nom à ces coupes⁴². Comme le dit Zhuangzi lui-même :

La Voie n'a jamais eu de délimitations, la parole n'a jamais été constante : c'est en posant des «c'est ainsi» que des limites sont marquées.⁴³

Or, selon Zhuangzi, le rapport des noms aux choses est arbitraire et n'obéit à aucune règle constante :

Les mots ne sont pas comme le vent, ils disent quelque chose. Le problème, c'est que ce qu'ils disent n'est pas fixé. Alors, disent-ils quelque chose ? Ou ne disent-ils rien ? On juge que les mots diffèrent des cris d'oisillon, mais y a-t-il une différence, ou n'y a-t-il pas de différence ?⁴⁴

Selon Zhuangzi, le caractère non fixé du discours expliquerait les divergences entre les différents courants de pensée :

Par quoi la Voie [*dao*] est-elle si obscurcie, qu'il y ait ces distinctions entre «vrai» et «faux» ? Par quoi le langage est-il si obscurci, qu'il y ait ces distinctions entre

⁴¹ *Ibid.*, 33.1.

⁴² Cf. C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983), p. 30 : «The mind is not regarded as an internal picturing mechanism which represents the individual objects of the world, but as a faculty that discriminates the boundaries of the substances or stuffs referred to by names. This 'cutting up things' view contrasts strongly with the traditional Platonic philosophical picture of objects which are understood as individuals or particulars which instantiate or 'have' properties (universals).»

⁴³ *Zhuangzi*, 2.5.

⁴⁴ *Ibid.*, 2.3.

«ceci est», «ceci n'est pas» ? La Voie s'en est-elle allée et n'existe-t-elle plus ? Le langage n'existe-t-il plus et ne peut-il plus rien dire ? La Voie se cache sous l'inachevé, les paroles se cachent sous les fleurs de style, d'où les contradictions entre moïstes et confucianistes : les uns refusent ce que les autres acceptent, et acceptent ce que les autres refusent.⁴⁵

Rien n'est fixé, rien n'est décidé une fois pour toutes, les choses varient sans cesse, à commencer par les opinions et les certitudes :

À l'âge de soixante ans, Confucius avait changé soixante fois [d'avis], ce qu'il avait d'abord tenu pour juste, il a toujours fini par le trouver faux. Comment saurais-je si ce que je tiens pour juste aujourd'hui, je ne le rejeterai pas cinquante-neuf fois par la suite ?⁴⁶

On ne peut donc être certain de rien. On ne peut même pas être certain que l'on ne peut être certain de rien – ce qui serait une contradiction, contradiction que Zhuangzi évite en répondant systématiquement par des questions plutôt que par des affirmations péremptoires :

- «Nie Que demanda à Wang Ni:
 – Savez-vous s'il y a quelque chose sur quoi tout le monde s'accorde ?
 – Comment le saurais-je ?
 – Savez-vous que vous ne le savez pas ?
 – Comment le saurais-je ?
 – Mais alors, nul ne peut connaître quoi que ce soit ?
 – Comment le saurais-je ?»⁴⁷

Le *Zhuangzi* se montre donc sceptique par rapport à la connaissance discursive. Mais il n'exclut pas la possibilité d'autres types de savoirs : ainsi, l'œuvre fait la part belle aux techniques, par exemple celle d'un boucher si habile qu'il n'use plus son couteau en découpant la viande, d'un bossu expert à attraper les cigales, ou encore d'un nageur qui se joue des courants. Ces savoirs ne sont pas d'ordre discursif, ils sont des *savoir-faire* qui l'emportent sur tous les discours : l'univers du *Zhuangzi* est un monde étonnant où artisans et petites gens font la leçon aux princes et aux philosophes.

Ces histoires de techniques parfaitement maîtrisées sont aussi des manières métaphoriques de décrire le comportement du Sage. Si le boucher au sommet de son art n'émousse plus ses couteaux lorsqu'il défait la viande, si le nageur expérimenté ne se noie pas dans les remous, c'est parce qu'ils font corps avec les choses, qu'ils s'adaptent spontanément aux changements, qu'ils ne les analysent pas avec la raison discursive ; de même, le Sage se conforme spontanément à l'ordre des choses (*dao*) :

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 27.2. Autre traduction possible : «Comment saurais-je si ce que quelqu'un accepte comme juste aujourd'hui, il ne le rejetait pas lorsqu'il avait cinquante-neuf ans ?».

⁴⁷ *Ibid.*, 2.6.

