

◆ table des matières

DOSSIER

LIEUX DE LA PENSÉE CHINOISE. DIVERSITÉ DES PROBLÈMES ET DES FORMES DE L'EXPRESSION PHILOSOPHIQUE EN CHINE

*Numéro thématique dirigé par
Raphaël Van Daele*

RAPHAËL VAN DAELE	Liminaire	357
ANDREA BRÉARD	Numbers and Narratives — or : When Russell meets Zhu Shijie to discuss Philosophy of Mathematics	365
MONIQUE DEMARLE-CASADEBAIG	Gongsun Long : le lieu philosophique du cheval blanc	385
ANNA GHIGLIONE	L'appel au visuel dans le <i>Mozi</i> 墨子. Fonction argumentative et prégnance philosophique de l'hypotypose	405
FLAMINIA PISCHEDDA	The Unity of Form and Content. The Philosophical Patterns of the Great Commentary to the Book of Changes	421
RAPHAËL VAN DAELE	Geste cosmologique et « phénoménologie » du réel. « Naturel », « spontanéité », « ainséité » (<i>ziran</i> 自然) dans la théorie de l'art chinois et chez Guo Xiang	443
FRANÇOISE LAUWAERT	Le fantasme de l'ordre parfait — et comment en sortir (peut-être)	461

CHRONIQUES

EN COLLABORATION	Recherches et publications récentes autour de Vatican II	477
------------------	---	-----

J. SCHMIEDL, R. WALZ, éd., *Die Kirchenbilder der Synoden* (M. Quisinsky), 477. — E. DIECKMANN, K. LEHMANN, éd., *Blick zurück nach vorn* (M. Quisinsky), 478. — C. BÖTTIGHEIMER, R. DAUSNER, éd., *Das Konzil eröffnen* (M. Quisinsky), 479. — C. BÖTTIGHEIMER, R. DAUSNER, éd., *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert* (M. Quisinsky), 480. — J. SCHMIEDL, W. REES, éd., *Die Erinnerung an die Synoden* (M. Quisinsky), 481. — A. SCHAVAN, H. ZOLLNER, éd., *Aggiornamento damals und heute* (M. Quisinsky), 482. — H.-J. FEULNER, A. BIERINGER, B. LEVEN, éd., *Erbe und Erneuerung* (M. Quisinsky), 482. — J. SCHMIEDL, éd., *Der Tiber fließt in den Rhein* (M. Quisinsky), 483. — W. DEMBSKI, D. HÖLTERSINKEN, N. NEU, éd., *Neue Wege der katholischen Kirche in Dortmund nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (M. Quisinsky), 483. — R. BRUNO-JOFRE, H. MACDONALD, E.M. SMYTH, *Vatican II and Beyond* (D. Laperle), 484. — R. HEYDER, G. MUSCHIOL, éd., *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil* (M. Quisinsky), 486. — D. BOSSCHAERT, J. LEEMANS, éd., *Res Opportunae Nostrae Aetatis* (D. Laperle), 487. — A. CARDITA, éd., *Romano Guardini* (P. Bergeron), 491. — I. CSONTA, *The Preconciliar Schema on the Lay Apostolate* (K. Schelkens), 493. — S. MAROTTA, *Gli anni della pazienza* (K. Schelkens), 495. — E. PETROLINO, *Il Concilio Vaticano II e il diaconato* (E. Avallone), 496. — P. HURTUBISE, *Chroniques conciliaires* (P. Roy-Lysencourt), 497. — H. KÜNG, *Sämtliche Werke : Konzil und Ökumene* (M. Quisinsky), 498. — S. KIRSCHNER, *Ein Volk aus göttlicher Erwählung* (M. Quisinsky), 499. — P. DORIA, *Storia del Concilio ecumenico Vaticano II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1959-1965)* (E. Avallone), 499. — A. LAMERI, *Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia* (E. Avallone), 501. — S. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil* (M. Quisinsky), 501. — J. SCHMIEDL, *Dieses Ende ist eher der Anfang* (M. Quisinsky), 502. — D. ANSORGE, éd., *Das Zweite Vatikanische Konzil* (M. Quisinsky), 503. — A. KREUTZER, G. WASSILOWSKY, éd., *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie* (M. Quisinsky), 503. — S. VOGES, *Konzil, Dialog und Demokratie* (M. Quisinsky), 504. — H. HASLINGER, *Gemeinde - Kirche am Ort* (M. Quisinsky), 505. — M. ECKHOLT, *An die Peripherie gehen* (M. Quisinsky), 506. — M. LEFEBVRE, *Écône, chaire de vérité* (P. Roy-Lysencourt), 506. — B.J. MICHAL, *Die Kirche als « Mysterium »* (M. Quisinsky), 507. — B. HAMPEL, *Geist des Konzils oder Geist von 1968 ?* (M. Quisinsky), 508. — T. MECKEL, *Konzil und Kodex* (M. Quisinsky), 508. — G. CAVALCOLI, *Karl Rahner* (E. Avallone), 509. — C. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio* (E. Avallone), 509. — P. CODA, *Il Concilio della Misericordia* (E. Avallone), 510. — G. PAHLKE, éd., *Aufbruch im Umbruch* (M. Quisinsky), 511. — G. BERGNER, *Volk Gottes* (M. Quisinsky), 511. — M.M. LINTNER, *Cinquant'anni di Humanae Vitae* (E. Avallone), 512. — P.S. GALUSZKA, *Karol Wojtyła e Humanae Vitae* (E. Avallone), 513. — G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica* (E. Avallone), 515. — E. NADALINI, *La riforma della Chiesa come « problema irrisolto »* (E. Avallone), 515. — P. ROY-LYSENCOURT, G. ROUTHIER, « Le concile Vatican II et sa réception : la question des résistances » (E. Avallone), 516.

Recensions	519
-------------------	------------

J. MÉREL, *L'essence de Dieu est-elle seulement d'exister ?* (P. Trépanier), 519. — G.S. OEGEMA, éd., *The Oxford Handbook of the Apocrypha* (J.I. von Kodar), 522.

Ouvrages reçus à la rédaction	525
Tables du volume 78 (2022)	527

LIMINAIRE

Raphaël Van Daele

Philosophie, Histoire et Civilisations
Université Libre de Bruxelles (Chargé de recherches F.R.S.-FNRS)
et École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Peut-on parler de « philosophie chinoise » ? Existe-t-il dans l'histoire intellectuelle de la Chine un phénomène identifiable à de la philosophie ? Si oui, quelles en sont les spécificités ? Quels sont les textes et les auteurs susceptibles d'entrer dans cette catégorie ? Si non, quelles raisons avancer pour cette exclusion ? Comme le rappelle Anne Cheng, ce fut Victor Cousin (1792-1867) qui, lors de sa leçon du 24 avril 1828 en Sorbonne, souleva la question de savoir s'il y avait eu ou non de la philosophie en Orient¹. Depuis lors, cette interrogation a souvent été reprise et reformulée. L'identité et la légitimité de ce qui est aujourd'hui désigné en chinois par le terme *zhexue* 哲學 (un néologisme calqué sur un mot créé au Japon et introduit en Chine à la fin du XIX^e siècle : *tetsugaku*, « étude de la sagesse ») ont alimenté de nombreuses discussions : de la relecture de l'histoire intellectuelle de leur pays par des intellectuels tels que Xie Wuliang 謝無量 (1884-1964), Hu Shi 胡適 (1891-1962) et Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990)², à l'élaboration de systèmes philosophiques s'efforçant d'intégrer les héritages des traditions chinoises et occidentales — telle est notamment l'ambition de Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), figure de proue du néo-confucianisme contemporain³ — jusqu'à la question du statut et de la reconnaissance des uni-

1. Anne CHENG, « “Y a-t-il une philosophie chinoise ?” : est-ce une bonne question ? », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 27 (2005), p. 5.

2. Tous trois s'efforcèrent de relire leur tradition à l'aune des catégories philosophiques venues d'Occident et de construire, pour la Chine, une histoire de la philosophie comparable à ce qui se trouvait en Occident. Le *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhexue shi da gang* 中國哲學史大綱) de Hu Shi et l'*Histoire de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史) de Feng Youlan furent particulièrement influents. L'*Histoire* de Feng, notamment, est régulièrement republiée. Cette œuvre fut rendue accessible au lectorat occidental par la traduction anglaise de Derk BODDE, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1953, et par une version abrégée rédigée en anglais par FENG lui-même, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, The Free Press, 2017 (1^{re} éd. 1947). L'abrégé fut aussi traduit en français : Guillaume DUNSTHEIMER, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Aix en Provence, Éditions le Mail, 1985 (1^{re} éd. 1952).

3. À ce jour, peu d'œuvres de Mou Zongsan sont accessibles au lectorat non sinisant. Cf. néanmoins MOU Zongsan, *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*, trad. angl. Esther C. Su, San Jose, Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, 2015 ; et ID., *Spécificités de la philosophie chinoise*, trad. fr. Ivan Kamenarovic, Jean-Claude Pastor, Paris, Cerf, 2003 (cf. aussi le compte rendu de cet ouvrage par Sébastien BILLIOUD, dans *Études chinoises*, 23 [2004], p. 468-475).

versitaires officiellement désignés comme des « philosophes » (*zhexuejia* 哲學家), la philosophie chinoise, de même que la philosophie en Chine, pose question⁴.

Formulées comme telles, les questions « existe-t-il une philosophie chinoise ? » et « qu'est-ce que la philosophie chinoise ? » semblent déboucher sur une aporie, au sens qu'Aristote donne à cet état dans les *Topiques*, à savoir l'incapacité de trancher face à des raisonnements opposés, l'un et l'autre étant également puissants⁵. Aussi Joël Thoraval a-t-il bien indiqué que, face à ces questions, deux propositions contradictoires s'affrontent sur fond d'un certain sentiment d'évidence : « [...] évidemment oui, il existe une philosophie chinoise ; évidemment non, il n'existe pas de philosophie chinoise⁶ ».

Force est de reconnaître en effet que, d'une part, c'est en Grèce que la « philosophie » fut désignée comme telle, que cette activité ainsi que les spécificités de son discours et de ceux qui s'y adonnent (les *philosophoi*) furent pris comme objets de réflexions et de débats. Dans ce contexte, des auteurs tels que Platon, et Aristote après lui, s'efforcèrent d'établir et de circonscrire la pratique intellectuelle et discursive qui devait porter le nom de philosophie. Cette pratique fut ainsi esquissée en vis-à-vis, en partenariat ou en opposition à d'autres usages du discours, tels que la dialectique, la rhétorique, la sophistique, ou l'éristique⁷. À ce titre, bien que cette activité prit diverses formes, que la définition même de la *philosophia* put (et peut encore) considérablement varier, et compte tenu du fait que cette pratique se répandit bien au-delà de la Grèce, ce phénomène n'atteignit la Chine qu'à l'extrême fin du XIX^e siècle. Ainsi, les figures que sont traditionnellement les « maîtres » (*zi* 子, ou *zhuzi* 諸子), parmi lesquels Kongzi 孔子 (Confucius ; dates traditionnelles 551-479 AEC), Laozi 老子 (figure légendaire supposément contemporaine de Confucius), ou encore Zhuangzi 莊子 (d.e. 370-300 AEC), ne peuvent être simplement superposées à ce que furent les *philosophoi*. L'emploi du terme *zhexue* pour qualifier les textes et les idées dont ces

4. Sans prétendre à l'exhaustivité sur ces questions complexes, nous renvoyons le lecteur à Anne CHENG, « Les tribulations de la "philosophie chinoise" en Chine », dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 159-184 ; Joël THORAVAL, « Quelques remarques sur le philosophique et le non-philosophique vus par un anthropologue », *Ebisu*, 37 (2007), p. 47-70 ; ID., « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie : Existe-t-il une philosophie chinoise ? », *Esprit*, 201, 5 (1994), p. 5-38 ; Carine DEFOORT, « Is "Chinese Philosophy" a Proper Name ? », *Philosophy East and West*, 56, 4 (2006), p. 625-660. Cf. encore les articles rassemblés dans le n° 27 de la revue *Extrême-Orient Extrême-Occident*, paru en 2005. Dirigé par Anne Cheng, ce numéro spécial compile certains des meilleurs travaux sur ces questions. Mentionnons encore l'article de Wu Xiao-ming, « Philosophy, *Philosophia*, and *Zhe-Xue* », *Philosophy East and West*, 48, 3 (1998), p. 406-452, qui soulève la question d'une évaluation critique des perspectives de Hegel, Husserl, Heidegger et Feng Youlan quant au devenir historique de la philosophie dans sa confrontation à son autre.

5. Cf. *Topiques*, VI, 6, 145b16-20.

6. J. THORAVAL, « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie », p. 5. Un constat similaire est posé par Carine DEFOORT, « Existe-t-il une philosophie chinoise ? Typologie des arguments d'un débat largement implicite », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 27 (2005), p. 82, qui indique de surcroît que « la fixation sur cette argumentation et sa poursuite à l'infini ont pour conséquence fâcheuse de détourner l'attention de quelque chose de toute autre : la sensibilité qui entoure cette problématique et l'impuissance des arguments respectifs à emporter la décision ».

7. L'introduction du livre de Sylvain DELCOMMINETTE, Geneviève LACHANCE, éd., *L'Éristique. Définition, caractérisation et historicité*, Bruxelles, Ousia, 2021, p. 7-21, souligne bien le fait que les frontières entre ces différentes pratiques du *logos* ont pu être poreuses et sujettes à débats aux V^e-IV^e siècles AEC.

maîtres sont dits être à l'origine revient à leur appliquer rétrospectivement une catégorie qui leur est étrangère⁸. Toutefois, d'autre part, force est aussi de constater que l'histoire intellectuelle chinoise ne manque pas de réflexions fondamentales originales et puissantes, dont bien des avatars n'ont rien à envier à la tradition philosophique occidentale. Ce faisant, nier la valeur de la tradition chinoise sur la scène de la philosophie pourrait bien signifier l'exclusion d'acteurs pourtant tout à fait qualifiés. Dans cette perspective, nombreux seraient les textes, les débats et les idées de la Chine ancienne et classique à pouvoir être, au moins dans un but heuristique, qualifiés de « philosophiques ».

À ce jour, le débat demeure ouvert. De surcroît, le caractère non résolu de la question semble aller de pair avec un certain enlèvement de la discussion. Il règne aujourd'hui une forme de *statu quo*. D'une part, les professeurs d'universités en Chine, à Taiwan, ou ailleurs dans le monde sinophone, dispensent au sein des départements de philosophie (*zhexue xi* 哲學系) des cours sur Confucius, Mengzi 孟子 (d.e. 380-289 AEC) ou Xunzi 荀子 (III^e siècle AEC), sur le *Daodejing* 道德經 de Laozi, sur le courant dit de l'étude du mystère (*xuanxue* 玄學), qui fleurit entre le III^e et le VI^e siècle EC, ou encore sur Zhu Xi 朱熹 (1130-1200 EC) et le courant de l'« étude des principes » (*lixue* 理學). Paraissent aussi des livres, au demeurant parfois d'une grande qualité scientifique, portant par exemple sur la philosophie de Zhuangzi ou du *Classique des changements* (*Yijing* 易經)⁹. D'autre part, le monde académique et scientifique anglo-saxon se montre enclin à parler de « Chinese philosophy », incluant dans cette catégorie aussi bien les productions des penseurs chinois depuis la fin du XIX^e siècle, que les textes les plus anciens¹⁰. Il n'est alors pas rare de voir certains chercheurs témoigner, avec plus ou moins de nuances et de subtilité, d'une certaine largesse dans l'emploi des termes, des concepts et des catégories philosophiques¹¹. D'autre part, encore, une certaine prudence et une réserve caractérisent plutôt

8. Cf. sur ce point la discussion toute en nuances dans C. DEFOORT, « Existe-t-il une philosophie chinoise ? ».

9. Cf. par exemple WANG Bo 王博, *Zhuangzi zhuxue* 莊子哲學 (La philosophie de Zhuangzi), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 2013 ; ou la somme de ZHU Bokun 朱伯崑, *Yi xue zhexue shi* 易學哲學史 (Histoire de la philosophie des études sur le *Classique des changements*), 4 vol., Pékin, Kunlun chubanshe, 2005 (1^{re} éd. 1986).

10. En cela, les Anglo-saxons suivent, consciemment ou non, le modèle prévalant en Chine continentale. Par l'effet de reconstruction porté par des figures telles que Hu Shi et Feng Youlan, c'est toute la tradition qui peut sans distinction être incluse dans la catégorie *zhexue*. Au Japon, au contraire, *tetsugaku* ne s'applique qu'à la tradition philosophique occidentale et à la philosophie japonaise développée à partir du XX^e siècle, par suite de l'influence occidentale. La tradition antérieure à l'époque Meiji 明治 (1868-1912), ainsi que celle de la Chine classique, sont quant à elles désignées par le mot *shisō* 思想, « pensée », un mot qui pourtant a bien un cousin chinois : *sixiang* (écrit avec les mêmes caractères). Cf. à ce sujet J. THORAVAL, « Quelques remarques sur le philosophique et le non-philosophique vus par un anthropologue », p. 52-54.

