L'intuition chez Bergson et chez les néo-confucianistes

Gang Deng

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/bergsoniana/412>

DOI : 10.4000/bergsoniana.412

ISSN : 2800-874X

Éditeur

Société des amis de Bergson

Référence électronique

Gang Deng, « L'intuition chez Bergson et chez les néo-confucianistes », *Bergsoniana* [En ligne], 1 | 2021, mis en ligne le 01 juillet 2021, consulté le 08 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/bergsoniana/412> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.412>

Les contenus de la revue sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

L'INTUITION CHEZ BERGSON ET CHEZ LES NÉO-CONFUCIANISTES

Gang DENG

I. Introduction : deux méthodes philosophiques

Le but de notre étude est de comparer l'utilisation de la notion d'intuition chez Henri Bergson et chez des philosophes néo-confucianistes du 20^{ème} siècle. Ce qui nous surprend, est que les philosophes chinois n'ont pas seulement cherché leur inspiration dans l'Antiquité chinoise, mais ils ont aussi été influencés par des philosophes occidentaux, parmi lesquels Bergson qui est l'un des penseurs qu'ils citent le plus.

Dans la tradition chinoise, l'intuition est considérée comme la méthode philosophique par excellence. Feng Youlan (冯友兰, Fung Yu-lan, 1895-1990)¹, l'auteur du fameux ouvrage *l'Histoire de la philosophie chinoise*, qui est lui-même un penseur original, a distingué, dans le dernier chapitre du petit livre *A Short History of Chinese philosophy*, deux méthodes métaphysiques : une méthode positive, qui s'appuie sur des notions hypothétiques et une méthode négative, qui prend son point de départ dans la notion d'intuition. La première est la méthode privilégiée dans la philosophie occidentale. La seconde est la méthode préférée par la philosophie chinoise.

1. Il existe plusieurs systèmes de transcription pour traduire les noms chinois en langues européennes. Fung Yu-Lan et Feng Youlan sont deux transcriptions de la même personne. Feng Youlan est transcrit selon Pinyin. Le système de Pinyin, ou Schème de l'alphabet phonétique chinois, (en anglais : Scheme of the Chinese Phonetic), est lancé en 1958 par le gouvernement de Pékin, qui est le critère international pour traduire les noms propres des personnes et des lieux chinois.

L'essence de la méthode positive consiste à parler de l'objet de la métaphysique qui est le sujet de ses enquêtes ; l'essence de la méthode négative consiste à ne pas en parler. Ce faisant, la méthode négative révèle certains aspects de la nature de ce quelque chose, à savoir les aspects qui ne peuvent pas être décrits positivement ni analysés [...] Chez Lao Tseu et Tchouang-Tseu, on n'apprend pas ce qu'est véritablement le Tao, mais seulement ce qu'il n'est pas. Mais en sachant ce qu'il n'est pas, on se fait une idée de ce qu'il est (Feng Youlan 1966, 340-341).

Aux yeux de Feng, la philosophie chinoise n'a pas assez développé la méthode positive, ce qui explique l'ambiguïté et l'équivocité dans l'expression des philosophes chinois. Mais ces derniers ont réfléchi de façon approfondie pendant des siècles à la méthode négative. En revanche, la philosophie occidentale, si elle a bien formé la méthode positive, méconnaît la méthode négative. Feng pense que la philosophie à venir doit faire la synthèse de ces deux philosophies en conciliant les deux méthodes. C'est dans cette perspective, que des penseurs chinois, surtout des néo-confucianistes, ont effectué des tentatives ambitieuses et originales d'intégrer des philosophies occidentales et de renouveler la philosophie chinoise.

II. La réception du bergsonisme en Chine

Henri Bergson, le plus grand philosophe français de la première moitié du 20^{ème} siècle, fut, avec Bertrand Russell et John Dewey, l'un des penseurs les plus influents en Chine. Le philosophe français fut considéré par les intellectuels chinois comme un rénovateur de la philosophie européenne et un critique de la civilisation occidentale. Bergson a surtout influencé quelques philosophes néo-confucianistes, tels que Liang Shuming (梁漱溟 1893-1988) et Xiong Shili (熊十力 1885-1968). Bergson a permis à Liang et Xiong de défendre les idées de la tradition et de critiquer la culture occidentale. La philosophie et les sciences des occidentaux sont souvent réduites, sous leur plume, à un intellectualisme ou à un pur scientisme. De plus, ils trouvent des points communs avec Bergson sur des thèmes philosophiques, par exemple, sur la méthode de l'intuition. C'est à la lumière de l'intuition qu'ils mettent au jour les limites de l'intellectualisme et trouvent une nouvelle voie pour refonder une philosophie confucianiste qui s'appuie sur une ontologie de la vie.

La philosophie de Bergson est introduite en Chine dans les années 1910. La première présentation de sa pensée est publiée en 1913. Dans les années suivantes, on continue d'introduire Bergson en tant que grand métaphysicien contemporain. Presque tous les ouvrages principaux de Bergson sont traduits : *L'Évolution créatrice* en 1919 ; *Introduction à la métaphysique* en 1921 ; *Matière et mémoire* en 1922 ; *Le Rire* en

1923 ; *L'Énergie spirituelle* en 1924 ; *Essai sur les données immédiates de la conscience* en 1926.

De nombreux commentaires sur le bergsonisme sont également traduits. Il est surprenant de trouver deux traductions chinoises du même commentaire, *Henri Bergson, the Philosophy of Change*, du philosophe américain H. W. Carr. Ce fait révèle l'enthousiasme que les Chinois avaient pour Bergson. Autour de 1920, la gloire de Bergson en Chine atteint son zénith : « Les philosophes d'aujourd'hui sont divisés en deux camps : ou bien, les disciples de Russell en tant qu'intellectualistes ; ou bien, les admirateurs de Bergson, cet adversaire de l'intellectualisme » écrit Liang Shuming (2005, 655), en décrivant le milieu intellectuel chinois à cette époque-là. Bergson et Russell se trouvent donc opposés. L'un est le représentant par excellence de l'intellectualisme occidental. L'autre, en revanche, est considéré comme un penseur de l'anti-intellectualisme.

