

Journée Henry Corbin : « L'Homme parfait »

« L'Idée d'homme parfait dans la pensée chinoise »

INALCO, samedi 29 novembre 2014

Si la Chine a eu du mal à penser l'absolu, elle a résolument pensé la perfection qui suppose des limites reconnues et possibles à atteindre. La seule exception à cette règle est celle du *dao* 道, celui que tentent d'exprimer - à défaut de le définir (une mission impossible) - les premiers philosophes dits « taoïstes ». Du *dao*, on pourrait dire qu'il est une forme incarnée de l'*absolu* (si tant est que cette expression ait un sens), parce qu'il n'est point limité par cette perfection que les hommes envisagent.

Dans la pensée chinoise, la perfection est de ce monde ; l'homme peut donc y prétendre, s'y confronter, la revendiquer même. Pour renverser une formule chère à l'Islam, on pourrait dire qu'il n'y a pas de Dieu que les dieux, les hommes aussi peuvent envisager d'accéder à ce statut, grâce à des mérites volontairement acquis.

Qu'est-ce que la perfection de l'homme ? Voilà une question qu'on n'a cessé de se poser en Chine, depuis les premiers temps de la philosophie. On peut même, à certains égards, la placer au cœur de la quête de sagesse antique, à partir de Confucius (Kong zi 孔子, au ~Ve s.), jusqu'à nos jours ou presque. À cette question simple, il n'existe évidemment que des réponses complexes qui dépendent d'abord des différentes écoles de pensée. Mais nous allons voir que

par-delà leurs différents points de vue, il persiste certaines constances qui sont autant de caractéristiques des idées chinoises sur l'homme.

I. L'idée chinoise d'une perfectibilité humaine

La notion de « perfection humaine » suppose celles de perfectionnement et d'*idéal du soi*, pour paraphraser une formulation toute freudienne. Or, le perfectionnement - appelé aussi culture de soi, *xiu* 脩 - est en quelque sorte le fil rouge des diverses écoles de pensée en Chine¹. Chez les uns, ce « perfectionnement » a une connotation éthique, chez d'autres, il revêt un aspect essentiellement comportemental. Mais l'important de l'affaire est que l'homme est par essence perfectible, c'est-à-dire qu'il n'est pas le produit d'une donnée immuable, intangible, mais qu'il est par nature un être malléable par lui et par les autres, y compris les circonstances, filles du destin.

L'altérité fondamentale de la pensée chinoise par rapport aux pensées occidentales (d'Europe et du Moyen-Orient) - je veux dire monothéistes - est que la première ne reconnaît la perfection que dans la Nature, quand la seconde ne la conçoit qu'en Dieu ou, disons, qu'à partir de Dieu. Dans ce dernier cas, cette perfection humaine ne peut être envisagée que dans le cadre d'une révélation de la perfection divine que procure la foi. Dans le cas chinois, ne peut se revendiquer de ladite perfection que celui qui tend vers l'accomplissement de sa

¹ Selon les auteurs et les écoles, on parle principalement de « perfectionner sa personne », *xiu shen* 脩身, ou de « se perfectionner », *xiu ji* 脩己. Cette nuance terminologique n'est pas significative, car elle traverse les différentes écoles de pensée.

nature propre. Pour dire les choses simplement, la nature crée nécessairement la forme parfaite, mieux encore que les dieux. La quête de cette dernière passe par un acte volontaire qui signe l'homme de bien, le sage... Parce qu'il n'y a pas réellement d'absolu, il y a une possibilité raisonnable d'accession à cette étape supérieure appelée « accomplissement », *cheng*成. Elle n'est jamais que le *summum ultimum* de ce que la nature naturante confère à tout un chacun a priori.

Que l'homme soit bon ou mauvais - telle est la querelle qui a longuement divisé les écoles de pensée chinoises anciennes, principalement confucianistes -, il doit tendre à devenir meilleur, soit au plan intellectuel en accroissant son savoir, soit au plan éthique en examinant sa conscience pour se garder de faire du tort à autrui, soit même au plan somatique en vue de son ambition à ne faire qu'un avec le monde naturel. Cette dispute qui a tant opposé les héritiers de Confucius a concerné principalement Mencius, Meng zi孟子, et Xun zi荀子, aux ~IVe et ~IIIe siècles, sans parler de leurs héritiers respectifs.