11. Songeons par exemple au très ambitieux podcast de Peter ADAMSON, « History of Philosophy Without any Gaps », qui n'hésite pas à inclure l'Inde, l'Afrique et bientôt la Chine dans un vaste tableau de ce que la page d'accueil décrit comme « la tradition » philosophique. Plus spécifiquement, l'introduction de Paul R. GOLDIN, *The Art of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2020, expose remarquablement la nature et les conditions de l'étude de ce qu'il définit comme des « classical Chinese philosophical texts » (*ibid.*, p. 1), sans pourtant questionner cette étiquette, ni faire référence au débat dont elle a pu faire l'objet. Cf. encore Bo MOU, « On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy : An Intro-

les milieux universitaires européens, particulièrement francophones. L'étiquette « pensée chinoise » est alors souvent préférée à celle de « philosophie ». Ainsi l'embarras que peut susciter l'emploi de ce dernier mot est-il, au moins temporairement, neutralisé, sans pour autant que soit nié le fait que, comme le défend Anne Cheng, fut élaboré en Chine, dès l'Antiquité, « un langage qui [...] constitue un superbe instrument, merveilleusement affûté, pénétrant tous les interstices de la réalité et épousant à merveille les subtilités de la pensée¹² ».

Face à cette relative inertie du débat (laquelle découle, à n'en pas douter, de la complexité de la question et de ses multiples ramifications), certains ont cherché à explorer d'autres voies. Geoffrey Lloyd, notamment, insiste sur le fait qu'il est possible de déplacer la problématique. Aussi, il soutient que la question de l'existence d'une philosophie chinoise doit être relayée au rang de *question subsidiaire*. Lloyd, dont les arguments sont en quelque sorte amplifiés par la présentation qu'en donne Anne Cheng, défend l'idée que, mise à l'avant-plan, cette question représente un obstacle épistémologique majeur pour quiconque entendrait interroger la valeur philosophique des textes et des réflexions des penseurs chinois : comme telle, cette question risque d'entraver la recherche avant même son commencement¹³. Faire passer la question de l'existence d'une philosophie chinoise à l'arrière-plan, telle est très concrètement la proposition de Lloyd : en établissant le fait que, *mutatis mutandis*, de nombreux domaines couverts par ce que les Grecs ont appelé *philosophia* (en ce compris l'éthique, la politique, le langage, la logique, l'épistémologie, l'ontologie et la cosmologie) sont bel et bien traités dans les sources chinoises anciennes et classiques, il devient possible de mettre l'accent sur les *formes spécifiques* que prirent en Chine des telles considérations¹⁴. La question ne serait donc plus de savoir s'il existe ou non quelque « équivalent chinois » à telle ou telle partie de la philosophie, ou même à la philosophie en général — à supposer qu'une idée suffisamment claire et unifiante de ce qui « compte comme de la philosophie » puisse être circonscrite¹⁵. En substance, ce que suggère Lloyd, c'est de considérer les textes, les débats, les idées qui y sont élaborées et défendues, mais aussi leur contexte de production et les enjeux

duction », dans *Routledge History of World Philosophies. Volume 3 : History of Chinese Philosophy*, New York, Routledge, 2009, p. 2-3, qui, afin de justifier le titre de ce volume, en appelle à une caractérisation très générale de la philosophie.

12. Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 33.

13. Cf. Geoffrey E.R. LLOYD, « "Philosophy" : What Did the Greeks Invent and Is It Relevant to China ? », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 27 (2005), p. 149-159 ; et Anne CHENG, « "Y a-t-il une philosophie chinoise ?" », p. 5-12.

14. G.E.R. LLOYD, « "Philosophy" », p. 157. Cf. aussi son *Adversaries and Authorities. Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, chap. 1, en particulier p. 5-9.

15. Lloyd plaide pour une perspective qui tiendrait compte du « pluralisme des traditions philosophiques ». En cela, il rappelle la variété des formes qu'a pu prendre la philosophie en Grèce et défend une approche historique des phénomènes intellectuels. Cf. notamment Geoffrey E.R. LLOYD, *The Delusions of Invulnerability. Wisdom and Morality in Ancient Greece, China and Today*, Londres, Bloomsbury, 2005. À notre sens, la diversité des formes de la philosophie ne contredit en rien la mise en avant du fait que ce fut en Grèce que cette activité reçut son nom et fut, au prix d'efforts réflexifs et orientés vers une mise en débat, circonscrite.

qui les motivent, et ce afin de déterminer non pas s'il s'agit de « philosophie », mais plutôt quels peuvent être leur valeur et leur intérêt d'un point de vue philosophique¹⁶. Pour le dire autrement, c'est en considérant les textes chinois *dans leur volume propre*, pour reprendre une formule foucaldienne¹⁷, qu'il s'agit de mener avec eux une réflexion philosophique.

Un tel *déplacement* de la question nous semble non seulement possible, mais de surcroît hautement souhaitable. Plutôt que de nous interroger quant à l'existence de la philosophie chinoise (y a-t-il une philosophie chinoise ?), question qui peut facilement être reprise sous le signe de la catégorie de l'être (qu'est-ce que la philosophie chinoise ?), ce numéro prend le parti d'un questionnement à l'aune de la catégorie du lieu : *où* se trouve la philosophie chinoise ? Quels sont les *lieux* où s'exprime la pensée dans la tradition intellectuelle chinoise ? Par « lieux », entendons ici les formes et les genres textuels, les figures rhétoriques ou littéraires, ainsi que les domaines de la pensée et les problèmes qu'il s'agit de réfléchir. Comme le souligne Lloyd, les penseurs et lettrés chinois produisirent en abondance des réflexions touchant à des domaines traditionnellement attachés à la philosophie. Toutefois, comme nous l'indiquons plus haut, ces réflexions ne furent pas rassemblées dans le champ d'une pratique discursive définie. Elles ne furent pas non plus exprimées au moyen de quelques genres littéraires jugés plus adéquats que d'autres. Le philosophe désireux d'étudier les textes chinois ne se trouve pas face à un corpus strictement délimité¹⁸. Aussi, « il n'y a pas en Chine un discours spécifique à la pensée », comme l'a suggéré Alain Arrault ; bien plutôt, « celle-ci est à cheval sur plusieurs discursivités¹⁹ ».

C'est à l'exploration de certaines de ces discursivités et de leurs manières de produire du sens que sont consacrés les articles rassemblés ici. La contribution d'Andrea Bréard montre notamment que l'élaboration d'abstractions mathématiques (dont la Chine aurait soi-disant été incapable²⁰) et les réflexions quant aux objets que manient les mathématiciens se logent dans les marges des ouvrages techniques et dans les diagrammes qui accompagnent les corpus mathématiques. De même, l'absence dans

16. C'est également nous semble-t-il en ce sens que peut être comprise la proposition de J. THORAVAL, « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie », p. 35. Cf. aussi les réflexions et propositions d'Anne Cheng dans sa leçon inaugurale au Collège de France : Anne CHENG, *La Chine pense-t-elle ?*, Paris, Collège de France, Fayard, 2008.

17. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 182.

18. Cf. Michael NYLAN, « Academic Silos, or "What I Wish Philosophers Knew about Early History in China" », dans Sor-hoon TAN, éd., *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, Londres, Bloomsbury, p. 107, n. 6 ; A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 32-33.

19. Alain ARRAULT, *Shao Yong (1012-1077) : poète et cosmologue*, Paris, Collège de France, 2002, p. 43. Cf. également Dirk MEYER, « Truth Claim with no Claim to Truth : Text and Performance of the "Qiu shui" Chapter of the Zhuangzi », dans ID., Joachim GENTZ, éd., *Literary Forms of Argument in Early China*, Leiden, Brill, 2015, p. 298, n. 3, qui s'appuie sur les arguments de Lloyd pour souligner « le caractère polymorphe de l'activité philosophique en Chine ancienne » (*the polymorphous nature of philosophizing in early China*).

20. Une idée soutenue notamment par Homer H. DUBS, « The Failure of Chinese to produce Philosophical Systems », *T'oung Pao*, 26, 1 (1929), p. 96-109. Pour une histoire et une déconstruction de l'idée selon laquelle la pensée abstraite serait étrangère à la tradition chinoise, cf. Anna GHIGLIONE, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris, You-Feng, 2000.

le corpus classique d'un *organon* bien défini ne doit pas faire passer la « fascination » de certains anciens penseurs chinois pour le langage et ses problèmes²¹ pour un goût exacerbé des sophismes et des paradoxes. C'est ce que montre Monique Demarle-Casadebaig, en suivant les articulations d'une pensée logique rigoureuse et originale dans ce qu'il reste des dialogues de Gongsun Long 公孫龍 (d.e. 320-250 AEC). Par ailleurs, si, comme l'avait suggéré Feng Youlan, au lecteur coutumier des classiques de la philosophie occidentale, les textes chinois apparaîtront désarticulés, voire inconsistants, ce jugement, précise encore Feng, ne peut être maintenu dès lors que l'on considère la concision et l'économie dont font preuve les maîtres chinois comme les vecteurs d'une force de suggestion et d'allusion où se loge précisément leur valeur philosophique²². Sans qu'il soit besoin d'adhérer à l'opinion de Feng — selon laquelle le caractère allusif des textes chinois serait la marque par excellence de leur « sinité », en même temps que ce caractère les rend virtuellement intraduisibles dans ce qu'ils ont de plus philosophique²³ —, il faudra chercher la force de persuasion et la cohérence du contenu des textes chinois ailleurs que dans la consistance des arguments, dans la rationalité des démonstrations, ou dans l'enchaînement rigoureux des propositions. En effet, la force et la cohérence de ces textes se logent aussi dans les figures de style et émergent de descriptions destinées à frapper l'imagination du lecteur, stimulant ainsi l'adhésion aux idées en recourant aux ressorts de la visualisation. Ce sont des mécanismes de ce type qu'Anna Ghiglione étudie dans le *Mozi* 墨子, un corpus aux multiples strates de composition qui rassemble les enseignements de Mo Di 墨翟 (V^e-IV^e siècles AEC) et de ses émules. Dans d'autres cas, c'est la structure même du texte qui est mise à contribution pour en élaborer la cohérence et véhiculer une partie de sa signification, celle-ci soutenant et renforçant celles-là. Les stratégies structurelles et « extra-logiques » par lesquelles les textes chinois produisent et déploient du sens sont depuis plusieurs décennies l'objet d'une attention soutenue de la part des sinologues²⁴. C'est dans le prolongement de ces travaux que se situe l'étude que Flaminia Pischedda fait du *Grand commentaire* (*Xici zhuan* 繫辭傳, ou simplement *Dazhuan* 大傳) au *Classique des changements*. Plus haut, nous disions aussi que le corpus des textes chinois porteur d'un potentiel philosophique n'est pas clairement délimité. Ainsi, les réflexions chinoises sur le cosmos, sur la nature et sur la

21. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 143.

22. Cf. FENG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p. 32-35 (p. 11-14 de l'original anglais). Cf. aussi l'article de Donald HOLZMAN, « The Conversational Tradition in Chinese Philosophy », *Philosophy East and West*, 6, 3 (1956), p. 223-230, qui lie le caractère concis et allusif de certains textes chinois à la forme conversationnelle qu'a pu prendre la pensée chinoise et à la volonté des rédacteurs de ces textes de saisir, en dehors de toute systématisation, la vie des propos des maîtres.

23. WU Xiao-ming, « Philosophy, *Philosophia*, and *Zhe-Xue* », p. 434-436.

24. Pour une perspective générale sur cette question, ainsi que des références en dehors de la sinologie, cf. l'introduction de Joachim GENTZ et Dirk MEYER à *Literary Forms of Argument in Early China*. Pour des études portant spécifiquement sur des textes « philosophiques », cf. Benoît VERMANDER, *Comment lire les classiques chinois ?*, Paris, Les Belles Lettres, 2022, en particulier les chap. V et VI ; D. MEYER, « Truth Claim with no Claim to Truth », en particulier les analyses développées p. 319-326 ; et ID., *Philosophy on Bamboo : Text and the Production of Meaning in Early China*, Leiden, Brill, 2012 ; Rudolf G. WAGNER, *The Craft of a Chinese Commentator : Wang Bi on the Laozi*, Albany, State University of New York Press, 2000, chap. 3 ; et ID., « Interlocking Parallel Style : Laozi and Wang Bi », *Études Asiatiques*, 34, 1 (1980), p. 18-58.

place que l'homme y occupe ne sont pas à chercher seulement dans les classiques (*jing* 經) ou dans le corpus traditionnellement attaché aux maîtres : elles peuvent tout aussi accompagner des considérations esthétiques ou techniques relatives à l'usage du pinceau. C'est ce qu'explore la contribution de Raphaël Van Daele, qui entend souligner la cohérence de la notion de *ziran* 自然 (terme sur lequel est construite l'expression moderne qui signifie « nature » : *daziran* 大自然) au travers de son emploi dans la littérature théorique sur l'art et chez Guo Xiang 郭象 († 312 EC), commentateur et éditeur du *Zhuangzi*. Enfin, adoptant une perspective d'anthropologue, Françoise Lauwaert aborde la question complexe des rites et de la ritualité. Son article souligne l'entrelacement de conceptions cosmologiques, politiques et morales dans les réflexions des anciens chinois quant au pouvoir et à la fonction des rites. Elle indique ainsi les tensions qui émergent de l'écart entre la théorisation du système rituel, supposé garantir un « ordre parfait », et sa mise en application.

D'autres champs de la réflexion et d'autres types de textes auraient pu servir de terrain à la présente exploration. Nous songeons notamment aux manuscrits mis au jour par les découvertes archéologiques qui, depuis bientôt un demi-siècle, contribuent à modifier profondément l'étude de la pensée chinoise ancienne²⁵. L'écriture poétique mériterait aussi sa place dans un panorama des formes de l'expression philosophique chinoise. La poésie, en effet, jouit en Chine, depuis l'Antiquité et encore aujourd'hui, d'une importante charge symbolique. Aussi est-elle un lieu privilégié de la pensée spéculative²⁶. Enfin, pensons encore, par exemple, aux lettres que s'échangeaient les lettrés et dans lesquelles ils ne manquèrent pas de controverser sur nombre de questions dont les enjeux paraissent clairement philosophiques²⁷.

En multipliant les fenêtres sur la pensée chinoise et en invitant des spécialistes de divers aspects de cette civilisation à déployer la profondeur et la richesse spéculative de certaines de ses productions intellectuelles, ce numéro entend contribuer à une reprise du dossier de la place de la Chine dans la philosophie, tout en abordant cette question sous un angle différent. Au pluralisme des méthodes recommandé à juste titre par certains chercheurs désireux de faire de la philosophie avec les textes chi-

25. Sur plusieurs de ces textes, cf. les études rassemblées dans Shirley CHAN, éd., *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, New York, Springer, 2019. Pour une perspective d'ensemble quant à l'impact de ces découvertes, cf. Edward SHAUGHNESSY, *Rewriting Early Chinese Texts*, Albany, State University of New York Press, 2016. Cf. encore D. MEYER, *Philosophy on Bamboo*.

26. C'est ce que faisait déjà remarquer A. ARRAULT, *Shao Yong*, p. 42-43. Dans une conférence intitulée « Faut-il déconstruire le corpus des classiques de la pensée chinoise ? », prononcée à l'Université Libre de Bruxelles le 18 octobre 2018, Nicolas ZUFFEREY explore le potentiel philosophique de la poésie classique chinoise. Comme le souligne Martin KERN, « Early Chinese Literature, Beginnings Through Western Han », dans Kang-I Sun CHANG, Stephen OWEN, éd., *The Cambridge History of Chinese Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 69, le rôle central de la poésie dans la littérature chinoise est en grande partie dû à Confucius. Stephen OWEN, « Poetry in the Chinese Tradition », dans Paul S. ROPP, éd., *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 294, fait encore la remarque suivante : « In Chinese civilization poetry has been and remains an important part of the way in which the Chinese have understood themselves and their past ».

27. Sur ce point, on lira avec profit l'étude et la traduction de la correspondance entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) : *Une controverse lettrée. Correspondance philosophique sur le Taiji*, trad. fr. Guillaume Dutournier, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

RAPHAËL VAN DAELE

nois²⁸ s'ajoutera ici un pluralisme des lieux d'exploration. Ce double pluralisme est sous-tendu par la volonté de n'amputer ni la rigueur sinologique, qui doit garantir que les textes soient effectivement abordés *dans leur volume propre*, ni la prudence exégétique qui devrait caractériser une démarche philosophique traitant avec des matériaux aussi divers. Aussi espérons-nous que le lecteur, qu'il soit philosophe ou sinologue (ou les deux à la fois), trouvera dans ces contributions autant d'invitations à (re)considérer la pertinence de la pensée chinoise pour la réflexion philosophique.

28. Cf. Sor-hoon TAN, « Why Methodology Matters », dans *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, p. 8-12.

NUMBERS AND NARRATIVES — OR : WHEN RUSSELL MEETS ZHU SHIJIE TO DISCUSS PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Andrea Bréard

Philosophische Fakultät
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

RÉSUMÉ : Même si aucune source métadiscursive sur les mathématiques elles-mêmes n'a été transmise de la Chine ancienne et prémoderne, des réflexions ont été menées sur les objets mathématiques et sur la boîte à outils des praticiens. Cet article montre comment elles sont insérées dans les traités mêmes en prenant en particulier l'exemple d'un domaine de la théorie des nombres qui a évolué en Chine du premier à la fin du XIX^e siècle. Ces réflexions sont dispersées entre textes, paratextes et diagrammes tout en empruntant des concepts et des figures iconiques d'autres contextes de nature philosophique.