Aux yeux des intellectuels chinois, la culture occidentale est souvent caractérisée par une approche s'appuyant sur la science et sur la force matérielle, contre la culture orientale qui s'appuie sur la morale et sur l'esprit. La pensée de Bergson est donc considérée comme une philosophie contre l'intellectualisme. Cette critique permet aux philosophes néo-confucianistes de réfléchir aux limites de la science et de repenser les valeurs de la culture chinoise à une époque où les valeurs et les idées traditionnelles, accusées d'être la cause de la misère de la Chine demi-colonisée, sont radicalement critiquées, et où les intellectuels radicalisés clament « À bas Confucius ! » et « Tout doit être occidentalisé ! » Cela explique pourquoi les néo-confucianistes éprouvent une sympathie profonde pour Bergson.

III. La philosophie de la culture chez Liang Shuming

Parmi les néo-confucianistes, Liang Shuming est souvent considéré comme le fondateur de ce courant de pensée, puisqu'il est le premier qui défend philosophiquement les idées de la tradition chinoise dans un dialogue avec la philosophie occidentale. En 1921, en publiant *Les Cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, il établit une philosophie de la culture dans laquelle il compare les cultures chinoise, hindoue et occidentale. Cet ouvrage connaît un grand succès. Liang est considéré par ses contemporains comme un conservateur à une époque où la culture chinoise est généralement dévaluée comme une culture rétrograde par la plupart des intellectuels. En établissant un pluralisme culturel, Liang donne à chaque culture une singularité et une valeur irremplaçable. La culture d'une nation est définie

comme la manière de vivre de cette nation. L'essence de vivre n'est rien d'autre qu'un désir qui consiste à être satisfait et à être insatisfait et qui ressemble à la volonté de Schopenhauer.² La culture hindoue est définie, selon lui, comme une négation du désir ; la culture occidentale est un esprit qui dit oui au désir et qui possède la science et l'industrie pour le satisfaire ; et la culture chinoise, surtout la pensée de Confucius, cherche à maintenir un juste milieu et une harmonie avec le désir. Il s'agit de trois directions de la vie, parmi lesquelles on ne peut pas dire que l'une est meilleure qu'une autre. Durant toute sa vie, Liang n'a pas cessé de repenser, de refonder et de promouvoir la culture chinoise, surtout les idées du confucianisme.

La philosophie de Bergson est traitée comme un vitalisme par Liang et elle constitue une des sources de sa pensée. Il a confirmé que le confucianisme, la philosophie vitaliste et la médecine, constituent le fondement de sa pensée. En 1916, dans un ouvrage de jeunesse, Liang cite déjà Bergson. Comme spécialiste de la philosophie bouddhiste de l'école de « Weishi » (*vijnapti-matratta*, « rien que la conscience »), Liang trouve des points communs entre le Weishi et le bergsonisme. Dans son ouvrage *Les Cultures d'orient et d'occident et leurs philosophies*, Liang utilise directement quelques notions bergsoniennes telles que « la vie », « la durée », « l'intuition », pour fonder sa philosophie de la culture. Aux yeux de Liang, Bergson a frayé une nouvelle voie pour la métaphysique. « L'intuition chez Bergson débute par une invitation du sujet à s'approcher de l'objet, en cessant de tourner en dehors de l'objet, enfin pour avoir une expérience intégrale » (Liang Shuming, 1999, 85). Liang admire aussi l'ontologie de Bergson :

L'essence du cosmos n'est pas d'être immobile et solide, mais elle est vie et durée. Les phénomènes du cosmos apparaissent dans la vie courante et sont considérées comme immobiles dans le savoir qui est fourni par la sensation et l'entendement. Mais l'essence du cosmos ne peut être connue ni par la sensation ou l'entendement. Elle est connue par l'intuition de la vie, dans laquelle l'intuition est identique à la vie, où il n'y a plus de subjectif ni d'objectif, et qui est donc absolue [...] pour parler de la métaphysique, il ne faut pas des concepts clairs et fixes, mais des idées vives et fluides (Liang Shuming 1999, 86).

Pour Bergson, la vie est créatrice. Il s'agit d'une poussée intérieure de la conscience universelle qui crée sans cesse de nouvelles formes en les dispersant dans des matières organisées (les vivants). Liang a une profonde sympathie avec cette conception de la vie. Liang a caractérisé la vie comme

2. Liang utilise le mot *Yiyu* 意欲 (volonté et désir), et il le traduit avec le mot anglais *Will*. Mais si l'on lit le contexte, *Yiyu* est plus proche de désir, volupté. C'est pourquoi nous le traduisons par « désir ».

un désir ininterrompu. La culture est définie comme une relation avec la vie, comme une attitude que l'homme prend devant la vie, Ainsi se déploient les trois directions de la vie qui définiront les trois cultures. Pour Liang, le confucianisme n'est autre chose qu'une connaissance de la vie qui consiste à laisser faire la vie. Cette appréciation de la notion de la vie a influencé ses successeurs.

Le bergsonisme permet aussi à Liang de trouver une méthode. Pour Liang, la notion bergsonienne d'intuition permet non seulement de critiquer les limites de la science, mais également de refonder l'ontologie de la vie et de repenser les valeurs de la culture orientale. L'intuition est non seulement un moyen de connaissance qui dépasse la sensibilité et l'entendement, en cela il se rapproche de Bergson ; elle est aussi une attitude de vie, propre aux Chinois, qui leur permet de mener une vie paisible et vertueuse. Cette dimension esthétique et éthique manque à l'intuition bergsonienne.