Il ne réside pas en lui-même [il n'est pas prisonnier de son moi], et les choses lui dévoilent d'elles-mêmes leur conformation. Il est comme l'eau lorsqu'il se meut, comme un miroir lorsqu'il s'immobilise, comme un écho lorsqu'il réagit ; indistinct jusqu'à sembler absent, tranquille jusqu'à sembler transparent. Si vous faites un avec les choses, vous serez en harmonie avec elles ; si vous vous emparez d'elles, vous les perdez. Ne précédez pas les autres, demeurez toujours dans leurs traces. ⁴⁸

Dans le *Zhuangzi*, la spontanéité du Sage, la parfaite adéquation de ses actes à la marche des choses, sont décrites en termes quasiment mystiques – même si ce qualificatif semble impropre à caractériser les réalités chinoises. À la limite, en effet, le Sage perd son *moi* pour se fondre dans les choses, il acquiert dès lors une liberté parfaite, car il n'est plus enchaîné à rien :

Quant à celui qui se conforme aux règles du Ciel et de la Terre, et maîtrise les changements des six souffles, il peut voyager dans des territoires illimités. Y a-t-il quelque chose dont il dépende encore ? Voilà pourquoi l'on dit que l'homme parfaitement accompli n'a pas de moi, que le Saint n'a pas de mérite, que le Sage n'a pas de nom. ⁴⁹

À cause des distinctions de l'intelligence et de la morale, à cause de sa manie du raisonnement et des alternatives, l'homme s'est coupé de la «spontanéité» des choses, il s'est en quelque sorte exclu du cours naturel de l'univers. En refusant les oppositions, en ramenant tout à l'Un, le sage taoïste retrouve une patrie qu'il n'aurait jamais dû quitter. Le scepticisme de *Zhuangzi* se limite donc à la connaissance discursive : par-delà, il est des vérités qu'il nous appartient de redécouvrir.

Conclusion

Selon Sima Tan (? - 110 av. J.-C.), père du grand historien Sima Qian qui nous laissa ses *Mémoires historiques (Shiji)*, toutes les écoles de pensée de la Chine ancienne s'occupaient en priorité de politique :

Que ce soit les théoriciens du *yin* et du *yang*, les confucianistes, les moïstes, les sophistes, les légistes ou les taoïstes, tous s'occupaient du gouvernement. ⁵⁰

Rappelons qu'avant les Qin, une bonne partie des penseurs voyageaient de royaume en royaume dans l'espoir de convaincre un prince d'adopter leurs idées – leur programme de gouvernement. Ainsi, certaines traditions nous montrent Confucius se déplaçant soixante-dix fois entre les principautés de l'époque. Sous les Han, la situation est plus simple, puisque les lettrés sont des fonctionnaires employés par l'État – ou en attente d'emploi. Pour beaucoup d'historiens, les penseurs chinois descendent d'ailleurs tous de l'ancienne

⁴⁸ *Ibid.*, 33.5.

⁴⁹ *Ibid.*, 1.1.

⁵⁰ *Shiji*, 130.

classe sociale des *shi*, couche inférieure de la noblesse qui fournissait à la cour royale des Zhou et aux cours locales leurs fonctionnaires de second rang, officiers subalternes et autres conseillers⁵¹. Ces traits expliquent en bonne partie l'intérêt des penseurs chinois pour la chose politique.

Notons que, d'après Sima Tan, et contrairement peut-être aux apparences, la politique concerne *tous* les courants de pensée : les confucianistes et les légistes, bien sûr ; mais aussi les théoriciens du *yin* et du *yang* (c'est-à-dire les spécialistes des prodiges et des catastrophes), qui s'intéressent aux astres et aux esprits pour répondre aux besoins des princes ; et de manière plus inattendue, les taoïstes eux-mêmes, chez lesquels on peut dégager une critique sociale : Zhuangzi est surtout connu pour son refus de toute compromission avec le monde politique, ce qui est une forme de jugement sur le gouvernement.

En d'autres mots, la pensée chinoise ancienne est centrée sur l'homme et l'action : Zhuangzi oppose ses bouchers et ses oiseleurs aux philosophes, Confucius et Xunzi encouragent à éviter les questions inutiles, les prédictions des devins s'adressent en premier lieu au gouvernement. Selon Xu Fuguan, «bien qu'elle ait de temps à autre un arrière-goût métaphysique, dans le fond, la pensée chinoise s'attache au monde réel et ne répond que devant lui ; elle ne s'attache pas au monde des concepts, elle ne s'occupe pas d'eux»⁵² ; le sinologue François Jullien estime pour sa part que «[...] la pensée lettrée s'appuie sur l'élucidation de la seule expérience. Elle se refuse à toute construction *au-delà* d'elle : elle reste donc aussi logiquement sourde à toute tentation eschatologique.»⁵³ Sans doute ces caractérisations sont-elles trop catégoriques et trop réductrices ; elles n'en disent pas moins quelque chose de profondément vrai sur une tendance fondamentale de la pensée chinoise.

Les sophistes chinois n'ont pas eu de successeurs, Zhuangzi est resté un cas à part, l'entreprise critique d'un Wang Chong est demeurée sans lendemain : si une véritable tradition sceptique ne s'est pas développée en Chine ancienne, c'est en bonne partie parce que ces penseurs n'offraient pas les réponses attendues par les pouvoirs politiques, qui avaient besoin de solutions praticables et de légitimation idéologique, et ne pouvaient donc guère s'accommoder de questions ou de doutes fondamentaux. Tout cela n'enlève rien à l'intérêt de la pensée chinoise : simplement, celle-ci s'est engagée dans d'autres voies que la philosophie européenne.

⁵¹ Cf. YU YINGSHI, *Shi yu Zhongguo wenhua*, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1987.

⁵² XU FUGUAN, *op. cit.*, t. I, p. 1.

⁵³ F. JULLIEN, *Procès ou création*, Paris, Seuil, 1989, p. 64.