Le premier affirmait que l'homme naissait bon et que la société le corrompait. Il donnait pour appuyer sa thèse deux exemples : lorsqu'un homme voit un enfant jouer sur la margelle d'un puits, il se précipite spontanément - donc *naturellement* - vers cet enfant pour l'empêcher de tomber, sans se soucier de ce qu'est ce jeune être pour lui. Il observait d'autre part que lorsqu'un homme voyait sa belle-sœur se noyer, il surmontait généralement sa répulsion à la toucher (un honnête homme ne doit point toucher sa belle-sœur) et tentait de la tirer de ce mauvais pas, en dépit des interdits rituels la visant explicitement.

Le second héritier, Xun zi, proclamait en préambule du chapitre de son œuvre explicitement intitulé : « La Nature humaine est mauvaise », *Xing e* 性惡, que l'homme naît mauvais et que seule la culture - c'est-à-dire l'artifice - pouvait le rendre meilleur, au point parfois de lui faire atteindre ou entrevoir la perfection. Pour ce faire, seule la culture de soi, le « perfectionnement », sous la conduite d'un maître, permettrait ce progrès ; les rites aussi revêtaient un rôle majeur dans une éducation aux autres. Comme on sait, si la culture chinoise ne connaît pas l'idée de progrès social avant son contact avec l'Occident, elle cultive néanmoins - depuis toujours ou presque - l'idée d'un progrès individuel que nous retrouvons donc dans cette quête basée sur une vision optimiste de la perfectibilité humaine.

Xun zi apparaît comme un penseur hétérodoxe, c'est la raison pour laquelle son œuvre n'a pas été retenue comme canonique, au contraire de celle de Mencius et bien sûr de celle, fort antérieure, de Confucius. D'abord parce qu'il prétend que le mal est inné en l'homme, dès lors qu'il naît au monde, ce qui est contraire à l'opinion implicite du Maître exprimée dans ses *Entretiens* avec ses disciples. Ensuite, parce qu'il rejette la nature comme modèle, là où toutes les autres écoles de pensée ne voit qu'elle comme forme idéale donc exemplaire, *modélisable*.

En effet, toute la pensée chinoise est dominée par l'idée qu'il n'est de sage que celui qui va - si l'on peut dire - au comble de lui-même, c'est-à-dire qui réalise tout le potentiel que la nature - souvent assimilée au Ciel - lui a conféré dès sa naissance, avec son destin dans le cadre duquel il convient qu'il agisse, en tendant vers le Bien. C'est pourquoi ces notions de « dépassement de soi », de tension

vers la perfection divine^{***} sont, totalement et de tout temps, étrangères à la perspective chinoise. Comment d'ailleurs pourrait-on aller *au-delà* de soi ? Comment pourrait-on prendre pour exemple des esprits dont, le moins qu'on en puisse dire, est qu'ils ne sont guère modélisables ? Car la pensée religieuse chinoise envisage comme évidente la possibilité pour un homme de se faire dieu (le chinois dit *shen* 神, « esprit ») et jamais pour un dieu de se faire homme.

Examinons à présent comment les principales familles de pensée qui envisagent cet « homme de perfection ».

II. L'optique confucianiste

La révolution « humaniste » - selon la terminologie occidentale - de Confucius et de ses disciples consiste justement à considérer que l'homme est la mesure de toute chose. Qu'il est, par là-même, son propre modèle ; entendez que certains *grands hommes* sont les paradigmes des hommes de bien en quête de la sagesse ; ils appartiennent à la même espèce, mais cherchent - ou plutôt ont cherché (c'est pour cela qu'ils sont des exemples) - à aller au bout de leurs aptitudes natives. Ils ont donc cultivé leurs dons, principalement sur ces deux fronts, intellectuel et moral.

Les confucianistes désignent l'homme parfait sous diverses appellations qui ne possèdent pas de définitions. C'est la raison pour laquelle on ne tentera pas de circonscrire précisément ces désignations comme le feraient des philosophes

occidentaux, influencés par les méthodes des penseurs grecs. Les Chinois n'aiment pas les définitions, ils les pratiquent donc fort peu, même pour des notions qui leur sont chères. Ces divers termes se recourent aisément, selon les auteurs, les discours, les époques... bref, selon les circonstances, les *moments* qui, pour les penseurs chinois, ont bien plus de pertinence que les situations fixes qui seraient de l'ordre d'un monde d'idées (à supposer que celui-ci existât).