IV. Le monisme de Xiong Shili

Une autre grande figure du néo-confucianisme dont la pensée est souvent rapprochée de la philosophie de Bergson est Xiong Shili. Comme Liang, Xiong s'est appliqué dans sa jeunesse aux études de la philosophie bouddhiste de l'école de « Weishi » (vijñapti-matrata). Après avoir trouvé les limites du bouddhisme, Xiong remonte à la pensée du Yi King pour redécouvrir la source du confucianisme. Il fonde une philosophie moniste et idéaliste dans les années 1930. Contrairement au bouddhisme qui présente le monde comme néant et illusoire, Xiong pense que le cosmos est positif et signifiant, plein de vie, sans cesse en mouvement et changement.³ Le problème fondamental de Xiong est la relation entre la Substance (Ti 体) et les Fonctions (Yong 用). La Substance est unique, indivisible, inaccessible par l'entendement, elle ne peut être saisie que par une sorte d'intuition. Les Fonctions sont les choses individuelles qui ne sont rien d'autre que les apparences de la Substance. Il y a la Substance et les objets individuels en tant que les modifications de la Substance, de même qu'il y a la mer et les vagues et les marées en tant que les modifications de la mer, selon l'analogie que Xiong utilise souvent. Les vagues et les marées naissent et meurent, sans rien changer de la nature de la mer. Xiong a conçu une métaphysique et une cosmologique moniste qui ressemble selon nous à celle de Spinoza.

3. L'œuvre majeure de Xiong Shili, *Xing Wei Shi Lun (Nouveau traité de Vijñapti-matrata)* a été traduit en l'anglais par John Makeham (Xiong Shili 2015).

La notion de la vie joue un rôle important dans la pensée de Xiong. Pour lui, la vie est un progrès ininterrompu, un bien sans mal, une nouveauté qui se crée sans cesse, un progrès sans retour. De nombreux commentateurs ont confirmé que Xiong a été influencé par Bergson sur ce point (Chan 1963 ; Tu 1979 ; Gao 2001 ; Jing 2010). Mais Xiong lui-même insiste que sa pensée s'inspire plutôt du Yi King que de Bergson. Notons également que sa pensée est influencée par le bouddhisme, même si Xiong lui-même l'a rigoureusement critiqué.

V. « Zhijue » : l'intuition chez Liang Shuming

En apparence, ces trois philosophes ne se contentent pas de l'entendement que l'on utilise dans les sciences, l'intuition leur permet de trouver une méthode qui dépasse l'entendement. Elle est une connaissance directe qui nous permet de nous placer dans la chose même. Il est intéressant de remarquer que Liang et Xiong emploient le terme « Zhijue » (直觉, « prendre conscience directe de », « apercevoir immédiatement ») pour nommer leur méthode intuitive, et qu'à l'époque, ce terme sert aussi à traduire l'intuition de Bergson. Mais aujourd'hui, nous traduisons l'intuition en général par le mot « Zhiguang » (直观, « contemplation directe », « vision directe »). En chinois, le deuxième mot renvoie plutôt à la vision des yeux, qui fait référence à la contemplation pure des Grecs, tandis que le premier mot renvoie davantage au toucher, aux sensations de la chair.

Dans son ouvrage *Les Cultures d'orient et d'occident et leurs philosophies*, Liang a distingué trois types de connaissance : 1) la sensation, c'est-à-dire la représentation que l'on reçoit par les cinq sens ; 2) l'entendement ou l'intelligence, c'est à dire la faculté de concevoir des connaissances par des concepts ; 3) l'intuition, qui se place entre la sensation et l'entendement et fait le lien entre les deux, qui saisit quelque chose qui est entre ce qui est perçu et ce qui est saisi par l'entendement, sans pouvoir le formuler par des concepts. Il faut l'intermédiaire de l'intuition pour passer des données de la sensation aux notions abstraites formées par l'entendement. La théorie de la connaissance de Liang est en effet assez proche de celle des « Weishi » (« rien que la conscience ») du bouddhisme, dont il est spécialiste. Comme la faculté de jugement chez Kant qui fait le jugement esthétique, l'intuition chez Liang, esthétique aussi, fait la liaison entre la sensation et l'entendement. On verra que Liang se distancie de Kant par sa conception de l'intuition.

Chez Kant, le jugement esthétique est subjectif, mais universel. Pour Liang, ce qui est intuitionné est toujours quelque chose dont on ne peut ni avoir une conscience claire ni formuler distinctement. Il s'agit donc d'un jugement subjectif non universel. Par exemple, quand je contemple pour la première fois une œuvre calligraphique que je ne connais pas encore, je peux saisir une fois pour toutes tout ce qui est essentiel ou l'esprit de cette calligraphie, mais je ne sais pas comment en parler aux autres : « Tout ce qui est connu par l'intuition est une signification, un esprit, une disposition, ou une tendance » (Liang Shuming 1999, 80). Il faut donc une réflexion ou une pensée *a posteriori* pour exprimer en mots cette signification. Liang ajoute que « cette signification n'est ni passive comme la sensation, ni fixe comme le concept, mais quelque chose de vif, de vivant » (Liang Shuming 1999, 80). Cette signification n'est ni subjective ni objective, mais elle est à la fois objective et subjective. Ce qui est connu par l'intuition, vient en partie du sujet, en partie de l'objet. Il y a quelque chose de l'objet qui sert de fondement de la signification, mais ce qui est signification excède ce qui est impressionné par la sensation. Il y a donc quelque chose qui est un supplément aux sensations. Mais ce qui est supplément, ce n'est pas moi qui le conçois, en revanche, je suis frappé par cette signification. Je reçois donc la signification comme je reçois la sensation :

Par exemple, je trouve du merveilleux en écoutant une voix, ou une chanson, je trouve du beau en voyant un tableau, je trouve du bon en mangeant du sucre ; en effet, il n'y a rien de merveilleux dans la voix même, dans la chanson même, rien de beau dans le tableau même, rien de bon dans le sucre même ; tout ce merveilleux, ce beau, ce bon, toutes ces significations sont supplémentées par l'intuition. Ainsi, l'intuition est négative ; car la sensation n'ajoute rien, ne diminue rien ; l'entendement ne fait que des simplifications et des synthèses sur les matières fournies par les sensations ; ce que l'on obtient par la sensation et l'entendement est vrai, même s'ils ont fait des fautes, ce n'est pas leur nature ; mais la nature de l'intuition est négative et illusoire puisqu'elle fait le supplément à ce qui est réel (Liang Shuming 1999, 80-81).