ABSTRACT : Even if no explicit meta-discourse on mathematics is found in pre-modern China outside of mathematical writings, reflections upon objects of mathematical inquiry and the mathematician's toolbox existed. They are shown to be built into the corpus of Chinese mathematics itself. As illustrated in particular through one specific mathematical domain that evolved from the first to the 19th century, such philosophical reflections are dispersed between texts, paratexts and images, thereby borrowing concepts and iconic images from other Chinese contexts of philosophical nature.

I. INTERVISTA IMPOSSIBILE¹

Bertrand Russell : I have just finished writing my *Introduction to Mathematical Philosophy* while I was in prison. In the process of preparing a trip to China to give some lectures on mathematical logic,² I would like to learn more about the philosophy of mathematics in China from you, as a practitioner. Let us begin with a simple question inspired by Frege's *Grundlagen der Arithmetik* : how would you define numbers ?

Zhu Shijie : I wouldn't do that, it's useless in calculations.

1. *Le interviste impossibili* is the title of a radio program of RAI 2 from the years 1974-1975 in which real contemporary personalities pretend to be interviewing people from another era.

2. On Russell's lectures in China and Chinese translations of his work, cf. XU Yibao, "Bertrand Russell and the Introduction of Mathematical Logic in China", *History and Philosophy of Logic*, 24 (2003), p. 181-196.

Russell : All right, I see. Maybe I shall reformulate my question, starting from the simple. Since I assume you have a certain concept in mind of what a number is when you do mathematics, what about unity ?

Zhu : The *Classic of Changes* (*Yijing* 易經) says it is heaven, the Supreme Ultimate (*taiji* 太極).

Russell : I am confident that as a literati you know the Confucian Classics by heart very well, but I wanted to learn more about the philosophy of mathematics.

Zhu : May I ask what you mean by “philosophy of mathematics” ?

Russell : No embarrassing questions,³ please, I am the one who shall ask them. Let us rather proceed further with the interview. So, according to your quotation from the *Changes*, unity is something foundational, but how about the other numbers ?

Zhu : There are no other numbers, unity is the only one, ten thousand things originate from it.⁴

Russell : If I understand you correctly, beyond unity you consider integers only, that is, a series of natural numbers from one to ten thousand obtained by adding “1” repeatedly ?

Zhu : From one make two, from two make four, from four make eight, the process of generation never ends. How could this not be of itself naturally so ?

Russell : If I am not mistaken, this procedure does not produce numbers other than powers of two, thus not even ten thousand ?

Zhu : Ten thousand are so many that we cannot even count them.

Russell : A bit confusing..., so your “naturally so” numbers are an uncountable finite set ?

Zhu : If you don’t grasp my meaning, dear Sir Russell, I suggest you look at the River Chart (*Hetu* 河圖) and the Inscription of the River Luo (*Luoshu* 洛書), the principles will immediately become apparent.

Russell : But these diagrams only show numbers from one to ten, how should they convey a general philosophical meaning ? Maybe you could elaborate on the kind of mathematical principles you see in these diagrams, such as definitions or axioms. As you might have heard, there are many debates on foundations of mathematics in Europe these days.

Zhu : Principles (*li* 理) do not serve the purpose of justifying truth, they are rather immanent to mathematical objects, whose meaning can be elucidated by recognizing their structural properties and patterns.

Russell : That is futuristic, Hilary Putnam will love this, mathematics without foundations !

Zhu : How dare you say that, you moron ! Our mathematics is well grounded, august Emperors from Zhou dynasty have laid out their basis. I feel truly insulted by you, Sir. Goodbye.

The fictive interview between two historical actors who have never met, Bertrand Russell (1872-1970), a British mathematician, logician and philosopher, and Zhu Shijie 朱世傑 (active around 1300 CE), a Chinese Yuan 元 dynasty (1271-1368) author of two mathematical books, illustrates the absurdities of searching for an equivalent of what only in the 20th century became the field of philosophy of mathe-

3. It is often assumed, that in the West there was a philosophy of mathematics as a field of inquiry early on. That this was not the case, but that there were nevertheless philosophical aspects to be found in Greek mathematics is discussed in Fabio ACERBI, “Two Approaches to Foundations in Greek Mathematics : Apollonius and Geminus”, *Science in Context*, 23, 2 (2010), p. 151-186.

4. Cf. the former preface to ZHU Shijie’s *Jade Mirror of Four Unknowns* (*Si Yuan Yujian Qian Xu* 四元玉鑒前序) : *Shu yi eryi. Yi zhe, wanwu zhu suo cong shi* 數一而已。一者，萬物之所從始。

matics. The above dialogue's aim is not to juxtapose a Western philosophy of mathematics to an inexistent counterpart in China, neither is its purpose to ridicule attempts of contemporary historians to describe mathematical practices in China from a philosophical point of view based on a few cherry-picked traces: they would all agree that there ARE philosophical aspects to be found in mathematical texts and even more so in their commentaries.⁵ When I say "philosophical", I mean traces of both kinds of reflections: the object of mathematical inquiry and the mathematician's toolbox, which are his methods, practices of argumentation and classification and linguistic tools and standards developed to speak about mathematical concerns. All of these aspects we do find built into the corpus of pre-modern Chinese mathematics,⁶ yet, nothing explicit is found outside of it in the form of a meta-discourse on mathematics itself. A rare exception is Hua Hengfang's 華衡芳 (1833-1902) *Brush Talks on Mathematical Learning* (*Xue Suan Bitan* 學算筆談), a collection of notes and short essays on mathematical concerns. In one short essay on the principles of mathematical methods (*suanfa zhi li* 算法之理), Hua assumes that at a certain stage of development, we have primary cognitive faculties for supporting our quantitative senses, which, when fine-tuned by learning mechanisms, allow for more efficient processing of numerical problems. Hua juxtaposes "methods" (*fa* 法) with "principles" (*li* 理), the latter being a well-known term from philosophical discourses and of particular interest in this article with respect to mathematics.⁷ As I will show for a certain mathematical domain, "mathematical principles" there are the abstract foundations of mathematical objects and tools, including argumentative patterns among the latter. Contrary to some authors who interpret the term as referring to a specific kind of argumentative style in 17th and 18th century Chinese mathematics,⁸ I do not

5. Karine Chemla has written extensively about the topic for ancient China and its foundational canon, the *Nine Chapters on Mathematical Procedures* (*Jiu Zhang Suan Shu* 九章算術) from Han dynasty and the commentary by Liu Hui from 263. Cf. her contributions in Karine CHEMLA, GUO Shuchun, *Les Neuf chapitres sur les procédures mathématiques*, Paris, Dunod, 2004, p. 1070-1073.

6. The notion of a "mathematical" field or corpus used here is limited to what in the *Draft History of the Qing* (*Qingshi Gao* 清史稿) were "writings on calculations belonging to the category of astronomical and mathematical methods" (*tianwen suanfa lei suan shu zhi shu* 天文算法類算書之屬). I do leave aside in this article all writings that were listed as "numerical learning belonging to the category of procedures with numbers" (*shushu lei shuxue zhi shu* 術數類數學之屬), i.e. the numerological tradition. This does not mean that these categories were precisely delineated. For example, the category Images and Numbers (*Xiangshu* 象數) in the *Encyclopedia of Numerical Learning Old and New* (*Gujin Suanxue Congshu* 古今算學叢書, 1898), includes, among many other books that we would consider "mathematical" even from a modern point of view, Li Shanlan's 李善蘭 *Duoji Bilei* 垛積比類 (Comparable Categories of Discrete Accumulations), which I rely on heavily in this article. Cf. Li Shanlan, *Duoji Bilei*, in *Zeguxizhai Suanxue* 則古昔齋算學 (Mathematics from the Zeguxi Studio), vol. 4, Haining, 1867.

7. Within the framework of this special issue, it is not the goal of my article to analyze historically the conceptual changes in the appropriation of *li* from a philosophical to a mathematical context, a topic which deserves a separate study. Although *li* figures prominently in the title, HO Peng-Yoke, *Li, Qi and Shu. An Introduction to Science and Civilisation in China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1985, does not discuss the term in mathematics more specifically. A good overview of its significance in Neo-Confucian thought is still Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, p. 472-485, for earlier, Daoist conceptualizations rooted in the observation of natural jade fractures along its patterned veins, see Harold D. ROTH, "The Classical Daoist Concept of LI (Pattern) and Early Chinese Cosmology", *Early China*, 35 (2013), p. 157-183.

8. "Never the kind of pure deduction in the Euclidean manner, but a combination of induction and deduction, with the help of intuition, for the purpose of problem solving." See SU Jim-Hong and YING Jia-Ming,

believe that there is such unique interpretation given to the term by the actors themselves, but a variety of meanings dependent on the specific contexts to which *li* is applied.⁹ Hua, for example, relates his discussion to mathematical cognition by assuming that children know the “principles” before they can measure and count :

If in a person’s mind there is indeed ignorance and no awareness, then there is no need to discuss the learning of mathematics. But if there is a little awareness, and the person is able to think and argue, then he already possesses the principles (*li* 理) for mathematical learning. It is innate, just try to observe children at play : when they see the fruit, they will necessarily strive for the biggest one, because their brain already has the capacity to perceive magnitudes. From this we know that the principles of mathematical learning (*suanxue zhi li* 算學之理) are inherent to our minds (*ren xin suo zi you* 人心所自有) and do not come from outside (*zi wai* 自外). Therefore, if we select some not very arduous problems from a mathematical book, those who were not trained in mathematics with words, can also, by bringing together their thoughts, find the number that is asked for. Yet, when the degree of difficulty is gradually picking up, then it is much easier for those who master mathematics. That is because if for the calculation one does not yet have a method, then all the numbers need to be entirely reckoned by applying one’s mind. Necessarily, this is truly difficult ! But if one knows the mathematical method (*suanfa* 算法), then no matter how the numbers are set up, everything can be solved by applying the method and it is not necessary to apply one’s mind to it in order to reduce the work and obtain twice the effect. I believe that any mathematical method at the outset entirely emerges according to mathematical principles (*suanli* 算理). It is only once that the method is obtained that principles do reside within the method (*li ji yu yu fa zhi zhong* 理即寓于法之中). One can, by engaging with a method, obtain the principles, and one can also by setting aside the principles apply a method. If the method does not fail, then the principles cannot be erroneous either !¹⁰

To clarify what “principles” concretely refer to in one specific field of mathematical inquiry, I will focus in the following on a branch of mathematics that evolved into a true discipline in the 19th century : “discrete accumulations” (*duoji* 垛積). Involving natural numbers only, my discussion will elaborate upon all aspects raised in the introductory dialogue. I will first explain what “discrete accumulations” are and show how through structural adjustments of text (i.e. by changing the order of certain problems) they turned into an object of mathematical inquiry. In a second step, I will analyze reflections upon a mathematician’s toolbox for dealing with these “discrete accumulations”. The main historiographical argument of this paper is to show that philosophical aspects of mathematics in China are sparse in their manifestation and

“What Did They Mean by ‘Calculation Principles’ ? : Revisiting Argumentative Styles in Late Ming to Mid-Ching Chinese Mathematics”, *Korean Journal for the History of Science*, 38, 2 (2016), p. 351-376, here p. 375.

9. In Jiang-Ping Jeff CHEN, “Practices of Reasoning : Persuasion and Refutation in a Seventeenth-Century Chinese Mathematical Treatise of ‘Linear Algebra’”, *Science in Context*, 33 (2020), p. 65-93, for example, it is shown that for the Qing dynasty mathematician Mei Wending 梅文鼎 (1633-1721) the epistemological values of uniformity, simplicity, and rigor constitute “the core essence of *suanli* 算理 (principles of computations)” (p. 66).

10. Translated according to the essay “General Discussion of the Principles of Mathematical Methods” (*Zonglun Suanfa zhi Li* 總論算法之理), in HUA Hengfang, *Xue Suan Bitan* 學算筆談 (Brush Talks on the Study of Mathematics), 2 vol., in *Xingsu Xuan Suangao* 行素軒算稿 5, Liangxi Hua Shi Zangban 梁谿華氏藏版 ed., 1885, p. 1.1a-1.1b (punctuation is mine).

dispersed between texts, paratexts and images, borrowing concepts from other Chinese contexts of philosophical nature. My argument builds upon two such concepts which play an important role in the field of “discrete accumulations” : “principles” (*li* 理) and “comparable categories” (*bilei* 比類).

General “principles” underlying mathematical objects and procedures there refer to common structural patterns in diagrams and procedures related to sequences of numbers. Recognizing these patterns, as some authors claim, allows to conjecture general procedures by analogy and (incomplete) induction. Although not explicitly spelled out as a valid mode of argumentation, by the 19th century, standard linguistic formulations and diagrammatic codes attest of an established set of discursive and visual elements in mathematical writings for expressing common patterns in mathematical objects and procedures of “comparable categories”. Such scholarly tools set forth to deal with “discrete accumulations”, as I will show, can be considered the reflection of philosophical considerations on the very nature of the underlying mathematical “principles” common to an entire set of mathematical objects and procedures.

II. “DISCRETE ACCUMULATIONS” AS MATHEMATICAL OBJECTS

Li Shanlan 李善蘭 (1811-1882), the author of a 19th century treatise entitled *Comparable Categories of Discrete Accumulations* (*Duoji Bilei* 垛積比類, 1867) sees his own work on the kind of mathematical object designated by “discrete accumulations” as the establishment of a true field of mathematical knowledge outside the canonical tradition :

I want those who learn mathematics to know that the procedures for discrete accumulations erect another flag beyond the *Nine Chapters*. Their theory has begun with no other than myself (*yu ling xi suanjia zhi duoji zhi shu yu Jiuzhang wai bie li yi zhi, qi shuo zi Shanlan shi* 欲令習算家知垛積之術於九章外別立一幟，其說自善蘭始) !¹¹

Li’s book relates to summations of finite series, but research on this mathematical subject was far from being a novelty in his time. Since the canonical *Nine Chapters*, it has been approached in different contexts, within geometry first under the Han 漢 (202 BC-220 AD), but also in astronomical and algebraic contexts under the Yuan. The very expression “discrete accumulations”, or literally “accumulated heaps”, gives a name to a real field of mathematical research in pre-modern China. The choice to translate the expression by “discrete accumulations” reflects the strong links that this field has with geometry, and in particular with figurate numbers. The idea is to accumulate unitary — and therefore countable — elements by forming certain geometric objects whose volume (*ji* 積) is known for the case of a continuous space.

11. Translated from Li Shanlan, *Duoji Bilei*, 1.1a. For a complete translation to French, cf. Li Shanlan, *Les Catégories analogues d’accumulations discrètes*, introduction, critical edition and translation by Andrea BRÉARD, Paris, Les Belles Lettres (forthcoming 2023).

1. Shared patterns underlying structural principles

The first seeds of this type of rapprochement of the arithmetically discrete and the geometrically continuous can be found in one chapter of the *Nine Chapters*. A series of twenty-two problems asking to calculate the volume of certain geometric shapes is followed by three problems where grains are piled up in a corner or against a wall. One asks for the volume of the heap — not for the number of grains piled up. In the solution the same procedure as for a circular cone given earlier in the chapter is applied. This fact is mentioned in the commentary by Liu Hui 劉徽 (263). What seems like a simple side remark turns into a central conceptual stance in light of the later history. Looking for example at Song 宋 dynasty (960-1279) commentaries one is rather inclined to read Liu Hui's statement as a testimony of classificatory reflections upon mathematical objects : although a heap of grains and a continuous volume is constituted differently and thus has a different inner structure, yet both mathematical objects share the same procedure for calculating their volume.

Here is the later history of “discrete accumulations” in more detail to confirm my point : It is actually under the Song that a more systematic elaboration by Yang Hui 楊輝 (ca. 1238-1298)¹² is attested in the transmitted sources. Like Li Shanlan later on, Yang proceeds by “comparable categories” (*bilei* 比類),¹³ for example, when he juxtaposes the calculation of the volume of a pyramid with a square base with the summation of the square numbers. In Yang Hui's work, objects are classified and explained by being compared or assimilated to each other, and the related problems are then solved by similar or even identical procedures. His book *Detailed Explanations of the Nine Chapters on Mathematical Methods* (*Xiangjie Jiuzhang Suanfa* 詳解九章算法), printed in 1261, therefore contains mathematical problems from the *Nine Chapters* which are rearranged and supplemented by problems of “comparable categories”. The following example illustrates how the procedural similarity between the new analogous problem and its counterpart in the canonical book is established.

While the *Nine Chapters* provided the procedure for a problem asking to calculate the volume of a truncated pyramid with a rectangular base, called *chutong* 筩童 (lit. a haystack), Yang Hui added a problem of “comparable category” in which the same geometrical shape (except that it is mirrored horizontally) is not a solid volume but constructed from discrete elements. The question of the problem is thus no longer what would be the volume of the resulting solid, but rather what is the total number of unitary objects that are stacked in the form of a truncated pyramid with a rectangular base.¹⁴ Yang Hui even explains in the solution procedure, which sequences of operations remain unchanged, and which operations modify the original method¹⁵ :

12. Cf. Andrea BRÉARD, *Re-Kreation eines mathematischen Konzeptes im chinesischen Diskurs : Reihen vom 1. bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Steiner, 1999, chap. 1 and 3.