Sans être évidemment exhaustif, notons les expressions suivantes, en une large mesure partagées par les diverses écoles : *zhibiren* 至人 qu'on pourrait justement traduire par « homme parfait »², *zhenren* 真人 qu'on peut rendre par « homme authentique »³, ou *shengren* 聖人, souvent traduit en sinologie française par « homme saint » (ce qui n'a pas grand sens hors du christianisme non réformé, mais les jésuites sont passés par là)⁴, ou encore *xianren* 賢人, quelque chose comme « homme sage »⁵, voire *xiuren* 脩人, « homme perfectionné »⁶, *chengren* 成人, « homme accompli »⁷, etc. Mais l'essentiel n'est pas là, il réside dans les qualités qui sont espérées chez ces hommes de valeur qui interviennent sur eux-mêmes en vue de gagner en perfection. Parmi les vertus intellectuelles que les

² Voir, par ex., le *Xun zi* 荀子, XVII, 205 et XXI, 269. Cette expression binomiale est plutôt notée chez les taoïstes, comme Lie zi 列子, Huainan zi 淮南子, Zhuang zi 莊子... mais pas chez Lao zi 老子.

³ Voir également Lie zi, Huainan zi, Zhuang zi, mais pas Lao zi. Ce binôme est inconnu chez les auteurs confucianistes.

⁴ C'est sans doute l'appellation la plus couramment utilisée par les divers penseurs de toutes écoles ; elle est porteuse d'une forte valeur paradigmatique, ce qui en fait sa valeur et son usage. Confucius et Mencius en font eux-mêmes grand usage. Le Maître se plaint de n'en avoir encore jamais rencontré (*Lunyu* 論語, VII-26, 148). Les auteurs taoïstes voient dans cette catégorie d'hommes supérieurs la référence d'excellence, Lao zi fut le premier à les célébrer.

⁵ Confucius n'utilise cette formule qu'une seule fois dans ses *Entretiens*, VII-15, 142, à propos de deux frères qui renoncèrent de leur plein gré au pouvoir et se laissèrent mourir de faim. On la rencontre également chez Mencius (Meng zi 孟子), chez Xun zi et même dans les textes confucianistes du ~IVe s. découverts à Guodian 郭店, au Hubei.

⁶ Ce binôme est peu connu sinon du Lie zi. Le *Lunyu* lui préfère l'expression *xiu ji* 修己, « se perfectionner », et le *Meng zi* écrit *xiu shen* 修身, « perfectionner sa propre personne ». On rencontre encore, mais plus rarement, l'expression *zi xiu* 自修, « se perfectionner par soi-même ».

⁷ Voir le *Lunyu*, XIV-12, 307 et 308, et le *Xun zi* (trois occurrences). L'expression *daren* 達人 en est un quasi synonyme.

penseurs confucianistes placent en avant viennent la curiosité intellectuelle et surtout l'amour de l'étude.

Le grand amour de la vie de Confucius fut l'étude. Il ne cesse d'inciter ses disciples et son fils à étudier divers écrits et surtout les Classiques, *jing* 經. C'est d'ailleurs le premier mot, *xue* 學, qu'il prononce en tête du premier discours de ses *Entretiens* (I-1, 1) : « Étudier et, de temps à autre, réviser cela , n'est-ce pas en fait un véritable plaisir ? », *xue er shi xi zhi, bu yi le hu?* 學而時習之，不亦樂乎？ Ce terme donne de surcroît son titre au premier chapitre des *Entretiens* et demeure le symbole de la quête incessante par le Maître de la perfectibilité de ses savoirs. L'un de ses lointains mais remarquables héritiers, précédemment évoqué, Xun zi, écrira mieux encore : « On ne peut jamais cesser d'étudier », *xue bu ke yi yi* 不可以已 (*Xun zi*, I, 1). Formulation radicale qui forme aussi les premiers mots de son œuvre majeure dont ce chapitre initial portant justement pour titre « Exhortation à l'étude », *Quan xue* 勸學. Il affirme plus loin que l'étude ne s'achève qu'avec la mort. Pourquoi étudie-t-on ? Pour devenir un homme plein de sagacité. On commence par être un gentilhomme lettré, *shi* 士, puis on peut devenir un homme de bien (nous dirions un *bonnête homme*), *junzi* 君子, et l'on espérera finir par être un grand sage, un « saint », *shengren* 聖人. Cette vénération de l'étude a profondément pénétré la culture chinoise, même les milieux populaires. Peu de comportements sont aussi constamment et fortement valorisés en Chine que celui qui consiste à étudier, quels que soient la matière et les moyens, livresques ou autres. Car l'étude, expliquent les maîtres penseurs, sert à se parfaire soi-même afin de mieux servir les autres.