Cette citation mérite d'être expliquée. Aux yeux de Liang, le sucre est sucré, mais cela ne veut pas dire qu'il est bon. Le bon est donc un supplément ou un jugement ajouté par le sujet. La connaissance intuitive est donc négative en tant qu'elle ne prédit pas la chose elle-même, mais plutôt la relation entre la chose et le sujet. Cela correspond à la méthode négative de Feng Youlan.

Avec cette conception de l'intuition, Liang a pris une certaine distance avec Bergson. Liang lui-même a critiqué la méthode de l'intuition chez

Bergson en tant que méthode douteuse, puisque subjective et affective, non désintéressé, inaccessible au vrai (Liang Shuming 1999, 86). La notion bergsonienne de l'intuition est fidèle à une tradition occidentale qui a pour ambition de rendre compte du réel tel qu'il est. Comme Deleuze le montre bien, l'intuition de Bergson n'est pas un sentiment ni une inspiration, ni une sympathie, mais une méthode élaborée, elle suppose déjà la durée et doit s'entendre par trois règles (Deleuze 1966).

De nombreux commentateurs ont montré l'importance et la profondeur de la notion de l'intuition chez Bergson (Deleuze 1966 ; Vieillard-Baron 1991 et 1999 ; François 2008 ; Riquier 2009) Nous nous bornerons à en indiquer quelques points importants. Selon Bergson, il y a deux manières de connaître, la science et la philosophie, puisque l'expérience nous présente la réalité sous deux aspects :

[D]'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure (Bergson 2009, 137).

Dans la science, la conscience s'extériorise par elle-même pour découvrir le monde extérieur, jusqu'à traiter l'homme lui-même comme quelque chose d'extérieur, comme une machine. Dans la philosophie, la conscience rentre en elle-même, ainsi nous pouvons nous replacer dans le mouvement cosmologique, dans l'élan vital :

La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes (Bergson 2009, 137).

C'est dans l'intuition que nous retrouvons cette durée. Nous pouvons essayer d'analyser provisoirement l'intuition en phases ou mouvements : il s'agit d'abord d'une phase négative (voir Zanfi 2020, 21) qui est une critique de toute connaissance symbolique qui n'est qu'une diminution ou une dégradation de la connaissance en durée ; et puis, il s'agit d'une « conversion du regard » avec laquelle on remonte le mouvement rétrograde du réel pour retrouver le réel tel qu'il est, qui demande aussi un « effort très difficile et très pénible » (Bergson 1972, 1197) ; enfin, il s'agit d'une phase positive qui est une sympathie par laquelle nous faisons converger des « lignes de fait » (Vieillard-Baron 1991, 107) afin de nous replacer dans le mouvement du réel. C'est la même durée que nous trouvons dans la durée des choses extérieures et dans la durée de notre conscience, c'est le même

élan qui anime le monde et le moi. L'intuition, ou la pensée en durée chez Bergson nous permet d'accéder au vrai et au réel.

Ainsi surgit la première divergence entre Bergson et Liang. Comme nous l'avons remarqué au-dessus, « zhijue » ou l'intuition chez Liang n'est pas une méthode qui nous permet d'accéder à ce qui est, à ce qui est réel. Elle est une méthode qui ajoute quelque chose au réel, une signification qui donne plus que les données immédiates que l'on reçoit par la sensibilité. Si l'intuition de Bergson est métaphysique, l'intuition de Liang est esthétique. Le premier nous ramène au tout du réel, tandis que le dernier nous présente quelque chose qui est plus que le réel.

La méthode du « zhijue » ou intuition permet à Liang de repenser la culture chinoise et la tradition du confucianisme. Il donne une interprétation simplifiée de la métaphysique chinoise. Selon Liang, la métaphysique chinoise se distingue de celle des Occidentaux et des Hindous en deux points. 1) Du point de vue des problèmes : la métaphysique chinoise ne se préoccupe pas de problèmes tels que l'essence du cosmos, les positions telles que l'idéalisme, du réalisme et du monisme, du dualisme et du pluralisme. La métaphysique chinoise ne parle pas de ce qui est fixe et immobile, mais toujours de ce qui est en changement. 2) Du point de vue de la méthode : la méthode préférée est l'intuition, puisqu'il n'y a que l'intuition qui peut saisir le changement. Par exemple, les idées de Yin et Yang sont intuitives, connaître ces idées ne consiste pas à déduire la complexité des phénomènes à deux principes, mais plutôt à saisir les deux tendances opposées qui existent universellement dans le cosmos et dans la vie humaine. Ces deux idées ne sont pas données par la sensation, ni déduites par l'entendement. Elles sont saisies plutôt par une sympathie avec le réel qui est sans cesse en mouvement et en changement, lequel est considéré aussi comme « vie cosmologique » (Liang Shuming 1999, 126). La philosophie de la vie de Bergson est la philosophie européenne la plus proche de la pensée chinoise. Elle permet aussi aux philosophes chinois de frayer une nouvelle voie pour interpréter la pensée chinoise d'une manière moderne (Liang Shuming 1999, 124).

Ce terme « vie » est l'idée la plus importante car elle permet de comprendre ce qu'ont dit les confucianistes. Le confucianisme consiste à suivre le sens de la nature avec fluidité et sans obstacle. Le cosmos avance toujours, pousse sans cesse, il faut le laisser faire puisque toutes les choses poussent, et ainsi on sympathise avec le cosmos qui est plein de vie (Liang Shuming 1999, 126-127).

Seule l'intuition nous permet d'accéder à ce mouvement de « vie ». Cette intuition consiste à laisser faire la « vie » et à suivre le sens du cosmos. Il s'agit d'un « esprit de finesse ». Confucius appelle « ren » (仁) cette intuition fine. Elle consiste en un désintéressement, un laisser faire, une sympathie avec le mouvement cosmologique. L'Intuition de « ren » s'oppose à l'entendement qui fait le calcul des intérêts et qui empêche l'écoulement du mouvement cosmologique et limite la conscience en un état inerte en éloignant la « vie ».