13. I have chosen to translate the expression *bilei* 比類 literally as “comparable categories” and not as usually done by “analogy”, in order to avoid proximity with the Greek conception of analogy as equality of ratios.

14. We find the same approach, applied to the determination of the area of the regular polygons, from the equilateral triangle to the dodecagon, in the *Extracts by Epaphroditus and Vitruvius Rufus*, a Roman

Suppose we have a *chutong*. Its lower width [*a*] is 2 *zhang*, its length [*b*] is 3 *zhang*, its upper width [*c*] is 3 *zhang*, its length [*d*] is 4 *zhang*, its height [*h*] is 3 *zhang*. The question is : what is its volume (*ji* 積) ?

The answer says : 26500 *chi*.¹⁶

Explanation of the problem : [the shape] is similar to an observation platform, lengthened in length.

The calculation says : Doubling the upper length of 4 *zhang* makes 80 *chi*. Adding the lower length of 30 *chi* makes 110 *chi*. Multiplying this by the upper width of 30 *chi*, we get 3300 *chi*. Doubling the lower length of 3 *zhang* makes 60 *chi*. Adding the upper length of 40 *chi* makes 100 *chi*. By multiplying this by the lower width of 20 *chi*, we get 2000 *chi*. By adding the two positions together, we get 5300 *chi*. Multiplying this by the height of 30 *chi* gives 159000 *chi*. Dividing this by 6 gives 26500 *chi*. This corresponds to what has been asked for.

The comparable category (*bilei* 比類) : a pile of seeds. An upper length of 4, a width of 2, a lower length of 8, a width of 6, a height of 5. The question is : how many in total ? The answer is : 130. The method says : Double the upper length, add the lower length. Multiply this by the upper width and you get 32. Also, double the lower length, add the upper length. Multiplying the lower width by this value gives 120. When the two positions are added together, the result is 152. This is the original method that governs the volume of a *chutong*. With the upper length, we reduce the lower length, we also add the remaining 4. A stack of seeds is therefore not equal to a circular object, nor to a rectilinear volume. This is why this term must be added. By the height, we multiply this and [we get] 780. The division by 6 is also part of the original method of a *chutong*.

The procedures indicated in the text above correspond to the following calculations for the volume of the *chutong* in the continuous case :

$$V = [(2d + b) \cdot c + (2b + d) \cdot a] \cdot h \div 6$$

and to :

$$A = [(2d + b) \cdot c + (2b + d) \cdot a + (b - d)] \cdot h \div 6$$

for the accumulation in the “comparable” discrete case. Due to the parallel formulation of the operations to be carried out in both cases, the corrective term ($b - d$) for the discrete case with respect to the continuous can easily be recognized.¹⁷ This type of textual organization, where old mathematical problems are confronted with new mathematical objects and rearranged according to procedural similarities and structural analogies, is more systematically applied by Yang Hui in his book, *Rapid Methods of Multiplication and Division Compared to Categories of Fields and [their]*

agrimensoric text. Cf. Nicolas BUBNOV, ed., *Gerberti Opera Mathematica*, Berlin, R. Friedländer & Sohn, 1899, p. 534-545.

15. Translated from YANG Hui 楊輝, *Xiangjie Jiu Zhang Suanfa* 詳解九章算法 (Detailed Explanations of the Nine Chapters on Mathematical Methods), Yijiatang congshu 宜稼堂叢書 ed., 1842, 78a-78b.

16. Measure of length, whereby 1 *zhang* = 10 *chi*. Linguistically, no difference is made in the Chinese text between measures of length, surface or volume, i.e. between *chi*, square *chi* or cube *chi*.

17. In a geometric interpretation, this corrective term is dimensionally incorrect. A reconstruction of its origin shows that one must think of the “surface” ($b - d$) as multiplied by a third dimension equal to unity. Cf. Andrea BRÉARD, “A Summation Algorithm from 11th Century China. Possible Relations Between Structure and Argument”, in Arnold BECKMANN, Costas DIMITRACOPOULOS, Benedikt LÖWE, ed., *Fourth Conference on Computability in Europe*, New York, Springer, 2008, p. 77-83 for the justification of the algorithm for a *chutong* in the discrete case discussed by Shen Gua 沈括 (1031-1095) about a century before Yang Hui.

Measurements (Tianmu Bilei Chengchu Jiefa 田畝比類乘除捷法) of 1275.¹⁸ When Zhu Shijie included in 1303 in his *Jade Mirror of the Four Unknowns (Siyuan Yujian 四元玉鑑)* four chapters entirely devoted to the problems of “discrete accumulations”, the mathematical domain under the same name took on well-defined contours.¹⁹ Even more so under the Qing 清 (1644-1912), when an important number of commentaries were written following the rediscovery of Zhu Shijie’s treatise. The field of “discrete accumulations” became one of the major themes of mathematical research, partly influenced by Western mathematics from the end of the 19th century on.²⁰

	Title	Author	Year
<i>Shaoguang Buyi</i> 少廣補遺	<i>Supplement to [the Chapter] “Decreasing the Width”</i> ²¹	Chen Shiren 陳世仁 (1676-1722)	ca. 1720
<i>Dijian Shuli</i> 遞兼數理	<i>Mathematical Principles of Sequential Combinations</i>	Wang Lai 汪萊 (1768-1813)	ca. 1796-1805
<i>Duiduo Qiuji Shu</i> 堆垛求積術	<i>Procedures for Finding the Accumulation of Heaps of Piles</i>	Dong Youcheng 董祐誠 (1791-1823)	Preface 1821
<i>Duiduo Ceyuan</i> 堆垛測圓	<i>Heaps of Piles and Circle Measurement</i>	Xu Youren 徐有壬	ca. 1840-1859
<i>Chaocha Shujie</i> 超差術解	<i>Explanation of the Procedure of Divided Differences</i>	Fu Jiuyuan 傅九淵 (Jinshi 1823)	Printed in 1888/1889
<i>Duoji Bilei</i> 垛積比類	<i>Comparable Categories of Discrete Accumulations</i>	Li Shanlan 李善蘭	1867

18. In the same work, another kind of diagrams with similar graphic features, i.e. grids composed of unit squares, are used by Yang Hui to depict the transformations during the calculation of surfaces, cf. Alexei VOLKOV, “Geometrical Diagrams in Traditional Chinese Mathematics”, in Francesca BRAY, Vera DOROFEEVA-LICHTMANN, Georges MÉTAILLÉ, ed., *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, Leiden, Brill, 2007, p. 445-448.
19. In addition, we can see the establishment of a close link of the domain with the arithmetic triangle, which was placed at the very beginning of Zhu Shijie’s book, and which also opens the ball for the sequence of triangles in Li Shanlan’s *Comparable Categories of Discrete Accumulations*. This triangle, in the West known as the Pascal Triangle, can be found for the first time in China in Yang Hui’s *Detailed Explanations* (1261), but we know that it must have circulated approximately a century earlier in Jia Xian’s 賈憲 (ca. 1010-1070) work, not to speak of its earlier occurrences in Byzantine, Sanskrit, and Arabic sources.
20. On this influence, cf. TIAN Miao, “The Westernization of Chinese Mathematics. A Case Study of the *Duoji* Method and its Development”, *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 20 (2003), p. 45-72.
21. It is particularly interesting to note that the first work indicated, that of Chen Shiren, refers to the title of one chapter of the *Nine Chapters*. It deals with the extraction of the square root in a geometric context and Li Shanlan indicates precisely this same chapter as the origin of studies on “discrete accumulations” without any filiation being explicated. Yet, both aim at determining a quantity of a plane or solid geometric object : in the *Nine Chapters* this object is characterized by continuous quantities, while in the category of “discrete accumulations” these are objects formed by discrete points. Certainly, around 1720 Chen Shiren probably had no choice but to take the *Nine Chapters* as the starting point for an original contribution, other texts being still lost in his time, in particular those of Zhu Shijie. See *Zhejiang Chouren Zhushu Ji* 浙江疇人著述記 (Bibliographic Notices on Mathematicians and Astronomers from Zhejiang Province), cited by DING Fubao 丁福保 and ZHOU Yunqing 周雲青, ed., *Sibu Zonglu Suanfa Bian Shumu* 四部總錄算法編書目 (Complete Chronicle in Four Sections, Bibliography of Mathematical Editions), Shanghai, Shanghai yinshu guan, 1957, p. 70b : “The Supplement to the [chapter] ‘Decreasing the Width’ sheds particular light on methods of calculation for discrete accumulations. In its time, the mathematical books of the Song and Yuan had fallen into oblivion and were no longer in circulation. As a result, there were no mathematicians or astronomers who studied and mastered the procedures for discrete accumulations in his time. Shiren was endowed with an extraordinary character, he himself invented many things in the field of this science !”

<i>Duoji Yanjiao</i> 垛積演較	<i>Discrete Accumulations Deduced by Comparison</i>	Hua Hengfang 華衡芳	1896
<i>Duoji Yi De</i> 垛積一得	<i>Discrete Accumulations Obtained Easily</i>	Cui Chaoqing 崔朝慶	Manuscript printed in 1898 in the encyclopedia 古今算學叢書

Table 1. Chronological list of books placed in the category
“Discrete Accumulations” of the *Combined Commentary on the Bibliography
of Mathematical Books, Ancient and Recent and the Preliminary Compilation
of Mathematical Studies* (*Gujin Suanxue Shulu Suanxue Kao Chubian Hezhu*
古今算學書錄算學考初編合注), 1957.²²

The above list gives some titles of works which, by the actors themselves or in the *Biographies of Astronomers and Mathematicians*, are declared to be part of the field of research on “discrete accumulations” (see table 1). But besides having in common from a pragmatic point of view the same object of study, what was it that provided unity to this field? In absence of an explicit answer provided by the compilers of bibliographies, it is best to turn again to the mathematical practitioners.

2. Interconceptuality between mathematics and philosophical traditions

Li Shanlan himself is said to have made a distinction between numbers (*shu* 數) and principles (*li* 理), claiming that “although numbers have a myriad transformations, their principle alone is the fundamental procedure!” (*shu you wan bian li wei yuan shu* 數有萬變理惟元術).²³ Confronting this paradigm with Li’s work on *Discrete Accumulations*, it seems indeed to be underlying his conception of finding a unique, general algorithm for the different kinds of number sequences in the diagonals of the kind of arithmetic triangles which he presents: based on the first four or five summation procedures, Li Shanlan systematically asks the reader to induce the general method by analogy on the basis of “comparable categories” (*bilei* 比類),²⁴ thus assuming that there is a single pattern underlying all of them. As mentioned above, the expression *bilei* has already been at the core of Yang Hui’s way of organizing continuous and discrete geometric objects into procedurally connected pairs.²⁵

22. *Ibid.*, p. 70b-71a. Far from being exhaustive, this list contains few works published after Li Shanlan’s 1867 book on “Discrete Accumulations”.

23. Cf. ZHU Kebao, *Chouren Zhuan San Bian* 疇人傳三編 (Biographies of Astronomers and Mathematicians 3), in WANG Xianqian, ed., *Nanjing Shuyuan Congshu*, 3-5 (1888), p. 6.25a.

24. Li Shanlan actually refers to induction by “analogical extension” (*leitui* 類推), yet another philosophical term, particularly prominent in Neo-Confucian philosophy in Song dynasty. Cf. KIM Yung Sik, “‘Analogical Extension’ (*leitui*) in Zhu Xi’s Methodology of ‘Investigation of Things’ (*gewu*) and ‘Extension of Knowledge’ (*zhizhi*)”, *Journal of Song-Yuan Studies*, 34 (2004), p. 41-57.

25. The philosophical term can be found in early Chinese texts such as *The Classic of Rites* (*Liji* 禮記, 475-221 BCE), where one finds the following reference to quantitative similarity between different classes: “In this month, orders are given to the officers of slaughter and prayer to go round among the victims for sacrifice, seeing that they are entire and complete, examining their fodder and grain, inspecting their condition as fat or thin, and judging of their looks. They must arrange them according to their classes. In measuring their size, and looking at the length (of their horns), they must have them according to the (assigned) measures. When all these points are as they ought to be, God will accept the sacrifices”. Cf. the chap. “Proceedings of Government in the Different Months” (*Yue Ling* 月令). Translation from James LEGGE, *Book*

Li Shanlan goes a step further by looking at more than two objects that share a common algorithmic pattern and inductively seeks a general procedure for an entire sequence of objects.

That classes of mathematical objects do share a common principle, is not a philosophical *topos* restricted to “discrete accumulations”, neither is the habit of relying on terms and concepts borrowed from other fields of intellectual inquiry. Combinatorics, indeterminate analysis, or, as the example of conic sections below will show, were all domains that fell for example back on notions from the *Changes*.²⁶ When Xia Luanxiang 夏鸞翔 (1823-1864), a contemporary of Li Shanlan, gives a summary of his 1861 work on conic sections, he introduces the subject matter of his book as follows :

Heaven is big and round. When describing the objects of heaven, there is none that does not relate to the circle. Although “circle” is only a unique name, there are a myriad of species. When following the circle for one round, curves are generated. Westerners divide [the different kinds of] lines according to the order of generation into the following categories : lines of the first order, [this class consists of] the straight line only. Lines of the second order, [this class comprehends] four species : the circle, the ellipse, the parabola and the hyperbola. Lines of the third order have eighty different kinds. Lines of the fourth order have more than five thousand kinds. Beyond the lines of the fifth order, it is such that it is impossible to investigate them.²⁷ Here, I explore the four kinds of lines of the second order and trace their origins, and additionally, I add explanations to all the parabolas of higher order.²⁸ *Although their forms have a myriad variations, their principles are from a single strain* (xing sui wan shu li shi yi guan 形雖萬殊理實一貫). All the equations of conics are entirely provided for on the solid [i.e. the surface] of a cone. That is the reason why the cone is the mother of the curves of the second order.²⁹ For the ellipse one uses congregation, for the parabola one uses extension, for the hyperbola one uses dispersion, but their principles all stem from the plane circle. If indeed, we unite what they have in common, then we “build tools to imitate the cosmos” (zhiqi shangxiang 制器尚象).³⁰ By “bowing [to the earth] and looking upwards [to the heaven], by observing [the sky]

of *Rites*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1885, Section III, Part II.9. Another example can be found in the chap. “Record of Music” (*Yue ji* 樂記) : cf. *ibid.*, II.14.

26. For combinatorics, cf. Andrea BRÉARD, “Hexagrams and Mathematics. Symbolic Approaches to Prediction from the Song to the Qing”, in Tze-ki HON, ed., *The Other Yijing. The Book of Changes in Chinese History, Politics, and Everyday Life*, Leiden, Brill, 2021, p. 192-220. For indeterminate analysis, cf. Ulrich LIBBRECHT, *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*, Cambridge, MIT Press, 1973, chapter 15, p. 267-293.
27. This passage is reminiscent of Isaac Newton’s classification of curves that is related in more detail by Elias Loomis (1811-1889) in his *Elements of Analytical Geometry, and of Differential and Integral Calculus* (Elias LOOMIS, *Elements of Analytical Geometry and of Differential and Integral Calculus*, New York, Harper & Brothers, 1851) and translated into Chinese by Li Shanlan and Alexander Wylie (1815-1887). Cf. Li Shanlan, Alexander WYLIE 偉烈亞力, trans., *Dai Weiji Shiji* 代微積拾綴, Shanghai, Mohai shuguan, 1859, vol. 8, p. 6b-7b.
28. I.e. the cubical parabola, the biquadratic parabola, etc.
29. Cf. E. LOOMIS, *Elements of Analytical Geometry and of Differential and Integral Calculus*, p. 103 : “[...] the only curves whose equations are of the second degree, are the circle, parabola, ellipse, and hyperbola”.
30. This expression is borrowed from The Great Appendix (*Xici* 繫辭) to the *Classic of Changes*. For a translation, cf. James LEGGE, *The I Ching*, New York, Dover, 1963, app. III, chap. X.59, p. 367-369.

and investigating [the ground]” (*fu yang guang cha* 俯仰觀察),³¹ their applications are without limitations (*weiyong wuqiong yi* 為用無窮矣).³²

It is perhaps surprising that a Chinese mid-nineteenth-century mathematician who was familiar with translations of English works on analytic geometry, differential and integral calculus, as well as with the works of his Chinese predecessors, frames philosophically a complex mathematical topic that he deals with using a technically original and novel approach. That Xia wanted to promote his work among Confucian scholars with a preface that proved that he was versed in the classics and familiar with the *Classic of Changes*, is not unusual in paratextual discourse. But Xia certainly also wanted to understand mathematics as a numerical science that studies change. Analogous to the transformations of broken into unbroken lines in the divinatory hexagrams, conics, as he underlines in the above-quoted passage, can be obtained from a single origin, the cone, and transformed one into another: the ellipse can be obtained by joining together the two extremities of the parabola, and if one extends one endpoint of the major axis of the ellipse to infinity, it is transformed into a hyperbola.³³ Yet, this was clearly a philosophical thought experiment, since strictly speaking mathematically, in order to perform a mapping from an ellipse to a hyperbola or parabola a projective transformation is needed. No affine transformation can change a bounded curve into an unbounded one.³⁴

Xia’s statement that “although their forms have a myriad variations, their principles are from a single strain” (*xing sui wan shu li shi yi guan* 形雖萬殊理實一貫) closely relates to the similar phrase by Li Shanlan quoted at the beginning of this section, “although numbers have a myriad transformations, their principle alone is the fundamental procedure” (*shu you wan bian, li wei yuan shu* 數有萬變理惟元術), yet on a more visual note. The myriad manifestations of a single entity are a common trope in both, Confucian and Daoist philosophy,³⁵ it is thus difficult to link these

31. The common phrase *yang guan fu cha* 仰觀俯察 has its origins in The Great Appendix to the *Classic of Changes*. For a translation, cf. *ibid.*, app. III, chap. IV.21, p. 353: “[The sage], in accordance with [the *Changes*], looking up, contemplates the brilliant phenomena of the heavens, and, looking down, examines the definite arrangements of the earth” (*yang yi guan yu tianwen, fu yi cha yu dili* 仰以觀於天文，俯以察於地理).