Tel est en effet le second front : celui de l'éthique. L'homme de bien auquel songent les confucianistes vise avant toute chose à faire le bien d'autrui. Selon la formule bien connue - parallèle, comme on sait, à l'expression biblique - il s'agit de « Ne point faire à autrui ce qu'on ne voudrait point qu'il nous fit » (*Lunyu* 論語, XII-2 et XV-24 ; *Nouveau Testament*, Matthieu, VII-12). Les recommandations en la matière visent à s'examiner chaque jour afin de s'assurer que rien dans les comportements, comme dans les pensées, ne vienne contrarier la tension vers le bien qui est le propre du gentilhomme auquel s'adressent les maîtres confucianistes.

Ce bien moral est d'abord - on l'a vu - une quête de son propre perfectionnement, il est ensuite celle du bien des proches. Ceci se traduit par l'attention constante portée aux parents et aux ancêtres, vivants ou morts. Vivants, on leur doit assistance et nourrissement ; morts, on s'attache à en servir les mânes par l'observance des offrandes et sacrifices qui leur sont dus. C'est ce que recouvre la vertu qualifiée globalement de *piété filiale* et à la perfection de laquelle s'attache tout enfant digne de son devoir.

Cette bienveillance s'étend ensuite au cercle plus large de la parentèle, plus ou moins lointaine et, idéalement, à l'ensemble des humains. On connaît la fameuse sentence de Zi Xia 子夏, l'un des proches disciples de Confucius : « Si l'homme de bien respecte les autres sans manquements, s'il observe envers eux les rites pour leur témoigner sa déférence, alors, à l'intérieur des quatre mers, tous les hommes sont ses frères ! » (*Lunyu*, XII-5, 264). Sans nous livrer à une exégèse de

ce passage, je voudrais pointer que la même phrase comporte les deux termes qui marquent le respect intérieur (*jing* 敬, qui marque l'estime respectueuse) et le témoignage du respect extérieur (*gong* 恭, rendu ici par « déférence ») ; on voit qu'ils sont conjoints, simultanés, l'un rattaché au domaine privé du cœur, l'autre, rituel, lié au comportement social, donc public. De plus, la glose du paragraphe précise que « tous les hommes » doit s'entendre « les hommes des neuf continents », c'est-à-dire, dans la conception chinoise du monde, de la terre entière, marque d'un humanisme affirmé comme universel.

Cette vertu suprême, vers laquelle l'homme de bien s'efforce de tendre, porte le nom d'*humanité*, *ren* 仁, du moins en sinologie occidentale. Elle constitue la forme parfaite de l'accomplissement humain, tel que l'envisage Confucius. Car, quoiqu'il existât de nombreux mots pour désigner l'attitude éthique visant à traiter avec bienveillance, mansuétude, amour, bonté, affection (*hui* 惠, *shu* 恕, *ai* 愛, *en* 恩, *ci* 慈)··· l'ensemble du genre humain, un seul les valait tous et les résumait : celui d'humanité. Mais le Maître n'avait guère d'illusions à cet égard. Son disciple Mencius pointait la difficulté à mener à son terme cette recherche du bien d'autrui : « Pratiquer la vertu d'humanité, c'est étendre l'amour de ceux qu'on aime à l'amour de ceux qu'on n'aime pas »⁸. Car, résumait Confucius, « Faire preuve d'humanité, c'est aimer autrui »⁹, et c'est bien tout le défi moral que cette ambition impose ! Il est aisé de se donner cette vertu pour idéal de perfection, mais remarquait le Maître, « on n'a encore jamais vu aimer la vertu comme on aime une jolie femme ! » (*Lunyu*, IX-18, 188, et XV-13, 340). C'est la

⁸ Voir le *Meng zǐ*, VII B-1, 561.