Ainsi nous retrouvons quelques convergences entre Bergson et Liang, malgré la distance que nous avons mentionnée plus haut. Pour les deux auteurs, l'intuition est une méthode qui s'oppose à l'entendement et qui le dépasse comme une connaissance supérieure. Ensuite, l'intuition permet à l'homme de se replacer dans le mouvement cosmologique qui constitue le réel. Pour les deux auteurs, le réel est quelque chose qui change sans cesse, une vie qui pousse toujours. Seule l'intuition nous permet de saisir cette vie et de nous replacer dans le mouvement créateur de la vie.

Il est important de remarquer qu'il y a une difficulté dans la théorie de l'intuition chez Liang. Si « zhijue », ou intuition, nous présente quelque chose de plus que le réel, s'il y a toujours quelque chose de signifiant qui s'ajoute à la chose, même si cette signification est impossible à exprimer par le langage, elle introduit toujours une différence entre ce qui est réel et ce qui est intuitionné. Ainsi on ne peut pas accéder au réel par intuition. Mais dans la théorie de Liang, c'est par l'intuition que l'on retrouve la « vie » cosmologique qui constitue le réel. Liang ne nous a pas clairement expliqué comment dépasser cette différence pour accéder au mouvement cosmologique de la vie.

6. L'intuition chez Xiong Shili

Avant d'aborder la méthode d'intuition chez Xiong Shili, nous devons présenter sa philosophie qui est plus systématique et plus spéculative que celle de Liang. Xiong s'efforce d'établir une philosophie cosmologique dans laquelle l'opposition entre les phénomènes et les noumènes n'existe plus. Xiong résume toute sa philosophie en une thèse : « la Substance et les Fonctions ne sont pas deux choses » (voir Xiong Shili 2015, 158). Par ces deux mots, « Ti 体 » (Substance) et « Yong 用 » (les Fonctions), les Chinois peuvent exprimer beaucoup des dualités de la philosophie occidentale, tels que les phénomènes et la chose en soi, le tout et la partie, la matière et la

forme, l'essence et l'accident, la cause et l'effet, l'abstrait et le concret, ce qui apparaît et l'apparence, etc.

Selon Jing Haifeng (2010, 125), l'auteur des commentaires sur Xiong, le mot *Ti* 体 (que nous avons traduit par Substance), a plusieurs significations. Il signifie, à l'origine, ce qui a une figure, une forme, une étendue qui peut être perçue par les sens. Dans cette acception, il peut renvoyer aux mots français « chose » ou « corps ». Donc le chinois moderne traduit le mot « corps » par « *Shen Ti* 身体 » (corps humain) ou « *Wu Ti* 物体 » (corps en général). Ainsi le mot « *Ti* » peut aussi signifier, dans un sens développé, les choses en général. À partir de sa signification concrète, le mot « *Ti* » a reçu avec le temps des développements et des enrichissements de ses significations. Comme le corps humain ou le corps en général, dans lequel il y a le corps et les parties, le corps et les organes, « *Ti* » peut aussi signifier le tout. On peut donc entendre « *Ti* » dans la relation entre le tout et les parties, entre l'Un et le Multiple. Ainsi « *Ti* » peut signifier le Tout où toutes les choses sont comprises.

Comme le corps humain, « *Ti* » est non seulement un corps en chair et en os, mais aussi un corps où est logé la conscience, l'âme, l'esprit. Le corps humain n'est pas un corps inerte, mais un corps rattaché au monde par la sensibilité et l'action. « *Ti* » peut s'entendre par cette relation entre l'homme et le monde, par la connaissance et l'expérience que l'homme a du monde. Ainsi le mot « *Ti* » peut signifier aussi « *Tiyan* 体验 » (expérience personnelle), « *Tihui* 体会 » (connaissance profonde), ces deux mots peuvent se traduire par « expérience ». Ainsi le mot « *Ti* », peut signifier à la fois le corps et l'âme, l'objet et le sujet, le connaissant et le connaissable. L'expérience, dans le sens du « *Ti* », ne désigne pas seulement la connaissance par la sensibilité et l'entendement, mais aussi les activités humaines par lesquelles l'homme a affaire au monde et à autrui, y compris les activités familiales, politiques, artistiques, esthétiques, etc. Il s'agit d'une *praxis* au sens large.

Contrairement au mot « *Ti* », le sens du mot « *Yong* 用 » est simple. Dans le sens originel, « *Yong* » veut dire « user », « usage », « utiliser », c'est à la fois un verbe et un nom. Chaque chose a son usage. Comme un usage de la chose est souvent lié à sa propriété, le mot « *Yong* » peut donc signifier « propriété », « accident », « qualité », etc. Le mot « *Yong* », dans la philosophie chinoise, utilisé souvent avec « *Ti* », peut s'entendre comme un prédicat du « *Ti* ».

Dans la philosophie de Xiong Shili, la relation entre « Ti » (Substance) et « Yong » (Fonctions) est la relation la plus importante pour comprendre sa cosmologie. Il n'y a pas de « Ti » sans « Yong », il n'y a non plus de « Yong » sans « Ti ». Il s'agit chez Xiong d'un monisme qui peut renvoyer à Spinoza. La dualité de Ti et Yong permet à Xiong de constituer une philosophie du changement selon laquelle les phénomènes matériels, vitaux et mentaux, sont considérés comme les Yong (Fonctions) d'un unique Ti (la seule substance, ou la réalité fondamentale). La dualité de Ti et Yong est une dualité que le bouddhisme a souvent utilisée. Mais Xiong a donné une compréhension confucianiste à cette dualité. Comme Xiong écrit :

En ce qui concerne l'expérience vérifiée de la Réalité fondamentale, il n'y a aucune différence entre les bouddhistes et les confucéens. La Réalité fondamentale, qui est absolue, dépasse toutes les caractéristiques de différenciation. [...] Cependant, en ce qui concerne la vision bouddhiste de la vie, notre point de vue dans le *Nouveau Traité* est complètement différent : les afflications mentales proviennent d'afflications mentales, et le monde mondain est le monde mondain. [...] Ainsi, les confucéens préconisent la vigueur et la créativité et n'ont aucune crainte de la mortalité, ni ne se réjouissent de l'extinction, et à cause de cela, ils appartiennent enfin à la pensée chinoise. En effet, c'est une caractéristique de la pensée chinoise. La pensée bouddhiste sur la vie humaine, du bouddhisme primitif au Mahayana plus tardif, préconise constamment de transcender l'océan de la mortalité (Xiong Shili 2015, xix).