32. Translated from Xia Luanxiang, *Zhiqu Tujie* 致曲圖解 (Diagrammatic Explanations [of Procedures] for Curves), in Xuxiu Siku Quanshu Bianwei Hui, ed., *Xuxiu Siku Quanshu* 續修四庫全書 (Supplement to the Complete Books in the Four Treasuries), vol. 1047, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006, p. 438. The italics are mine.

33. On Xia’s ideas concerning a comprehensive treatment of conics, cf. LIU Dun, “Xia Luanxiang Dui Yuanzhui Quxian de Zonghe Yanjiu 夏鸞翔對圓錐曲線的综合研究” (The Comprehensive Research on Conic Sections by Xia Luanxiang), in DU Shiran, ed., *Di San Jie Guoji Zhongguo Kexueshi Taolunhui Lunwenji* 第三屆國際中國科學史討論會論文集 (Proceedings of the Third International Conference on the History of Chinese Science), Beijing, Kexue chubanshe, 1990, p. 13.

34. Projective transformations map lines to lines but do not necessarily preserve parallelism, whereas affine transformations respect parallel lines. The latter allow, for example, mapping a circle to an ellipse, but not an ellipse to a parabola or hyperbola.

35. See for example Guo Xiang’s (252-312) commentary on the Zhuangzi in 《莊子翼·齊物論》: “although their [things’] forms have a myriad variations, they are one in attaining their own determinacies, thus [the text] says, ‘the Way makes them all into one’ ” (形雖萬殊而性同得故曰：道通為一也), or Xunzi 《荀子·儒效》: “through a thousand affairs and ten thousand changes, his [a Great Confucian’s]

statements to any specific school of thought. The kind of intertextuality observed for both authors nevertheless confirms that mathematics was not an isolated knowledge system but participated in processes of conceptual transfers, and even possibly influenced the formation of technical terms in the late Qing which translated foreign concepts. Induction, as a 1913 *Dictionary of Philosophical Terms* shows, was then translated as *wan shu yi ben* 萬殊一本, literally meaning “a myriad transformations, a single origin”.³⁶

III. A MATHEMATICIAN’S TOOLBOX FOR “DISCRETE ACCUMULATIONS”

To understand better the philosophical implications of “principles” (*li* 理) specifically in mathematical writings, one needs to go beyond narratives and include their visual elements, too. In the above impossible interview with Russell, Zhu Shijie’s statement about the visibility of “principles” in diagrams (*tu* 圖), and thus about a cognitive foundation for understanding mathematical knowledge, was not entirely fictional. In the text that accompanies a diagram showing the geometric configuration obtained from squaring the magnitudes associated to four unknowns at the beginning of Zhu’s *Jade Mirror* (1303), he concludes by saying that “if one studies the diagram, one will recognize this.”³⁷ Its principle is of evident nature” (*kao tu ren zhi qi li xian ran* 考圖認之, 其理顯然).³⁸ Turning more specifically to figured numbers in China and their representations, one can thus ask what visualized “principles” signify in a number theoretical context.

Visual representations of numbers are found abundantly since the Song period in philosophical writings, most prominently in relation to *The Chart of the Yellow River* (*Hetu* 河圖) and *The Writ of the Luo River* (*Luoshu* 洛書) diagrams,³⁹ in which numbers are shown as composed of black or white pebbles, each corresponding to a unit.⁴⁰ Beginning with Yang Hui, figured numbers, so-called “heaps” (*duo* 垛), ap-

Way is one” (千舉萬變, 其道一也). The latter translation is from John KNOBLOCK, *Xunzi*, vol. II, Stanford, Stanford University Press, p. 79.

36. Timothy RICHARD, Donald MACGILLIVRAY, ed., *Dictionary of Philosophical Terms. Chiefly from the Japanese*, Shanghai, Christian Literature Society for China, 1913, referred to in Joachim KURTZ, *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden, Brill, 2011, p. 415.

37. I.e. that one obtains $x^2 + y^2 + z^2 + w^2 + 2xy + 2yz + 2zw + 2wx + 2xz + 2yw$ when squaring $x + y + z + w$.

38. Cf. the *Diagram for the Calculation of Segments When Squaring the Four Unknowns* (*Si Yuan Zi Cheng Yan Duan Zhi Tu* 四元自乘演段之圖) in the introductory section of Zhu Shijie’s *Jade Mirror of Four Unknowns* (*Si Yuan Yujian* 四元玉鑒).

39. The earliest extant illustrations of these diagrams date from the tenth century, see Richard J. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World. The Yijing (I-Ching or Classic of Changes) and Its Evolution in China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 79-80 and 117-119.

40. For philosophical contexts in which pebble diagrams appear during the Song, see for example Holger SCHNEIDER, *Aspekte diagrammatischer Argumentation im Werk des Liu Mu der chinesischen Songzeit*, PhD thesis, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 2017; and the commentary to Zhu Xi’s 朱熹 (1130-1200) *Primer of Yi Study* (*Yixue Qimeng* 易學啟蒙, 1186) by Li Guangdi 李光地 (1642-1718), *Qimeng fulun* 啟蒙附論, in Li Guangdi, ed., [Yuzuan] *Zhouyi Zhezong* [御纂] 周易折中, *juan* 21, SKQS, 經部 vol. 38, p. 521-553.

first stated by Shen Gua in the 11th century.⁴³ Although such algorithms circulated widely in Ming 明 (1368-1644) dynasty mathematical manuals, even in versified form for easy memorization,⁴⁴ I have not found a single illustration of such three-dimensional forms before the *Essence of Numbers and their Principles Imperially Composed* (*Yuzhi Shuli Jingyun* 御製數理精蘊, 1723), a compilation integrating Chinese and Western mathematical writings and discursive forms.⁴⁵ Naturally, representing integer sequences of higher order by geometrical shapes has its cognitive limits. Hua Hengfang admitted this, but doomed diagrams as unnecessary tools for making apparent mathematical “principles” once algebra as an all-encompassing technique is used to express and manipulate symbols and formulas :

Among the ancient mathematical books, none of them draws many charts. In the *Nine Chapters*, there is only the diagram of base and height [in a right-angled triangle]. By eliminating the blue [surfaces] and inserting the red ones it is explained that the sum of the two squares of base and height is equal to the square on the hypotenuse. For all the other procedures no [other ancient mathematical book] resorts to a diagram to elucidate it. [...] The problem is that if one uses diagrams to make calculation principles apparent, one can only do so up to solids, yet, this is the end. For higher dimensions, one cannot draw diagrams. For that which diagrams cannot make evident, mathematicians have additionally invented algebra. Among all pieces of segments there is none that cannot be elucidated by a mathematical formula. Therefore, what in ancient times could not be elucidated without a diagram, today can be done so without necessarily using a diagram. What in ancient times no diagram could be drawn for, today can be expressed by algebraic formulas, replacing the function of diagrams. In my mathematical books I never draw diagrams, the reason being also that I use algebraic formulas.⁴⁶

Besides the potential possibility or impossibility to express “principles” verbally or visually, there is another important connection between diagrams and text with respect to philosophical aspects to be found in mathematical writings. It relates to

43. Cf. *supra*, n. 17.

44. Cf. Andrea BRÉARD, “On the Transmission of Mathematical Knowledge in Versified Form in China”, in Alain BERNARD, Christine PROUST, ed., *Scientific Sources and Teaching Contexts Throughout History*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 164-166.

45. Commissioned by the Kangxi 康熙 emperor (r. 1661-1722), the *Essence* represents a synthesis of Chinese and Western mathematical knowledge. Cf. Catherine JAMI, “The *Yuzhi Shuli Jingyun* (1723) and Mathematics during the Kangxi Reign (1662-1722)”, in Yang CUIHUA, Huang YILONG, ed., *Jindai Zhongguo Kejishi Lunwenji* 近代中國科技史論文集 (Science and Technology in Modern China), Taipei, Zhongyang yanjiuyuan jindai shi yanjiusuo guoli Qinghua daxue lishi yanjiusuo, 1991, p. 155-172. Illustrations related to piles of discrete objects therein show distinctly Euclidean features, unknown to the Chinese mathematical literate before the arrival of the Jesuits and the first (partial) translation of Euclid’s *Elements* in 1607 : points in the figures are named and referred to in the text which justifies the algorithm to calculate the number of discrete cubes in precisely the depicted stack. Otherwise no obvious graphical pun to European sources, in particular to Clavius’ work, can be recognized here. Cf. HAN Qi, “Kangxi Shidai Xifang Shuxue Zai Gongting de Zhuanbo-yi An Duohe ‘Suanfa Zuanyao Zonggang’ de Bianzuan Wei Lie 康熙时代西方数学在宫廷的传播—以安多和《算法纂要总纲》的编纂为例” (The Circulation of Western Mathematics at the Court during the Kangxi Period - A Case Study of the Compilation of the *Suanfa Zuanyao Zonggang* by Antoine THOMAS), *Ziran Kexueshi Yanjiu*, 22, 2 (2003), p. 149 for the possibility that scroll 16 of Antoine Thomas’ manuscript was a source for the chapter on “Heaps of piles” (*dui duo* 堆垛) in the *Essence*, but the version preserved in Japan does not contain any illustrations.

46. Translated according to the essay “About the Question of Being Able to Write Books while Learning Mathematics” (*Lun Suanxue Zhong Keyi Zhushu zhi Shi* 論算學中可以著書之事), in HUA Hengfang, *Xue Suan Bitan*, 12.9a-12.9b (punctuation is mine).

textual and visual practices of inductive argumentation. I have shown that pebble diagrams, by depicting a geometric interpretation of sequences of natural numbers, form an epistemological unity with the accompanying text in Wang Lai's essay *The Mathematical Principles of Sequential Combinations* (*Dijian Shuli* 遞兼數理).⁴⁷ Both are persuasive representations of a procedural aspect that establishes a recursive relationship between the mathematical objects that are either depicted or constructed rhetorically.⁴⁸ Each item is produced out of the previous result through specific operations. By decomposing geometric figures into layers of unitary elements, the structure of the successive diagrams refers to the patterns of recursive algorithms and inductive arguments.

In contrast to Wang Lai, explicit meta-discursive elements are entirely absent in the case of Li Shanlan. The analogy between diagram and text rests entirely on structures: Li shows the first few numbers in the first few diagonals of a triangular table with unitary pebbles geometrically arranged, and, for each of these first diagonals, gives the procedure that calculates the sum of the first n terms. As for the latter, the reader is asked to infer inductively by analogy (*lei tui* 類推) the general summation algorithm valid for all diagonals, whereas for the former, the invitation is visually extended: may the reader continue the pattern by piling up further unitary building blocks. Figure 2 (left), for example shows in the right column the squares of 1, 2, 3 and 4, the left column the squares of 1, 1+2, 1+2+3 and 1+2+3+4. These are the first numbers in the second and third diagonal (from top) in the corresponding triangular table (see figure 2 on the right, cells colored in red and blue). The text which follows then gives the corresponding algorithms for calculating the sums of $1^2+2^2+3^2+4^2+\dots+n^2$, $1+(1+2)^2+(1+2+3)^2+(1+2+3+4)^2+\dots+(1+2+\dots+n)^2$ as well as the algorithms for the next two series before stating that “beyond these one can proceed by analogical extension” the general procedure for the sums of the first n cells in any diagonal of the triangle.

47. A discussion and complete translation of the text by Wang Lai can be found in Andrea BRÉARD, “Inductive Arguments in the Midst of Smoke: ‘Proving’ Rhetorically and Visually that Algorithms Work”, in Martin HOFMANN, Joachim KURTZ, Ari LEVINE, ed., *Powerful Arguments: Standards of Validity in Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2020, p. 234-276.

48. Wang distinguishes himself by the fact that he connects for the first time in China the summation of finite series to combinatorial considerations and represents the number of possibilities to choose k objects among n by diagrams for figured numbers. They are exactly the same diagrams as the ones found for the first triangle in Li Shanlan's *Comparable Categories*.

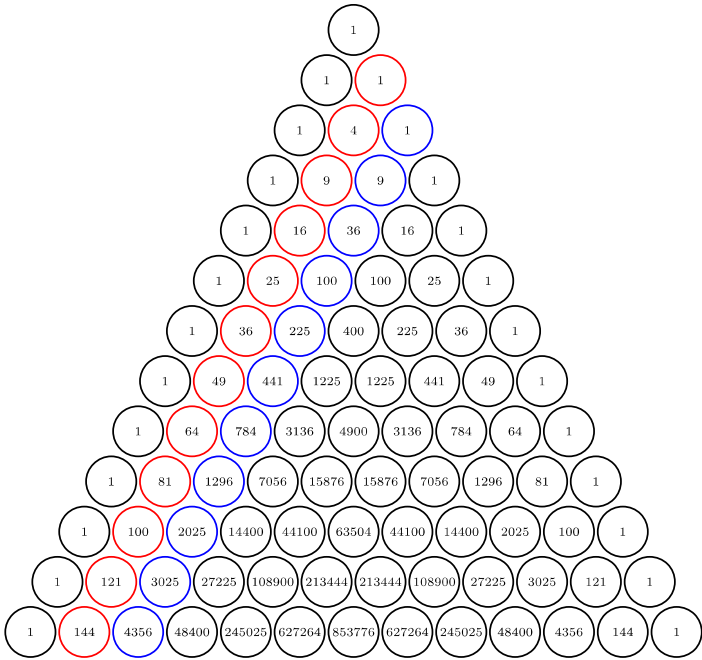
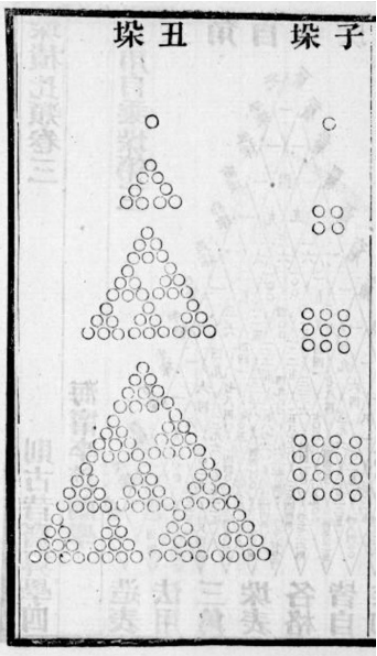


Figure 2 : Piles of squared triangular [numbers] (Li Shanlan, *Duoji Bilei*, 1867, *juan* 3, p. 1b) and corresponding triangle.

A slightly earlier author and friend of Li Shanlan, Dai Xu 戴煦 (1805-1850), in his 1844 commentary to the *Jade Mirror of Four Unknowns* has equally contributed to the field of “discrete accumulations” by providing diagrams of the mathematical objects involved. Yet, he does neither figure in the above list (table 1) nor is he referred to by Li Shanlan in spite of the fact that Dai might have been a source of inspiration for him.⁴⁹ Dai indeed proposes an approach to Zhu Shijie’s series by diagrams similar to the ones found in Li Shanlan’s work. An example from Dai’s manuscript allows to illustrate the role which diagrams could play in depicting justifications of procedural patterns even beyond an inductive scheme.



Considering the sequence of even numbers $2i$ ($i = 1, \dots, n$), each taken four times : $4 \cdot 2i$, Dai visualizes the sequence of these terms for $n = 4$ by “empty” squares with each side composed of an odd number $2i + 1$ of pebbles. The sum of these empty squares, arranged around an initial unity at its center, visually gives a “full” square where each side is equal to $2n + 1$. One might thus conjecture a first formula of summation :

$$1 + \sum_{i=1}^n 4 \cdot 2i = (2n + 1)^2$$

or⁵⁰ :

$$1 + 8 \sum_{i=1}^n i = (2n + 1)^2$$

By observing in detail the “full” square on top, one recognizes a second “formula” : the square is composed of six triangles with n , a big triangle with $n + 1$ and a small triangle with $n - 1$ units at its base and as its height. One thus also recognizes the following identity :

$$1 \sum_{i=1}^{n+1} i + 6 \sum_{i=1}^n i + 1 \sum_{i=1}^{n-1} i = (2n + 1)^2$$

It is precisely this last type of “formula” that Li Shanlan establishes (in procedural language) for the sums in the diagonals in his generalized arithmetic triangles. The “principles” of mathematical procedures, provided without a discourse of justification, are thus visualized in the diagrams. If extended to the general case, i.e. when the

49. The manuscript of Dai Xu’s commentary, dated from 1844, contains a commentary annexed (*fu* 附) to the first scroll which is entirely dedicated to “tables for heaps of piles” (*dui duo biao* 堆垛表). For a complete translation, cf. A. BRÉARD, *Re-Kreation eines mathematischen Konzeptes im chinesischen Diskurs*, p. 438-451.