⁹ Voir le *Lunyu*, XII-22, 278. L'expression sera reprise par Xun zi, XV, 185, et Meng zi, IV B-28, 350.

faiblesse de cette philosophie morale que de ne pas admettre la force du désir contre lequel la volonté doit engager le combat pour faire triompher le bien. On recommande en effet de « se maîtriser en revenant aux rites », *ke ji fu li* 克己復禮¹⁰, mais qu'est-ce que ce « soi » dont parle le Maître, si ce n'est cette réserve de pulsions qui se tournent vers moi-même, indifférent - voire hostile - aux autres, et qui fait obstacle à ma quête de la perfection morale ?

III. L'optique taoïste

La nature est l'unique modèle tangible auquel les penseurs dits « taoïstes » s'accordent à conférer le qualificatif de « parfait », quel que soit le terme utilisé. C'est cette fonction référentielle qui, selon cette école de pensée, exerce une attractivité sans pareille aux yeux du sage ou de qui envisage de le devenir. Car, dans le taoïsme aussi, on ne naît pas sage, on le devient.

Le paradoxe de cette doctrine - de ces doctrines, car il existe plusieurs lignées dans cet enseignement disparate -, c'est qu'elle mise sur l'absence de volonté pour s'engager au côté de la nature des choses, dans un mouvement basé sur la spontanéité. Tout acte visant à vouloir est, par définition, orienté contre le cours des choses et l'on pourrait même dire contre son propre désir. Lao zi 老子 énonce ainsi cette vérité fulgurante : « L'homme saint désire être dépourvu de désir »

¹⁰ Voir le *Lamyu*, XII-1, 262. L'expression se retrouve dans le livre d'annales, *Zuo zhuan* 左傳, « Commentaire de Zuo [sur le *Chunqiu* 春秋] », XLV, 2064 C (Zhao 昭 12).

(*Lao zi*, LXIV, 39)¹¹. Cette perspective sera aussi celle de Zhuang zi 莊子 qui en fera l'un des piliers de son enseignement empreint de mysticisme. C'est ainsi qu'on peut parler de *nolonté*, comme on l'a fait pour traduire la même inclination des mystiques occidentaux qui tendaient à abolir leur volonté propre au profit de la seule volonté divine (voyez, parmi d'autres, la conception mystique, en la matière, de Maître Eckart dans ses *Sermons*, mais le terme se trouve déjà chez St Augustin, *Cité de Dieu*, V, x). Zhuang zi en fait même un principe politique qu'il met en parallèle avec l'élément central de l'enseignement taoïste basé sur le non-agir. Il affirme que « [pour le souverain,] être sans désir suffit pour régner sur le monde » (*Zhuang zi*, XII, 182, à rapprocher du *Lao zi*, LVII, 35). On rappellera que l'impératif du « non-agir », *wuwei* 無為, s'entend comme une incitation à ne pas intervenir dans le cours naturel des êtres, ou dans celui des événements, cours censé refléter le mouvement spontané des choses placées sous l'empire de la nature céleste d'une part, du destin d'autre part.

Si les différents théoriciens de cette école ne s'accordent guère sur la façon d'accéder au rang et au statut de sage et de saint, c'est que les *philosophes* taoïstes voient dans la simple imitation des phénomènes naturels le moyen de faire sans agir, tandis que les *techniciens* taoïstes envisagent le recours à des procédés qui ouvrent la voie à la longévité, voire à l'immortalité. Les premiers se défient de ces *procédés* qu'ils jugent comme autant d'artifices contraires au laisser-faire des sages. C'est le cas des pères fondateurs de cette école dite « taoïste » que sont Lao zi et Zhuang zi qui se gaussent des chercheurs de longue vie, quand la nature

¹¹ Ce passage est commenté par Han Fei zi 韓非子, XXI, 121. La version de Guodian est, peu ou prou, identique à la version canonique de ce passage.

nous offre le cycle de la vie et de la mort contre lequel il est vain et anti-naturel de lutter. Les seconds, dont on trouve témoignage chez Lie zi 列子 et Huainan zi 淮南子, aux ~IIIe et ~IIe siècles, s'arrangent de ces accommodements qu'ils entendent, à défaut de les recommander. Quelles sont sommairement ces techniques qui permettraient d'accéder à un stade voisin de la perfection ?