Comme le montre ce paragraphe, en ayant une même conception de la Réalité fondamentale, le confucianisme se différencie du bouddhisme par la conception des Fonctions et la vision de la vie humaine. Au lieu de traiter la vie mondaine et profane comme insignifiante et illusoire dans la tendance bouddhiste à se détacher du monde, le confucianisme la considère comme signifiante et réelle dans une tendance à s'engager dans les affaires du monde. C'est pourquoi Xiong reproche aux bouddhistes d'ignorer le Fonctions en ayant le même savoir sur la Substance que les confucianistes. Avec cette conception du cosmos, Xiong nous donne une nouvelle conception de l'intuition. Comme Feng Youlan a distingué deux méthodes métaphysiques, il distingue aussi deux manières de philosopher. La première est la méthode analytique qui est employée par les scientifiques et certains métaphysiciens. Elle consiste à distinguer, mesurer, analyser, et choisir les objets, Xiong la nomme *discernement* (Hui 慧), correspondant au terme sanskrit *prajna*, qui est une intelligence qui consiste dans des opérations de mesurer. La seconde, c'est la méthode de l'intuition, qui consiste à accéder directement à une connaissance de la Substance ou Réalité fondamentale

du monde, Xiong la nomme *sagesse* (Zhi 智), qui correspond au terme sanskrit *jnana*. Cette seconde méthode nous renvoie à la connaissance du troisième genre que Spinoza décrit dans l'*Ethique*. Xiong compare lui-même la sagesse à l'intuition de Bergson. La sagesse est d'abord une connaissance directe de la vie intérieure de la conscience de soi, puisqu'elle est une conscience tout à fait transparente à elle-même, qu'elle peut être connue directement par elle-même sans avoir besoin des savoirs du monde extérieur, et qu'en elle il y a déjà des directions qui sont l'origine des autres savoirs. Selon Xiong, le discernement est une fonction de la Sagesse. Il se peut que l'homme s'adonne à ses habitudes, à ses connaissances du dehors et à ses plaisirs sensibles, en perdant et en oubliant la conscience de soi qu'il a eu par la Sagesse. C'est pour cela, aux yeux de Xiong, que philosopher est une conversion du regard et une transformation de la conscience, pour retrouver la Sagesse.

Comment entendre cette conception de l'intuition ? Par l'intuition, on retourne à la conscience vraie, on retourne aussi à l'origine du cosmos. La Sagesse chez Xiong suppose donc déjà une ontologie moniste qui réduit la complexité des phénomènes aux modifications de l'unique Substance. Pour Xiong, c'est le même principe qui se trouve dans l'origine de toutes choses du monde et dans l'origine de ma conscience et de mon être propre. L'être de ma conscience participe à l'essence de la Réalité fondamentale. Par la Sagesse, l'on peut percevoir d'abord l'essence de ma conscience, et ensuite l'essence des choses et des personnes qui sont autour de moi, et puis tous les autres, jusqu'à l'essence de la Substance. Pour mieux comprendre, nous pouvons emprunter une expression de Schopenhauer, « Le monde est ma représentation » (Schopenhauer 1966, 25). Schopenhauer a conçu deux points de vue du monde : « à un premier point de vue, en effet, ce monde n'existe absolument que comme *représentation* ; à un autre point de vue, il n'existe que comme *volonté* » (Schopenhauer 1966, 27). Pour Xiong Shili, c'est la Substance qui rend possible les représentations et les choses. Toutes les choses et leurs représentations ne sont que des fonctions, qui peuvent être considérées comme des modifications de la substance. Il en va de même pour moi-même. Ce qu'est la substance que j'ai éprouvée dans ma conscience par l'intuition, et ce qu'est la substance qui rend possible toutes les choses, sont la même chose.

Chez Xiong, l'intuition est une méthode qui nous permet d'accéder à la conscience claire et vraie. C'est dans cette conscience que nous pouvons redécouvrir la substance de nous-même et la substance du cosmos. Mais

comment cette intuition fonctionne-t-elle ? De quelle manière peut-on intuitionner ? On peut résumer son fonctionnement en trois étapes : 1) critiquer et se débarrasser des habitudes sensibles pour retourner à la conscience de moi-même ; 2) laisser apparaître ce qui est clair et bon, la source de toutes les idées correctes dans ma conscience et maintenir cette clarté ; 3) élargir cette source pour l'appliquer dans toutes mes actions. Comme les autres penseurs confucianistes, Xiong admet le présupposé qu'il existe des principes *a priori* dans la conscience, il s'agit là d'un innéisme. Ces principes *a priori* sont souvent recouverts par les habitudes apprises dans la vie sociale. La méthode de l'intuition nous permet de redécouvrir ces principes.

Quels sont ces principes ? On peut remonter à l'Antiquité pour les retrouver parce qu'il s'agit d'idées partagées par beaucoup de penseurs. Par exemple, Meng Tzeu propose que tous les hommes aient un cœur compatissant :

Voici un exemple qui prouve ce que j'avance, à savoir que tous les hommes ont un cœur compatissant. Supposons qu'un groupe d'hommes aperçoive soudain un enfant qui va tomber dans un puits. Ils éprouveront tous un sentiment de crainte et de compassion. S'ils manifestent cette crainte et cette compassion, ce n'est pas pour se concilier l'amitié des parents de l'enfant, ni pour s'attirer des éloges de la part de leurs compatriotes et de leurs amis, ni pour ne pas se faire une réputation d'hommes sans cœur (Meng Tseu 2004, 57).