50. This same link between sums of natural numbers (leading to triangular numbers) and square numbers is attested in ancient Greek sources : cf. DIOFANTO, *De polygonis numeris*, introduzione, testo critico, traduzione italiana e commento di Fabio Acerbi, Pisa, Roma, Fabrizio Serra, 2011, p. 45.

pattern has been recognized, these diagrams can play the role of a proof without words. That such was indeed the intension of the authors, we can only argue on the ground of statements such as the one quoted above by Zhu Shijie, claiming that “the principles are of evident nature” if one studies the diagrams. The massive presence of pebble diagrams in Dai Xu’s and Li Shanlan’s work would certainly confirm the importance attached to the epistemological function of visualization as a tool for justification (and discovery).

Another kind of stacked numbers systematically presented and strategically placed within the mathematical writings relevant to “discrete accumulations” are the numerical tables in triangular shape (cf. fig. 3). These triangular diagrams display a high degree of freedom as concerns the direction with which they were to be read : the lines connect the cells with the neighboring cells above, below and on their sides (if there are any). Yet, what seems like an interpretative ambiguity is productive mathematically.⁵¹ Read horizontally or diagonally, the tables do not allow to produce the same mathematical meaning : binomial coefficients in one way, arithmetic series in the other, the manifold “uses” of arithmetic triangles have been developed systematically in the West by Pascal in his *Traité du triangle arithmétique* (1667). Pascal, as well as Zhu Shijie and Li Shanlan, place the diagram before or right at the beginning of their book, thereby making manifest its crucial necessity as a foundation for the methods to follow.

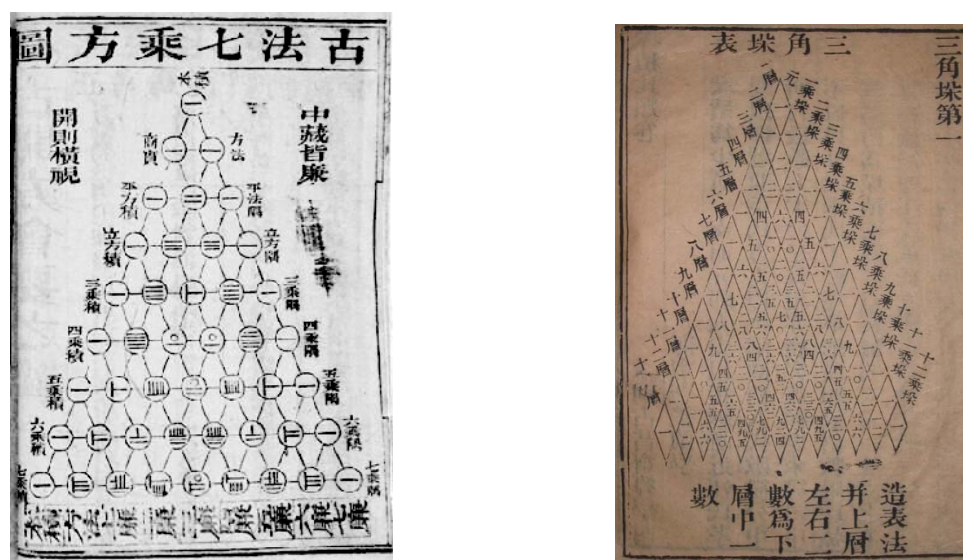


Figure 3 : The “Pascal Triangle” in ZHU Shijie, *Siyuan Yujian*, plate 1 of the preliminary diagrams (left) and p. 1b following Li Shanlan’s preface (right).

51. For comparison, cf. Emily GROSHOLZ, *Representation and Productive Ambiguity in Mathematics and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2007 on the cognitive importance of ambiguity in diagrammatic representations in Descartes’ *Geometry*.

Other arrangements of such triangular tables are also to be found in other Chinese mathematical texts. Among the authors listed in table 1 and mentioned by Li Shanlan in his preface as one of his predecessors, for example, is Dong Youcheng. Compared to Zhu Shijie, Dong does not provide any new summation “formulas” but he does change the layout of integer sequences in a diagram, arranging them into rectangular tables.⁵² Others, like Fu Jiuyuan, even integrate verbally the combinatorial interpretation of arithmetic series into the diagram of the arithmetic triangle. By arranging differently the cells for each term (cf. fig. 4), Fu indicates horizontally and to the right of each cell the combinatorial meaning of each numerical value “ k of n ” ($n \text{ 之 } k$), which is equivalent to the binomial coefficients $\binom{n}{k}$.

As in the pebble diagrams, a general pattern of generation of the content of the represented cells can be induced from the limited number of cells depicted. The structure of and the relation between the numbers involved are therefore made apparent, even if they are not accompanied by any conceptual discourse.

Figure 4. Fu Jiuyuan 傅九淵, Illustrated Explanation of Heaps of Piles (*Duiduo Tushuo* 堆垛圖說), 1888/1889.⁵³

52. For Dong's use of diagrams, cf. A. BRÉARD, "What Diagrams Argue in Late Imperial Chinese Combinatorial Texts", p. 259-261.

53. FU Jiuyuan 傅九淵, "Chaocha shujie 超差術解" (*Explanation of the Procedure of Divided Differences*) in ID., *You Bu Wei Zhai Suanxue* 有不為齋算學 (*Mathematical Learning from the Studio where Certain Things are not Done*), vol. 1, Dehua Li Shi [= Li Shengduo] Muxi Xuan Congshu 德化李氏[=李盛鐸]木犀軒叢書 ed., 1887/1888 [Reprint *Congshu Jicheng Xu Bian* 叢書集成續編 (Continuation of the Collected Collectanea), "Ziran Kexue Lei", vol. 76, p. 358-365, Taipei, Xinwen feng, 1989], here p. 3.6-3.7a.

CONCLUSION

Coherent traces of epistemological assumptions about the “principles” of mathematical objects and procedures have been shown to exist in the so-called field of “discrete accumulations”, or what in the West is known as figured numbers. A system of classification and of reasoning in textual and diagrammatic form evolved historically for these mathematical objects until the turn of the 20th century, influenced by concepts that were common in philosophical discussions about ways of knowing outside of the mathematical domain of inquiry. While in ancient Greece questions on foundations of mathematics were treated by Plato and Aristotle within the framework of metaphysical reflections, no explicit discussion of the nature of mathematics, its objects and tools, is recorded in the transmitted sources from China. Yet, a philosophical interest in cognition, representation and justification is evidenced in normative narratives about mathematical objects and their visualization in the mathematical literature itself. The imagined dialogue between Russell and Zhu Shijie reflects these two kinds of philosophical narrative with respect to numbers : while Russell discusses explicitly and spontaneously his own ideas about the nature of numbers, Zhu Shijie responds through quotations from mathematical texts, refers to commonplace diagrams or phrases, and thus implies philosophical content by letting the reader engage with these elements.

GONGSUN LONG : LE LIEU PHILOSOPHIQUE DU CHEVAL BLANC

Monique Demarle-Casadebaig

Institut national des langues et civilisations orientales
Paris

RÉSUMÉ : *Le questionnement de la philosophie s'est traduit par des lieux communs de problèmes et d'arguments dont l'intelligence ne dépend pas de leur expression dans une langue particulière. On veut faire reconnaître par cet article un tel locus communis philosophiae dans l'argument de Gongsun Long de 公孫龍, d'après lequel « cheval blanc n'est pas cheval ». Gongsun Long, déjà assimilé à un « disputeur » en Chine, a été exilé du champ de la philosophie en Europe en tant que « sophiste ». On montre pourtant que son argument concerne un problème analogue à celui qui a conduit Aristote à faire la distinction entre prédication essentielle et accidentelle ou celui qui a conduit Husserl à parler de ce que vise l'« intuition catégoriale ». Mais la leçon proprement chinoise de son propos tient peut-être alors en son indifférence au choix entre le primat de l'être sur la conscience, selon Aristote, ou de la conscience sur l'être, selon Husserl.*

ABSTRACT : *Philosophy, as we know it in history, has given birth to commonplaces of problems and arguments the understanding of which does not require speaking any specified language more than another. So, the present paper is intended to show such a locus communis philosophiae in the argument of Gongsun Long 公孫龍, according to which "white horse is not horse", sometimes quoted in a deceitful translation as "white horse is no horse". Gongsun Long was called by Chinese scholars a "disputer", and excluded from the field of philosophy by European scholars, who call him a "sophist". However, his argument may be understood as aiming at a distinction analogous to that between essential and accidental predication according to Aristotle, as well as aiming at what Husserl called "categorical intuition". But the proper Chinese feature of such a thought is that it remains indifferent to any choice to be done between either being prior to consciousness, following Aristotle or consciousness prior to being, following Husserl.*

La philosophie n'a pas de *lieu naturel*. Comme les mathématiques et la tragédie, son lieu historique de naissance, ce qu'atteste son nom même, est la Grèce. Toutefois, si l'on refuse de la réduire, en suivant Heidegger, à un mode d'existence propre au *Dasein* des Grecs tel que leur langue est censée le révéler, il reste qu'elle peut aussi être comprise dans une véritable universalité communicable¹. Elle apparaît

1. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie », dans *Questions II*, trad. fr. Kosta Axelos, Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 14-15. BEAUFRET, après avoir cité un texte du *Zhuangzi* (le début du

alors comme *lieu commun* de problèmes et d'argumentations clairement identifiables qui permettent de cerner l'intérêt philosophique de diverses pensées exprimées dans les langues les plus variées. Lorsque les Jésuites introduisent Euclide en Chine, comme ils introduisirent le *Manuel* d'Épictète, les problèmes de la géométrie et leurs réponses possibles ont pu être traduits et discutés par des hommes dont la langue et le « monde » historiques étaient étrangers à la Grèce et dont la tradition avait non seulement ses propres classiques, mais aussi ses *lieux de débat* entre penseurs de différents courants, ce dont l'académie de Jixia 稷下 est restée l'exemple le plus célèbre.

Néanmoins réapparaît fréquemment la question : y a-t-il une philosophie chinoise² ? Pour autant qu'à l'évidence les penseurs de la Chine ont longtemps ignoré la tradition de la philosophie occidentale, historiquement la réponse est non. Mais est-ce la bonne question ? Il serait peut-être plus adéquat de se demander, à partir de la notion suggérée ci-dessus de la philosophie comme *lieu commun de problèmes et d'argumentations*, quels textes de penseurs chinois touchent à des questions reconnues pour philosophiques. Reprochant à cette présentation sa généralité, on pourrait en conclure que puisque les Chinois n'ont pas formulé les questions qu'ils se sont posées sur le monde, la vie, l'homme, dans les formes et les termes reçus dans notre tradition, il ne saurait y avoir une histoire de la philosophie chinoise. Mais nous pouvons aussi qualifier de « philosophiques » des textes dont nous savons montrer qu'ils se rapportent à des questions philosophiques, sans qu'il soit nécessaire pour les comprendre de recourir à notre tradition en rangeant leurs auteurs dans une lignée de « philosophes » qui leur demeure étrangère, ni de les classer comme idéalistes, réalistes, nominalistes, marxistes ou phénoménologues, selon une taxinomie doxographique abstraite et contestable³. Quand Socrate définit la sagesse humaine, c'est-à-dire précisément la philosophie, par opposition à la sagesse divine, comme l'*intelligence* de sa propre ignorance, ce n'est pas le *savoir* de ce qui est ignoré qu'il vise, mais la *conscience* d'être privé de la connaissance de ce qui nous est pourtant le plus proche, et cela même à propos de la mort⁴. Or son constat trouve écho dans la question soulevée par Confucius dans les *Entretiens* (*Lunyu* 論語) : « quand on ne sait même pas ce qu'est la vie, comment pourrait-on savoir ce qu'est la mort ? » (*fei zhi sheng, yan zhi si* 非知生, 焉知死)⁵. Dans les deux cas, il s'agit de questions manifestant la compréhension et l'intelligence des limites de la connaissance de notre être même, et aucun des deux Maîtres ne donne de réponse. Loin de chercher un « accomplissement » de la philosophie, il vaut peut-être mieux admettre qu'elle s'ouvre sur l'horizon indéfini de son questionnement et, ce faisant, que c'est le rapport aux questions qu'elle a

chap. 17), croit devoir poser la question suivante : « Voilà une page qui, à coup sûr, donne à penser, et c'est bien pourquoi, sans doute, elle nous fut transmise. Mais est-ce une page de philosophie ? Ou, au contraire, issue de cet autre monde que nous est la Chine, donne-t-elle à penser, sans nullement nous inviter à philosopher ? » (*Dialogue avec Heidegger* I, Paris, Minuit, 1973, p. 29).

2. Cf. Heiner ROETZ, « Philosophy in China ? Notes on a Debate », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 27 (2005), p. 49-65.

3. Indépendamment du fait que des penseurs chinois modernes ou contemporains ont pu vouloir se rattacher explicitement, tout en gardant leur originalité, à la tradition de la philosophie historiquement européenne.

4. PLATON, *Apologie de Socrate*, 23a-b et 40c.

5. *Lunyu*, 11.12.

posées, pose et posera qui détermine à quel discours on peut reconnaître un *intérêt philosophique*, indépendamment de son origine ou de sa forme d'expression.

*

C'est ce qu'on voudrait montrer avec un exemple, celui de Gongsun Long 公孫龍 (320-250 AEC), l'un des plus importants représentants des « sophistes » ou « disputers⁶ » (*bianzhe* 辯者). Très actifs à l'époque des Royaumes Combattants (*Zhanguo* 戰國, 403-221), ils ont ensuite été regroupés par Sima Qian 司馬遷 (145-86) sous l'étiquette d'« école des noms » (*mingjia* 名家). De la pensée de Gongsun Long, il ne reste que six textes⁷, rassemblés dans le *Gongsun Longzi* 公孫龍子 puis conservés dans le *Canon taoïste* (*Daozang* 道藏, comp. 1445)⁸. Ces textes sont souvent réduits à quelques paradoxes⁹ exposés dans des dialogues, dont le « Traité du cheval blanc¹⁰ ». À partir de l'analyse des arguments à l'œuvre dans ce traité, puis de leur comparaison avec la problématique aristotélicienne de la prédication, il s'agira de montrer la valeur philosophique et l'originalité de l'enseignement de Gongsun Long dans ce qui l'éloigne de ses contemporains, et, plus radicalement, de le suivre dans

6. Traduction anglaise choisie par Angus C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court, 1989.

7. « Archives laissées par nos devanciers » (*Jifu* 跡府 ; bien que rédigé ultérieurement par un disciple, ce texte fut inséré dans le *Gongsun Longzi*), « Traité du cheval blanc » (*Baimalun* 白馬論), « Traité du dur et du blanc » (*Jianbailun* 堅白論), « Traité de ce qui (se) passe dans le changement » (*Tongbianlun* 通變論), « Traité des noms et des réalités » (*Mingshilun* 名實論), et « Traité de la désignation des choses » (*Zhiwulun* 指物論).

8. *Daozang* n° 1172, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1923.

9. Cf. Rolf TRAUZETTEL, « A Sophism by the Ancient Philosopher Gongsun Long : Jest, Satire, Irony - or is There a Deeper Significance ? », *Journal of Chinese Philosophy*, 26, 1 (1999), p. 21-36.

10. Texte chinois dans PANG Pu 龐朴, *Gongsun Longzi yanjiu*, 公孫龍子研究 (Recherches sur le *Gongsun Longzi*), Pékin, Zhonghua shuju, 1979, p. 11-19. Trad. angl. dans Angus C. GRAHAM, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 201-207 ; Chad HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, University of Michigan, 1983, p. 161-169 ; Christoph HARBSMEIER, « Language and Logic », dans J. NEEDHAM, dir., *Science and Civilization in China*, vol. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 304-311 ; trad. fr. dans Jean-Paul REDING, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang, 1985, p. 395-400. L'authenticité du *Gongsun Longzi* a été souvent questionnée pour diverses raisons, en particulier celle de sa transmission. Le catalogue du *Han Shu* 漢書 (1^{er} siècle ap. J.-C.) lui attribue 14 rouleaux, mais il disparaît de celui du *Sui Shu* 隋書 (vers 650), bien qu'on y trouve un rouleau intitulé *Shoubailun* 守白論 (traité de la préservation du blanc) dans la rubrique des ouvrages taoïstes. Le titre du *Gongsun Longzi* réapparaît dans un texte daté de 672 d'un auteur inconnu qui lui attribue alors six rouleaux. Depuis les Ming (1368-1644), on dispose de la première édition imprimée, en six chapitres, du *Daozang* puis, sous les Qing (1644-1911) de celle du *Siku Quanshu* 四庫全書 (Bibliothèque complète en quatre sections), qui reprend la préface de Xie Xishen 謝希深 (995-1039). FUNG Yiu-ming 馮耀明 (*Gongsun Longzi* 公孫龍子, Taipei, Sanmin chubanshe, 2000, p. 8-24) distingue entre les commentateurs pour lesquels le texte est (1) incomplet mais authentique, (2) entièrement faux, (3) intact et original (Pang Pu), (4) en désordre (Shen Youding, Graham, Hansen). La thèse de Graham (4) réduit le texte authentique à deux chapitres, le « *Baimalun* » et le « *Zhiwulun* », et le début du « *Tongbianlun* ». Pour le reste, Graham suggère qu'il s'agit de textes et d'arguments hétéroclites reconstitués à partir d'une reprise des « Canons » mohistes pour pallier de nombreuses lacunes du texte originel (*ibid.*, 1990, p. 126-155). Fung Yiu-ming conclut, et nous le suivons dans sa conclusion, en montrant que même s'il est difficile de trancher la question, l'hypothèse la plus probable est celle d'un texte authentique mais incomplet. Cf. Ian JOHNSON, WANG Ping, *The Mingjia and Related Texts*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press, 2019, Introduction, p. XXVIII-XXXI.

son entreprise de refondation de la rectitude des noms (*zhengming* 正名) à partir du seul examen de la liaison des termes d'une proposition.