Il s'agit de procédés inspirés des pratiques médicales traditionnelles et peut-être des usages chamaniques de communication avec l'au-delà. Pour l'essentiel, il est question de potentialiser les aptitudes innées du corps humain afin de les pousser vers un état qu'on supposera plus que parfait. On y distingue les techniques respiratoires, gymniques, alimentaires, sexuelles... auxquelles on peut adjoindre les procédés purement chimiques.

On vise toujours à imiter, dans ce cadre, ce que la nature a conçu de plus pertinent et de plus efficace pour les êtres. C'est ainsi qu'on prend pour modèle les animaux et/ou les nourrissons, êtres dépourvus de l'artifice de la parole, qu'on juge ainsi plus proches de l'état de nature. Sur le plan respiratoire, on imite la respiration dite embryonnaire, censée reproduire celle du fœtus, ou encore celle de l'ours en hibernation, faite d'inspirations et d'expirations superficielles et lentes. En termes de mouvements, on reproduit l'étirement des oiseaux, le barbotage des canards, le déplacement des ours, le bondissement des gibbons, le regard des chouettes ou celui des tigres, fixes et prolongés. Toutes imitations - nous dirions presque *singeries* - dont le sage authentique se moque, comme le grand penseur Huainan zi (VII, 9a), précédemment cité.

L'alimentation taoïste s'inspire de ces mêmes conceptions, encore vivaces de nos jours dans la gastronomie chinoise, catégorisant les aliments selon leur chaleur ou leur froideur innées, susceptibles d'alimenter le fonctionnement de tel ou tel organe ou de nuire à son fonctionnement. Ceci détermine évidemment leur efficacité en vue de prolonger la vie desdits organes et, par là-même, celle de leur propriétaire. Les Chinois conservent cette habitude de juger ainsi les éléments nutritifs qui composent leurs mets ; lorsqu'on demande si tel aliment est bon (sous-entendu à manger), on vous répond bien souvent qu'il est bon... pour le foie, les reins, les poumons... dans une perspective non point gastronomique, mais nutritionnelle, donc sanitaire, voire hygiénique.

Les comportements sexuels participent aussi du maintien voire du développement de la vitalité, c'est-à-dire de la préservation de l'énergie, donc de la prolongation de l'existence, *xiu sheng* 修身. L'idée centrale consistant à « préserver l'essence », comprendre à ne point perdre de semence spermatique pour les hommes, de semence fécondable pour les femmes, dans le cadre de rapports nombreux mais non aboutis, chaque partenaire étant supposé récupérer l'énergie, *yin* 陰 ou *yang* 陽, de l'autre au cours d'un échange de fait plus cannibalique qu'érotique.

Enfin, les adeptes taoïstes des techniques de longue vie voient dans les nombreux élixirs un moyen, certes risqué mais censément efficace, de parvenir quelquefois à l'immortalité. Cela va de l'absorption de la rosée matinale à l'ingestion de drogues qu'on pourrait qualifier de *dures*, car conçues à partir du sulfure de mercure, le cinabre, du réalgar, du plomb ou de l'arsenic... toutes substances délicates à

manipuler et à doser, menant assez sûrement leurs adeptes auprès de leurs ancêtres défunts. Il n'est pas certain que l'un de ces experts ait jamais atteint une longue vie et moins encore l'immortalité, mais l'un d'eux, Sun Simiao 孫思邈 (581-682, notez sa durée de vie), devint célèbre en recherchant, en tant que médecin, une composition chimique destinée à prolonger l'existence de ses patients. Il découvrit, en 652, l'efficacité de la poudre explosive qui, faute d'améliorer la vie de ses malades, permettait, dans certaines conditions, de l'abréger radicalement. Elle est à l'origine de ce que les Occidentaux appelleront la poudre noire qui aura l'usage que l'on sait dès le XI^e siècle.