Selon Meng Tzeu, cet exemple nous montre que tout le monde possède *a priori* la compassion dans le cœur qui sert du principe de bienfaisance (Ren 仁). Il s'agit d'un sentiment moral que tous les hommes partagent. Meng Tzeu prétend qu'il existe quatre principes et être humain consiste ainsi à les développer pleinement :

La compassion est le principe de la bienfaisance ; la honte et l'horreur du mal sont le principe de la justice ; la volonté de refuser pour soi et de céder à autrui est le principe de l'urbanité ; l'inclination à approuver le bien et à réprouver le mal, est le principe de la sagesse. Tout homme a naturellement ces quatre principes, comme il a quatre membres (Meng Tseu 2004, 58).

Comme Meng Tzeu, Xiong pense que tous les hommes ont une conscience claire de ces principes. Cette conscience contient des principes *a priori* qui lui permettent de découvrir le monde et l'archè du monde. Elle est transparente à elle-même. Le renouvellement et le développement que Xiong a fait par rapport aux penseurs précédents consistent à donner une nouvelle cosmologie qui établit ontologiquement l'équation entre

la Substance et les fonctions et qui établit phénoménologiquement la différence entre la Substance et les fonctions.

Après avoir résumé la notion de l'intuition chez de Xiong, nous y trouvons aussi quelques divergences avec celle de Bergson. 1) La notion de Xiong suppose une cosmologie moniste dans une dualité entre la substance et les fonctions. Celle de Bergson suppose le concept de la durée qui permet une multiplicité de durée dans un monisme. « L'Être, ou le Temps, est une *multiplicité* ; mais précisément il n'est pas 'multiple', il est Un, conformément à *son* type de multiplicité », tel que Deleuze l'a montré (Deleuze 1966, p. 87). Il est donc difficile pour Xiong de rendre compte de la possibilité de la connaissance scientifique en tant que résultat du discernement et la différence des phénomènes qui ne sont que diverses fonctions. 2) La notion de Xiong suppose aussi l'équation entre l'essence de la conscience et celle de la Substance, mais Xiong ignore ou méconnaît la différence entre les deux ; en revanche, Bergson n'a jamais aboli la différence entre la conscience et les choses extérieures, même s'il a élargi la durée de l'immanence de la conscience aux choses extérieures matérielles de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à *Matière et mémoire*. 3) La Sagesse ou l'intuition chez Xiong est une méthode qui est au-delà de la sensibilité des concepts et du langage, il s'agit d'une intuition mystérieuse qui exige aux philosophes une pratique spirituelle assez proche des pratiques des religieux en Inde, tandis que Bergson propose l'intuition comme une synthèse ou une expérience intégrale qui fait intégrer les expériences sensibles et les données des sciences positives pour former une connaissance métaphysique qui transcende les connaissances scientifiques.

7. Conclusion

Nous avons parcouru les conceptions de l'intuition chez deux néo-confucianistes, Liang Shuming et Xiong Shili. Comme nous l'avons vu, bien qu'influencés par le philosophe de la durée, ils ont pris de la distance avec sa pensée. La conception de l'intuition chez Liang et Xiong peut être traitée comme la résonnance d'un paradigme chinois : « Un esprit, deux aspects » (Xiong Shili 2015, xxv-xxvi), selon lequel un esprit possède deux sortes de connaissance, l'une peut accéder à la Réalité, l'autre connaît seulement les phénomènes. Il nous semble qu'il se rapproche des Grecs qui croient qu'il y a dans l'âme d'une part une faculté qui nous permet de connaître les Idées (*Eidos*) éternelles et immobiles et d'autre part une autre qui ne connaît que les phénomènes temporels, qui sont en changement. La

distinction des deux méthodes est un thème que l'on trouve souvent aussi chez Bergson. Par exemple, au début de l'« Introduction à la métaphysique », Bergson lui-même a aussi établi l'opposition entre l'analyse et l'intuition.

Dans les traditions de nombreuses civilisations, il existe la distinction entre les deux mondes (le Ciel ou le monde là-haut qui est idéal et sacré, la Terre ou le monde terrestre qui est matériel et profane), et entre deux méthodes de connaissance (l'intelligence qui consiste à connaître les phénomènes et qui comprend la sensibilité et l'entendement, et une méthode qui est au-delà de l'intelligence pour connaître ce qui est du monde là-haut). Pour la plupart des traditions, c'est par les religions que l'on peut connaître le Ciel. Ce qui caractérise la pensée chinoise est la connaissance du Ciel par la raison humaine en établissant une relation entre le Ciel et la Terre par l'intermédiaire de l'Homme, comme le révèlent le Confucianisme et le Taoïsme. En effet, la méthode négative, que Feng Youlan a caractérisée, et la méthode de l'intuition de Liang et Xiong, doivent être comprises avec ce paradigme. La méthode de l'intuition est négative en tant qu'elle consiste à nier la sensibilité et les mots, mais l'intuition elle-même est positive en tant qu'elle nous donne la possibilité d'accéder à la Réalité et de nous donner une connaissance du Ciel ou de la connaissance de la relation entre Terre-Homme-Ciel. Presque tous les philosophes chinois confirment que l'intuition est une méthode qui n'a plus besoin de concepts. Bergson n'est pas d'accord sur ce point, puisqu'il est impossible d'élaborer une philosophie sans concepts. Comme Vieillard-Baron le montre bien : « Pour mettre en œuvre l'intuition, la philosophie doit user des concepts qui sont des expressions symboliques, tout en évitant de se prendre au piège qui consisterait à croire ces concepts auto-suffisants » (Vieillard-Baron 1991, 106).

Malgré des divergences sur la conception de la méthode intuitive, il nous semble qu'il y a encore des convergences qui nous indiqueront peut-être la possibilité d'effectuer des dialogues philosophiques entre bergsonisme et néo-confucianisme. Premièrement, pour ces trois philosophes, il faut faire face à un ennemi, le scientisme, et à des métaphysiques qui s'appuient sur des présupposés scientistes. Le progrès des sciences et le triomphe du scientisme ne suscitent pas du tout le progrès de la science morale. Ainsi il faut « sauver l'esprit », c'est aussi le problème commun de l'époque dans la philosophie occidentale que partagent Husserl, Russell, James, etc. (voir Worms 2009). Pour Bergson, ce scientisme consiste à tout représenter dans l'espace, à tout réduire à des processus physico-chimiques. Bergson lui a reproché d'ignorer la durée et de méconnaître la vie. Mais pour Liang et Xiong, le problème est

plus grave, le scientisme remet en question toute la culture chinoise et toutes les idées confucianistes. Pour les deux néo-confucianistes, il faut renouveler la tradition et s'approprier quelques idées occidentales afin de refonder la philosophie chinoise et défendre la culture chinoise.