La question de la rectitude des noms, qui, de nos jours, pourrait sembler marginale, s'était imposée comme centrale en cette période de crise et de défiance généralisée, prenant une tonalité différente selon les courants, dont chacun reflétait la diversité des convictions ainsi que des doutes qui ont configuré la vision du monde de cette époque. Or, paradoxalement, ces débats ont eu pour effet de rejeter comme suspects et dangereux, en leur contestant par là implicitement le titre de Maître, ces « disputeurs » qui avaient pourtant poussé très loin l'examen dialectique des noms. L'enseignement auquel ces paradoxes, tels qu'ils apparaissent dans le *Gongsun Longzi*, devaient servir d'exercices, a été vite oublié, alors même que d'après l'auteur du « *Jifu* », biographe anonyme de Gongsun Long, cet enseignement se plaçait dans la tradition de Confucius. Ses contemporains ont donné à Gongsun Long les traits d'un conseiller des princes, reconnaissant l'efficacité de son éloquence diplomatique, mais condamnant son enseignement comme dangereux. Dans cette efficacité ils ont vu une habileté rhétorique, ignorant la rationalité d'un penseur qui n'a cessé de réduire méthodiquement les structures langagières à leur plus simple expression pour faire d'autant mieux valoir leur fonction. L'enseignement des Maîtres était animé par le souci commun de mettre fin à la dégradation d'une société où la banalisation de la violence éloignait les hommes de la Voie (*dao* 道) sur laquelle s'étaient réglés les anciens¹¹. Il est vrai qu'à cet égard le *Gongsun Longzi* semble garder une neutralité axiologique alors peu courante. Se contentant de parler de chevaux, bœufs et coqs, et de jeter le doute sur nos actes d'énonciation les plus simples comme celui par lequel nous affirmons qu'un cheval est blanc, Gongsun Long situe d'emblée son propos sur un autre terrain, comme si la réflexion sur les noms, initiée par Confucius, ne devait conduire qu'à des jeux de mots et des paradoxes bien mal venus en des temps de plus en plus troublés. De fait, ne proposant aucune doctrine, aucun modèle de vie, usant de la brachylogie, il montre à son interlocuteur que ce dernier ne cesse de se contredire. Au souci de l'analyse de détails insignifiants, comme celui de la couleur d'un cheval, s'ajoutent des considérations abstraites, éloignées des formes courantes d'argumentation et étrangères aux intérêts de la communauté des hommes. Pourtant, si ses contemporains l'ont dénigré, ils n'ont pas vraiment *critiqué* ses arguments et les ont encore moins *réfutés*. Son époque les a seulement qualifiés de propos étranges (*guai-shuo* 怪說), de formules débridées (*yinci* 淫辭) ou contradictoires (*bei* 悖), ce que Feng Youlan a traduit par paradoxe¹², mais qu'il faut peut-être plutôt appeler thèses ou arguments (*lun* 論).

En effet que signifie ce que nous traduisons par « paradoxe » pour un Chinois de l'époque ? Quel usage Gongsun Long cherche-t-il à en faire ? Par rapport à quelle conception de la « vérité », du « vrai » et du « faux » est-il amené à juger une proposition « paradoxale » ou auto-contradictoire ? Puisque Gongsun Long ne s'est pas ex-

11. Gongsun Long ne cite qu'une seule fois le *dao*, ce qui ne veut pas dire qu'il l'ignore. Aux Chinois le *dao*, aux Grecs le *logos*, aucun de ces deux termes n'a trouvé de traduction qui fasse consensus.

12. FENG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Payot, 1952, p. 98-109.

pliqué sur sa pratique, la meilleure manière de répondre à ces questions est de suivre pas à pas sa méthode pour voir si et comment elle peut correspondre à un enseignement « par voie de paradoxes ». Car de deux choses l'une : *ou bien* Gongsun Long *se joue des noms* en se payant de mots et n'a rien à nous dire sinon par dérision, et le recours aux variations paradoxales apparaîtra comme un simple jeu de langage indéfiniment réitérable. *Ou bien* son recours systématique à une expression paradoxale se justifie par la nature même de ce vers quoi il cherche à faire signe par un usage délibéré des moyens qu'offrait la langue chinoise. Il *fait ainsi jouer les noms*, multipliant les jeux de langage, attirant ainsi l'attention de son interlocuteur sur ce qu'il lui appartient cependant de comprendre par lui-même. Plus qu'un maître, c'est alors un *dialecticien*.

La première hypothèse correspond à l'opinion de ses contemporains, mais aussi à la tradition, initiée par Forke, de traduire *bianzhe* 辯者 par « sophiste », l'excluant d'emblée de la catégorie des « philosophes¹³ ». Il s'agit alors d'examiner si le recours constant à une expression manifestement paradoxale, dont on a cru pouvoir déduire une forme de relativisme, suffit à rapprocher Gongsun Long de nos sophistes dont Aristote disait que leur méthode se réduit à de simples procédés¹⁴. Si la dénomination de *bianzhe* est déjà assez floue en chinois, sa traduction par « sophiste » est encore plus problématique puisque le sophiste, avant d'être « un faiseur d'illusion » par opposition au « philosophe », fut d'abord un éducateur dans une période aussi troublée que celle des Royaumes Combattants.

En Grèce, l'éducation, où se découvrent autant la puissance de la parole publique que la nécessité de la justifier par des arguments, s'est accompagnée d'une réflexion sur le langage, la rectitude des noms et le souci de fonder la communauté politique sur l'accord et la convention. C'est ce que montre l'institution de la démocratie offrant ainsi un théâtre approprié à l'enseignement des sophistes, qui a suscité, en réaction, la formulation des règles de la logique auxquelles tout enseignement devait soumettre son exposition de la vérité. En Chine, les mutations de la société n'ont pas remis en cause le pouvoir héréditaire, ni l'idéal d'une Chine réunifiée, et la parole est celle d'un maître à ses disciples ou d'un conseiller à son prince. Même les discours en faveur de la paix ne font pas l'objet de harangues au peuple. En son temps, Confucius avait étonné ses disciples en faisant de la rectification des noms le principe premier de l'action politique¹⁵. Mais loin d'en débattre publiquement, il ne le justifiait qu'au passage et de manière assez énigmatique, se bornant à énumérer les conséquences négatives du non-respect de ce principe. Gongsun Long n'aurait-il retenu de l'enseignement de Confucius que ce principe pour en faire un procédé, oublieux de l'intention première qui justifiait cette exigence ? Sa méthode se réduirait alors à une pratique de l'éristique¹⁶ aboutissant à la défaite de l'adversaire, quoi qu'il dise, sans

13. Alfred FORKE, « The Chinese Sophists », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 34 (1901), p. 1-100.

14. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, I, trad. fr. Louis-André Dorion, Paris, Vrin, 1995, p. 119-121.

15. *Lunyu*, 13.3, 12.11 et 6.25.

16. Cf. PLATON, *Euthydème*, 272a-b. ARISTOTE distingue dialectique et sophistique par la validité du raisonnement et rapproche la dialectique de la géométrie par la nécessité de la conclusion. Mais, il admet aussi que

souci de s'accorder sur le sens véritable de ce dont on parle. Alors habile orateur, sophiste ou disputeur ? Autant de variations d'étiquettes qui semblent être en raison inverse de la réduction drastique des effets rhétoriques que Gongsun Long impose systématiquement dans ses textes aux expressions les plus courantes.

Si cette réduction drastique nous a conduit à exclure l'hypothèse d'un Gongsun Long habile et brillant orateur, suffit-elle à justifier celle d'un Gongsun Long subtil dialecticien ? Il faut, pour le montrer, partir de l'examen de la proposition « cheval blanc n'est pas cheval », littéralement « blanc cheval non-cheval » (*baima fei ma* 白馬非馬), à laquelle Gongsun Long disait ne pas pouvoir renoncer sans renoncer à son enseignement, et à laquelle on réduit souvent le « Traité du cheval blanc », quand on n'y réduit pas tout le *Gongsun Longzi*.

À première vue, le dialogue peut être lu comme une exposition jusqu'à l'absurde des limites du langage où l'enchaînement des arguments revient à la même amphibologie indéfiniment réitérée sans qu'aucun des deux interlocuteurs ne parvienne à obtenir que l'autre reconnaisse la validité de sa thèse. Le dialogue se réduit alors à un jeu produisant d'abord un effet d'étonnement tant qu'on n'a pas saisi le procédé, mais qui devient vite fastidieux par sa répétition. Or, une lecture plus attentive montre que si « jeu » il y a, c'est en un sens plus technique qu'il faut l'entendre. L'argumentation qui sous-tend tout le texte révèle que le choix du mode d'exposition par voie de paradoxes a pour Gongsun Long une fin précise perceptible de par la cohérence du texte avec lui-même, comme avec les autres textes réunis dans le *Gongsun Longzi*. En effet, la réitération, dans chaque chapitre, de la même expérience de dissection des noms soumis au scalpel du dialecticien révèle *a contrario* l'importance de ce dont il est véritablement question et dont chaque texte soulève un coin sans que l'ensemble ne soit jamais exposé¹⁷.

Le « Traité du cheval blanc¹⁸ » s'ouvre sur la question de savoir comment il serait admissible de prétendre qu'un cheval blanc ne soit pas un cheval (*baima fei ma ke-wei* ? 白馬非馬可謂 ?), question rhétorique posée par l'*objectant* à laquelle le *répondant*, en l'occurrence le « sophiste » ou Gongsun Long lui-même, répond par une leçon de logique, tentant de convaincre son interlocuteur que non seulement on peut admettre un tel énoncé, mais que sa condition de validité est celle de tout énoncé.

■ Le texte joue sur le glissement qui va du point de vue du sens commun, d'après lequel la proposition est absurde, à l'analyse de l'énoncé, dont le terme central n'est ni le cheval ni le blanc, mais la négation *fei* 非. L'*objectant* la comprend comme négation de la réalité d'un cheval blanc : « il n'est aucun cheval blanc qui soit cheval ». Il s'agit alors de la vérité effective de la proposition. Mais elle peut aussi signifier qu'une chose est par nature différente d'une autre et le reste : le « blanc » qui, à l'oc-

l'art d'interroger qui caractérise la dialectique peut parfois s'accompagner de la tendance déviante à « allonger » les arguments pour brouiller les pistes, ce par quoi elle se rapproche de l'éristique (*Topiques*, VIII 1, 157 a 1-3).

17. En cela, Gongsun Long respecte l'adage du *Lunyu*, 7.8 : « si le disciple ne sait pas soulever les autres coins, le Maître ne répète pas ».

18. L'ordre du texte suit l'édition de PANG Pu (cf. n. 10).

casion, peut se dire d'un cheval est autre que ce par quoi le cheval est « cheval ». Ce qui dès lors est visé par l'examen critique auquel le répondant soumet la formule est la validité de la liaison des termes, qui semble une évidence pour le sens commun. L'objectant, probablement un néo-mohiste¹⁹, maintient l'évidence perceptive de la proposition « là où il y a un cheval blanc, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas de cheval » *you baima bu keweï wu ma ye* 有白馬不可謂無馬也 où l'impossibilité de ce qui, à ses yeux, en est la négation est marquée par *wu* 無. Au nom du bon sens, non sans une certaine indignation, il questionne le sens qu'il pourrait y avoir à s'obstiner à nier (*fei*) qu'un cheval blanc soit un cheval. Toutefois, au cours du dialogue il ne justifiera jamais sa propre thèse, sinon par la répétition de l'argument tel qu'il l'a formulé.

Le répondant n'hésite pas à affirmer, avec autant d'assurance, que l'assertion, loin d'être paradoxale, est au contraire logiquement acceptable (*ke* 可). Sans prendre en considération la présence d'un cheval, il part de l'acte même d'énonciation de la proposition, son analyse portant sur la manière dont l'occurrence particulière d'un nom se rapporte au caractère propre d'une chose déterminée : cheval est *ce par quoi* (*suoyi* 所以) on nomme une forme, or la forme n'est pas la couleur et nommer une forme n'est pas nommer une couleur. L'apparente continuité du discours ordinaire ne doit pas masquer la discontinuité réelle des termes qui le constituent, c'est donc par réflexion sur l'acte même de parler qu'on peut saisir que « cheval blanc » n'est pas « cheval » en acceptant dès lors, contre l'usage courant du langage, de prêter attention aux éléments de l'expression, lesquels sont ici pris séparément. Il y a une différence entre la composition de termes et les termes de la composition, mais dans la compréhension usuelle, forme et couleur s'agglutinent en un tout, « cheval blanc », qui est saisi comme une unité, celle du cheval réel. L'analyse a pour effet de révéler les éléments de la proposition auxquels nous ne prêtons en général pas attention, d'autant moins que c'est en les liant que le discours fait comprendre ce qu'il dit.

II L'objectant ne revient plus sur ce qui a été d'abord établi et qu'il entend sans doute comme un truisme : la forme n'est pas la couleur et la couleur n'est pas la forme. Sans mesurer les conséquences de cette distinction, il en reste au niveau de l'évidence du sens commun qui est celle de la présence des choses. Au regard de l'affirmation claire et admise qu'il y a (*you* 有) là, présent dans la prairie, un cheval blanc, on ne voit pas pourquoi le fait de le « blanchir²⁰ » en lui ajoutant verbalement cette propriété l'exclurait de la classe des chevaux. Ainsi, la proposition lui semble d'autant plus absurde qu'elle dénierait au seul cheval blanc le caractère d'être cheval *parce qu'il est blanc*.

19. Le terme de « néo-mohiste » désigne l'une des branches de l'école de Mozi 墨子, celle qui a cherché à reconstruire l'enseignement de Maître Mo dans un système considéré comme le premier traité de logique en Chine, exposé dans les chapitres 40-43 du *Mozi* connus sous le titre de « Canons mohistes » (*Mojing* 墨經). Cf. Angus C. GRAHAM, *Later Mohists Logic, Ethic and Science*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1978.

20. « *Bai ma* » peut aussi se comprendre comme V + O = « blanchir le cheval ».

La réponse ne repousse pas l'objection, elle lui adjoint simplement une nouvelle situation et introduit la dimension d'une intention plus pratique de notre rapport aux choses en substituant au terme *you*, introduit par l'objectant, le verbe *qiu* 求 : « chercher [ce dont on manque et qui précisément n'est pas présent] », passant ainsi de l'attention à un cheval existant, surgissant dans un champ perceptif, à l'attente d'un cheval possible dont on a besoin. S'ensuit une série d'énoncés également corrects mais dont la validité dépend de deux usages différents de *l'identité*. L'identité peut s'entendre du sujet de l'énonciation : c'est le même cheval que j'ai vu hier, que je viens chercher dans sa pâture, qui est blanc et qui existe indépendamment de l'acte de parole par lequel je le nomme. Il serait toujours possible de contester la perception de la couleur ou celle de l'animal (un cheval ou un âne ?), mais il serait incompréhensible d'objecter que *ce* cheval blanc et reconnu comme tel, n'est pas un cheval. Dans la chose elle-même, telle qu'elle est donnée à la perception, forme et couleur sont indissociables : toute couleur est étendue, et cette étendue colorée marque d'elle-même par son contraste avec d'autres formes colorées un espace délimitant sa forme et sa figure. L'existence de chevaux blancs est une vérité de fait indéniable *et* de plus conforme à la doctrine mohiste de l'inséparabilité des propriétés dans un être²¹. Le répondant accordera sans réticence que les chevaux présents dans le monde ont « par nature » (*gu* 固) une couleur et que c'est *simultanément* que ce cheval *donne à voir* sa silhouette de cheval et sa couleur. Il est donc clair que cet argument contribue à montrer qu'une certaine interprétation de la thèse du répondant doit être exclue, à savoir celle qui nierait qu'un cheval *puisse* être blanc. Gongsun Long ne prétend pas faire dire naïvement à l'objectant qu'il n'est aucun cheval qui ne soit blanc, pas plus qu'il ne lui oppose la proposition contraire : il n'est aucun cheval qui soit blanc.

Il dit seulement que la proposition « cheval blanc n'est pas cheval » est (logiquement) admissible (*ke*), car l'identité peut aussi s'entendre de l'unicité de ce que désigne un nom, celle par laquelle un cheval est visé comme « cheval » même sans être présent²², ce que la demande (*qiu*) qui est faite d'un cheval blanc avait pour fonction de mettre en évidence. Le cheval est maintenant ce dont on parle dans une certaine visée de l'acte de parole. Mais ici les conditions de l'unicité sont autres que celles évoquées précédemment, où il s'agissait simplement de proposer un tableau des choses présentes à la perception pour justifier l'adéquation (*dang* 當) de la parole à ce dont on parle. Au-delà des choses présentes, le dialogue vise l'appropriation des réponses à ce qui se dit, ce que Descartes appelait *l'à propos* du discours²³. À la question : « Auriez-vous un cheval ? », la réplique : « je n'ai pas de cheval blanc » suscitera la réponse « mais ce n'est pas ce que je vous demande ». Cette correction est semblable à la leçon de Confucius au roi de Chu 楚 : il n'aurait pas dû dire « un

21. Cf. la lecture du *Baimalun* reposant sur l'hypothèse des « Mass-Nouns » proposée dans C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, p. 140-171.