Toutes ces techniques, je l'ai indiqué, constituent un détournement - pour ne pas dire plus - de l'esprit des pères fondateurs de ce qu'on a appelé le « taoïsme » au début de l'Empire, lorsque la manie classificatoire des bibliographes a voulu, à toute force, mettre dans le même sac idéologique des penseurs qui n'auraient sans doute pas eu l'idée de s'y ranger d'eux-mêmes. Ainsi naquit donc le *taoïsme*, ou *dao jia* 道家, c'est-à-dire « école du *dao* », ce qui ne veut à peu près rien dire, puisque toutes les écoles de pensée chinoises sont des *écoles du dao*.

Les « techniciens » du *dao* proposent implicitement une approche erronée de la perfection humaine en cherchant ce qu'elle ne peut procurer d'elle-même : une longévité hors du commun, une immortalité pour le moins aléatoire. Tout ceci étant obtenu par des moyens qui dépassent l'humaine condition, laquelle implique un respect du cycle de la vie, telle que la pensée chinoise la conçoit depuis les origines, celles que définit en particulier le *Yijing* 易經, le « Classique des Changements ».

Conclusion

À l'occasion de ce rapide survol des conceptions chinoises anciennes relatives à l'idée d'homme parfait, on a pu observer que la perfection était essentiellement perçue comme une *dynamique* et non comme un statut (en quoi cette idée même est caractéristique de l'ensemble de la pensée chinoise). La conséquence de ce mouvement est qu'il s'adresse, au moins en théorie, à tous ; disons, plus clairement, à tous ceux qui veulent parcourir cette voie qui mène de la condition humaine ordinaire à cet acmé de l'être toujours perçu comme atteignable et pas seulement idéal. Il faut rappeler que la pensée chinoise, indépendamment des écoles qui la composent, est essentiellement réaliste, donc pragmatique : c'est la pratique qui décide de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas. Elle est tout sauf dogmatique, du moins dans l'époque pré-bouddhique ; c'est le bouddhisme justement qui apportera la notion d'*absolu*, jusqu'alors inconnue, confortée ensuite par le christianisme sous toutes ses formes.

On le voit chez les confucianistes comme chez les taoïstes (et l'on pourrait ajouter d'autres doctrines moins connues en Occident) : chacun peut et doit tendre vers le meilleur de lui-même. Ceci est donc indépendant des critères de perfection et des appellations qu'on donne à ceux qui tentent ce chemin, qu'on se place au plan intellectuel, spirituel, somatique, moral, etc. Certes, tous les hommes ne partent pas avec le même bagage, mais tous peuvent avoir cette

ambition qui, en Chine, se conçoit toujours - ainsi qu'on l'a vu - comme un accomplissement de potentialités propres. On retrouve ainsi l'image de la perfection naturelle comme miroir proposé aux hommes de bonne volonté que les adeptes de Confucius appellent *hommes de bien* et les taoïstes *hommes véritables* ou *authentiques* (comme si, dans ce dernier cas, ce qui faisait la qualité d'un être, sa vérité, était son authenticité par rapport à sa nature première, telle qu'elle lui fut donnée par le Ciel).

Le regard de la Chine nous est toujours fort utile pour juger de nos propres conceptions, en quelque domaine que ce soit, grâce à l'analyse ce qu'on a appelé les *impensés* de l'Occident et de la Chine. Cette dernière forme un continent de la pensée qui, très longtemps détaché du monde indo-européen et moyen-oriental, a conçu un monde sans Dieu unique. On jugera des avantages et des inconvénients de cette option, et ce n'est évidemment ni le lieu ni le moment d'en discuter et de l'apprécier. Mais on observera que la voie chinoise de la perfectibilité a privilégié une conception conciliant humanisme et naturalisme, et a supposé de surcroît une vision essentiellement optimiste de l'homme. Si nul être n'a jamais atteint la perfection, tous les hommes en quête de sagesse ont été incités par les maîtres à s'engager dans sa voie : celle d'une *sagesse à taille humaine* qui, dans ses buts comme dans ses moyens, ne peut s'appuyer sur d'autres forces que celles dont tout homme est amené s'emparer, pour autant qu'il en fasse seul le choix courageux.

Rémi MATHIEU

CNRS, Paris