Deuxièmement, pour les trois philosophes, l'intuition est une méthode qui leur permet d'accéder à une connaissance plus profonde que la connaissance scientifique, d'accéder à un être plus réel que les phénomènes. Pour Liang, l'intuition nous permet d'accéder à la vie du cosmos ; pour Xiong, elle nous permet de saisir la substance ; pour Bergson, elle nous mène à la durée.

Troisièmement, pour ces trois penseurs, l'intuition peut être considérée comme une conversion du regard ou une transformation de l'attitude. Il s'agit d'un passage d'une attitude naturelle vers une autre attitude. Pour Liang, c'est vers une attitude esthétique ; pour Xiong, c'est vers une attitude éthique : il s'agit chez lui d'une sympathie originaire qui nous permet de saisir la substance qui se trouve dans ma conscience et dans le cosmos ; mais pour Bergson, c'est vers une attitude réflexive ou synthétique qui consiste dans une élévation à partir des connaissances scientifiques. Cette méthode peut se définir comme « l'expérience intégrale » (Bergson 2009, 227), il s'agit d'abord de critiquer l'espace, et puis de s'élever vers une connaissance métaphysique après s'être approprié les connaissances scientifiques de l'objet. En revanche, l'intuition chez Liang et chez Xiong est toujours traitée comme une expérience qui est de l'autre côté de la science. Il leur reste donc la difficulté de rendre compte de la possibilité de la science, puisqu'ils ont attribué à l'intuition une place qui est une connaissance qui est beaucoup plus élevée que la science et qui n'a plus besoin de l'aide de la science.

Bibliographie

- Bergson, Henri. 1972. *Mélanges : L'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents*. Édité par André Robinet. Paris : Presses universitaires de France.
- Bergson, Henri. 2009. *La Pensée et le mouvant*. Paris : Presses universitaires de France.
- Chan, Wing-Tsit. 1963. *A Source in Chinese Philosophy*. Princeton : Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles. 1966. *Le Bergsonisme*. Paris : Presses universitaires de France.

- Feng, Youlan. 1966. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York : Free Press.
- François, Arnaud. 2008. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, volonté et réalité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Gao, Rui-Quan. 2001. « On Xiong Shili's Intuitionist theory. » *Journal of East China Normal University (Philosophy and social science)*, 9 : 106-114.
- Jing, Haifeng. 2010. *Études sur la philosophie de Xiong Shili*. Pékin : Peking University Press.
- Liang, Shuming. 2005. *Œuvres complètes de Liang Shuming. Tome IV*. Jinan : Shangdong People Press.
- Liang, Shuming. 1999. *Les Cultures d'orient et d'occident et leurs philosophies*. Pékin : The Commercial Press.
- Meng Tzeu. 2004. « Œuvres de Meng Tzeu (version numérique). » Traduit par Séraphin Couvreur. Page consultée le 13 mars 2021. http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/B_livres_canoniques_Petits_Kings/B_12_les_4_livres_IV/meng_tzeu.html.
- Riquier, Camille. 2009. *Archéologie de Bergson*. Paris : Presses universitaires de France.
- Schopenhauer, Arthur. 1966. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Traduit par A. Burdeau. Paris : Presses universitaires de France.
- Tu, Wei-Ming. 1979. *Humanity and Self Cultivation: Essays on Confucian Thought*. Berkeley : Asian Humanities Press.
- Viellard-Baron, Jean-Louis. 1991. *Bergson*. Paris : Presses universitaires de France.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 1999. *Bergson et le bergsonisme*. Paris : Arman Colin.
- Xiong, Shili. 2015. *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*. Traduit et annoté par John Makeham. New Haven et Londres : Yale University Press.
- Worms, Frédéric. 2009. *La philosophie en France au XX siècle. Moments*. Paris : Gallimard.
- Zanfi, Caterina. 2020. « Présentation. » In Bergson. 2020. *La pensée et la mouvant, Introduction (Première et deuxième parties)*, 7-46. Paris : Desclée de Brouwer.

Gang Deng est enseignant-chercheur à Shanghai Jiao Tong University. Il est l'auteur d'un livre et d'articles sur Bergson et traducteur de la version chinoise de *La Pensée et le mouvant*.

Résumé : La philosophie de Bergson a joué un rôle important pour les intellectuels chinois de la première moitié du 20^{ème} siècle. Les philosophes néo-confucianistes, Liang Shuming (1893-1988) et Xiong Shili (1885-1968), ont intégré à leur pensée des idées bergsoniennes qui leur ont permis de critiquer la culture occidentale et de refonder leur philosophie confucianiste, y compris la méthode de l'intuition. Nous examinerons d'abord la philosophie de la culture chez Liang et la philosophie moniste chez Xiong. Nous analyserons les conceptions de l'intuition chez ces trois auteurs pour les comparer, et nous en montrerons les convergences et divergences.

Mot-clés : intuition, durée, Henri Bergson, Liang Shuming, Xiong Shili.

Abstract: Bergson's philosophy has played an important role for Chinese intellectuals in the first half of the twentieth century. Neo-Confucian philosophers, Liang Shuming (1893-1988) and Xiong Shili (1885-1968), have drawn explicit inspiration from Bergsonism which enabled them to criticize Western culture and reconstruct their Confucian philosophy via the method of intuition. We first examine philosophy of culture in Liang and monistic philosophy in Xiong. We attempt to compare them and reveal their convergences and divergences by investigating the conceptions of intuition developed by these three authors.

Keywords: intuition, duration, Henri Bergson, Liang Shuming, Xiong Shili.