22. Ce que nous appellerions « intension » ou « compréhension » d'un concept, sauf que Gongsun Long ne parle pas de concept mais de nom et d'acte de désignation.

23. René DESCARTES, « Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », dans *Œuvres de Descartes*, éd. Adam Tannery, vol. 4, Paris, Vrin, 1976, p. 574, l. 13-17.

homme de Chu » mais simplement « un homme²⁴ ». Confucius ne remet pas en cause la sincérité de la conduite vertueuse du roi de Chu, il dit simplement qu'il pourrait mieux faire en étant attentif à la correction des mots. Ce n'est donc plus l'intention (*yi* 意)²⁵ close sur ses habitudes et préférences qui doit orienter le discours, mais l'attention à ce dont on parle qui implique la stricte restriction d'un terme à l'unité de sa désignation (*zhi* 指)²⁶ se hissant ainsi à une dimension plus universelle de ce qui est visé par le langage.

III L'objectant a admis que la thèse ne vise pas paradoxalement à prétendre qu'un cheval qui apparaît blanc n'est pas blanc, mais il en déduit qu'« être cheval » est exclusif d'« être blanc » ou de toute autre couleur, et il n'a manifestement pas compris la petite leçon de logique sur les deux formes de l'identité. Cette mécompréhension est le point de départ de ce qu'il croit pouvoir être une réfutation en montrant quelles conséquences absurdes s'ensuivent : il n'existerait alors dans le monde aucun cheval coloré. Toutefois, sa « réfutation » va se retourner contre lui. Le répondant l'approuve de bon gré, en présentant même comme indéniable que les chevaux ont une couleur, puisque c'est la raison pour laquelle il existe des chevaux blancs. Simplement l'hypothèse de chevaux sans couleur ne concerne pas les chevaux qui existent dans le monde. Car le fait même de *dire* que, dans le monde, tout cheval par nature a une couleur, quelle qu'elle soit, suppose *d'abord* la distinction à l'œuvre dans la formule « cheval blanc n'est pas cheval ». Ce qui revient à dire que le terme « cheval » désigne « quelque chose » qui serait seulement (*du* 獨) cheval et que la forme du cheval n'exprime que ce que c'est que d'apparaître et d'être cheval, mais n'a aucune légitimité à justifier la qualification de blanc, puisqu'elle peut se trouver indifféremment associée à brun ou à noir, ce qui rend possible la distinction des chevaux blancs d'autres chevaux auxquels s'applique aussi le terme « cheval ». Qu'il n'existe réellement aucun cheval n'ayant d'autres qualités que celles exigées par sa désignation ne change rien à l'affaire, puisqu'un tel cheval ne vaut que par l'acte de désignation qui permet de nommer correctement tous les chevaux réels. Dans l'expression « cheval blanc » l'association (*yu* 與) des deux termes « blanc » et « cheval » (« cheval blanc », c'est « cheval » associé à « blanc ») *bai ma, ma yu bai ye* 白馬, 馬與白也) montre bien que l'un et l'autre ne *sont* pas les mêmes, même si *ce dont* ils se disent est bien le même individu, qui pourra alors être distingué d'un cheval bai ou noir comme « cheval blanc ». Loin de contester la possibilité de la liaison de ces termes, la thèse, assumée comme une certitude (*ye* 也), en fait ressortir l'acte original.

24. « *Jifu* », p. 3. Le roi de Chu, ayant perdu son arc à la chasse aurait dit à son entourage de ne pas le chercher, déclarant : « un homme de Chu a perdu son arc, un homme de Chu le retrouvera ».

25. La conviction que le langage est fait pour communiquer une intention est un lieu commun de l'époque. On la trouve dans le *Xunzi*, le *Zhuangzi*, et les « Canons ».

26. C'est l'acte de viser quelque chose en le distinguant des autres. Dans le *Zhuangzi*, chap. 33, l'un des paradoxes attribués à Gongsun Long éclaire le sens de ce terme *zhi* : « la désignation n'atteint pas sa cible, et même si elle le pouvait, elle ne saurait l'épuiser » (*zhi bu zhi, zhi bu jue* 指不至, 至不絕). Autrement dit, le sens ne s'épuise pas dans la référence. Pour comprendre la cohérence d'ensemble du *Gongsun Longzi* et sa portée philosophique, il est nécessaire de se rapporter au « Traité de la désignation » qui présente de manière théorique ce qui est montré ici par un dialogue : toute dénotation doit être subordonnée à un acte de désignation antérieur qui ne se fixe jamais sur une réalité.

Si la parole a bien pour fonction d'informer l'interlocuteur de ce qu'il ignore, ou de lui demander ce dont on manque, son sens provient de la combinaison de signes disponibles dans l'esprit et en attente d'un moment où ils pourront, selon les occasions, venir se fixer à une réalité. Ainsi le nom « cheval » suppose en chacune de ses occurrences un acte préalable de désignation sans lequel il serait impossible aux hommes de s'accorder au moins sur ce dont ils parlent. Refuser la distinction première des signes comme unités indépendantes, revient à rendre impossible toute affirmation en s'opposant au principe fondamental du discours exigeant un acte originaire de désignation sans lequel l'association de noms tourne à la confusion. « Cheval » doit dès lors rester libre de toutes déterminations autres que celles qui le constituent comme cheval pour pouvoir s'associer selon les occurrences de la vie et le hasard des rencontres à d'autres noms par quoi ils deviennent, *de facto*, des termes combinés dans une proposition. Même le discours du contradictoire, pour pouvoir s'énoncer, suppose *de fait* la vérité de la séparation de « cheval » et de « blanc », comme va le montrer la suite.

IV Pour toute réponse, l'objectant donne une leçon sur la règle des noms composés (*fuming* 復名) dont la possibilité est acceptée par les néo-mohistes²⁷ comme par Xunzi 荀子 (III^e siècle AEC) qui, lui, parle de *jianming* (兼名)²⁸. Pour eux, l'union (*he* 合) de deux noms correspond à un besoin de précision, de telle sorte que le champ d'application de ces noms se trouve restreint par rapport à sa dénotation la plus générale. Ce qui est uni dans la réalité doit être uni dans un syntagme. L'objectant, comprenant toujours le terme *fei* comme la négation de l'unité réelle du cheval et du blanc, maintient l'évidence de l'inférence « avoir un cheval blanc, c'est avoir un cheval²⁹ ». Le répondant ne prend pas la peine de dire qu'il ne souscrit pas à cette nouvelle règle. Il en montre simplement l'impossibilité logique : si on dit qu'« avoir un cheval blanc c'est avoir un cheval », on ne peut *en même temps* prétendre dire qu'« avoir un cheval blanc, c'est avoir un cheval brun », ce que reconnaît son interlocuteur qui doit alors admettre comme réelle la différence (*yi* 異) d'un cheval brun et d'un cheval. Cela revient à affirmer à la fois qu'un cheval brun doit être considéré comme n'étant pas un cheval et qu'un cheval blanc doit être considéré comme étant un cheval. Maintenir, contre l'évidence du bon sens, la validité simultanée (*er* 而) des deux propositions est aussi absurde (*bei* 悖) que de prétendre ignorer la contradiction de l'expression « les oiseaux volent au fond des étangs ». En reprenant cette expression, sans doute connue à l'époque pour souligner l'absurdité d'un propos, Gongsun Long tente d'illustrer le sens de son propos : on peut toujours former des énoncés dans une langue mais toute liaison n'est pas pertinente. À la différence d'Antisthène³⁰, ses jeux de langage n'ont pas pour finalité de nier la possibilité de dire quelque chose d'autre chose, mais de préserver la richesse qu'offrent les combinaisons de noms as-

27. Mozi, « Canons », B11, « *Da qu* », 2 et 9.

28. Cf. Xunzi, chap. 22.

29. Tout comme, pour les mohistes, il va de soi que « monter un cheval blanc, c'est monter un cheval ». Mozi, « *Xiao qu* », 14.

30. *Métaphysique*, Δ 29, 1024 b 32-34.

sociés dans une proposition, tout en évitant la prolifération d'expressions linguistiquement énonçables mais logiquement absurdes.

V La fin du dialogue³¹ se mue en un monologue où l'objectant se trouve entraîné dans un exercice de haute voltige dialectique qui le laissera sans voix. Deux arguments y sont exposés. Ils éclairent la logique des noms mobilisée tout au long du dialogue, celui de la séparation (*li* 離), et celui de l'asymétrie entre noms fixes (*ding* 定) et mobiles (*bu ding* 不定).

Si on rapporte un nom composé comme « cheval blanc » à l'unité réelle de ce qui est perçu, il est nécessaire de séparer (*li* 離) en pensée le blanc, qui reste uni au cheval dans la réalité. La distinction (*yi* 異) est alors seulement verbale. Si, à l'inverse, on part de l'unité logique désignée par un terme, indépendamment de son occurrence particulière, il n'y a pas à séparer le blanc, puisque, de lui-même, il est déjà séparé : il ne se fixe jamais sur ce dont il peut s'énoncer, car, quoique le même soit dit « cheval » et « blanc », il ne revient pas au même d'être dit « cheval » et d'être dit « blanc ». En effet, la visée du cheval en tant que cheval n'inclut ni n'exclut le blanc, et « on peut l'oublier » (*wang zhe bu ke* 忘者而可). Seul l'agencement de signes dans une proposition permet, par un libre jeu de l'esprit, de relier dans un acte d'énonciation la multiplicité et la diversité constitutive de la réalité des êtres selon des règles qui sont propres à l'ordre du discours, fût-il ou non proféré. Ceux qui, au contraire, ne séparent que verbalement ce par quoi le cheval est « cheval » de ce par quoi il apparaît comme étant blanc, tout en le rapportant à l'unité réelle du cheval, comme le font les mohistes, devront admettre qu'alors la visée du cheval implique celle du blanc et que tout cheval d'une autre couleur ne pourra plus être nommé « cheval » puisqu'en un sens, la place est déjà occupée. Et, puisque « cheval blanc » ne peut être réellement séparé de « cheval » et qu'ils sont un, il en résulte que, dans le syntagme « cheval blanc », les deux termes qui le composent reviennent à parler d'un « cheval-cheval³² ».

L'absurdité de la conclusion suggère *a contrario* qu'il ne sera possible de distinguer un cheval blanc d'un cheval brun qu'en admettant la distinction *logique* entre « cheval » et « cheval blanc ». Distinction réelle et distinction logique ont ainsi une portée différente : la première concerne les multiples facteurs constitutifs de l'existence d'un être, en lui-même incomparable, et dont la séparation d'avec les autres êtres est comprise dans le fait même d'exister : aucun être n'est identique à un autre, ce qu'a admis l'objectant en accordant que ce cheval blanc et ce cheval brun ne peuvent être un. La deuxième n'implique aucune séparation réelle de ce qui existe

31. Quant à savoir à qui, de l'objectant ou du répondant, doit être attribué ce passage, cf. C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, p. 167, qui considère qu'il s'agit du contradicteur ; et C. HARBSMEIER, « Language and Logic », p. 310, qui considère que *yue* 曰 introduit une explication donnée par le répondant.

32. En *Métaphysique*, Z 5, 1030 b 35, Aristote montre aussi que si on ne comprend pas l'ajout de l'accident comme une addition, alors du nez camus, il faudra dire : « nez-nez camus ».

comme un être selon sa propre nature³³, mais rend possible l'énoncé des multiples manières dont les êtres apparaissent et se transforment selon une régularité et une constance auxquelles les Chinois ont été aussi sensibles que les Occidentaux. Cette distinction n'a rien de savant, mais au contraire est engagée dans toute la banalité de l'usage quotidien d'une langue. Gongsun Long ne prétend pas pour autant transformer tout acte d'énonciation en propositions complexes qui feraient apparaître les étapes par lesquelles il se serait construit dans un discours intérieur avant d'être énoncé, il nous rappelle juste que les noms, tout en procédant des images formées par nos affects, sont toujours corrélés à ce qui, dans l'esprit, leur donne leur pouvoir de désignation. Ce pouvoir ne se limite pas à un accord fondé sur la convention, fût-elle légitimée, comme pour Xunzi, par l'autorité des sages-rois. Avant d'être sociales, les distinctions sont de langage, car elles sont logiques et restent le fondement de tout ordre.

VI Sans réaction de l'objectant, le répondant amplifie, dans un dernier monologue, le mouvement dialectique initié au paragraphe précédent. De même qu'un cheval n'a pas besoin de la désignation de « blanc » pour qu'apparaisse sa forme, « blanc » *se dit* d'autre chose que d'un cheval. Indépendant de tout ce dont on peut l'énoncer, « blanc » doit être pensé comme une désignation mobile, « non fixée » (*bu ding*). Ce qui est reconnu comme « cheval » peut faire apparaître ce qui correspond à la désignation de « blanc », rendant la proposition « il y a un cheval blanc » non pas recevable en elle-même (*ke*), mais occasionnellement adéquate (*dang*). C'est là souligner l'asymétrie du statut des deux noms : « blanc » peut se dire d'un cheval et de quantité d'autres choses, c'est un terme qui n'a pas de désignation fixée, là où « cheval » est une désignation fixée et peut se dire de « blanc ». La distinction finale entre les termes fixés et non fixés montre en quelle acception appropriée il faut entendre la proposition « cheval blanc n'est pas cheval », laquelle illustre la condition première de tout discours adéquat à la réalité, à savoir la cohérence de ce discours avec lui-même, de même que leur asymétrie fait apparaître le mouvement de concrétisation de nos phrases selon les occurrences de la vie.

La mise en évidence, dans le dialogue, des contradictions de l'objectant avait pour fonction de lui faire comprendre la nécessité de souscrire à ce principe. En apprenant à distinguer par lui-même, dans le flux inconstant des impressions sensibles, des formes déterminées, l'esprit en réfléchit la constance, même si l'interaction permanente de ces formes les entraîne dans le cycle des mutations au cours duquel d'autres qualités pourront venir occasionnellement se fixer sur elles sans pour autant les déterminer.

L'évidence de cette distinction entre noms fixes et mobiles était présupposée au départ : la forme n'est pas la couleur et tout le dialogue s'emploie à en montrer la raison. Mais elle ne se révèle qu'à travers les actes de parole par lesquels nous l'énonçons, ce qui suppose, comme le montre la conclusion, la nécessité d'user d'un

33. Contrairement au reproche de Zhuangzi pour qui le dialecticien fait du multiple avec ce qui est un. *Zhuangzi*, 25, cf. la traduction de J. LEVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, p. 224.

critère (*qu* 取) adéquat pour en juger conformément à l'ordre des choses où il va de soi que les oiseaux ne volent pas au fond des étangs. Seul cet ordre, celui du *dao* 道, commande comment les choses peuvent se dire. C'est pourquoi, traitant ce problème selon sa méthode, Gongsun Long peut, sans se contredire, admettre que tel cheval donné à la perception apparaît blanc, tel autre brun, et affirmer en même temps que : « cheval blanc n'est pas cheval », car « la nature du cheval n'inclut ou n'exclut aucune couleur ». Désormais le dialogue ne constitue plus, du moins en théorie, un paradoxe.

On pourrait alors tenter d'en exprimer la teneur en disant, dans les termes de la logique occidentale, qu'il vise à distinguer l'accident et le genre (être blanc/être cheval)³⁴. C'est ce problème qui fut dans la philosophie occidentale à l'origine de la doctrine de la prédication, laquelle reconnaît seulement la possibilité d'attribuer un prédicat à ce qui par soi ne dépend pas de cette attribution, sinon dans le cas de la prédication essentielle. Mais cette lecture risquerait d'importer arbitrairement dans le texte chinois toute la difficulté du problème des universaux. On se dispenserait alors de considérer l'invention particulière par laquelle le texte parvient à signifier des faits de langage et le rapport au monde qu'il suppose en l'absence d'un métalangage constitué et habilité à user de sa fonction réfléchissante. La correction de l'implication logique de l'argument repose sur sa seule formulation, ce en quoi Gongsun Long est plus attentif à l'acte d'énonciation qu'à l'« être » de ce qui est dit. Toute sa méthode ne consiste qu'à suivre les étapes qui vont de la réduction des noms à leur stricte valeur désignative, puis à la mise en évidence de la validité de leur liaison dans un énoncé qui relève d'une syntaxe plus rigoureuse que celle du langage habituel et qu'il faut bien appeler une *logique*. À la différence des démonstrations proposées dans les « Canons » mohistes, cette méthode se limite à rechercher l'accord d'un interlocuteur en le confrontant à ses propres contradictions, comme si ces discussions se situaient en dehors du monde des hommes et de leurs intérêts pratiques tant le contexte reste indéterminé. C'est ce dernier point qui a rendu suspect l'enseignement de Gongsun Long à ses contemporains. Toutefois, on ne trouve chez eux aucune analyse de son argumentation ni, *a fortiori*, de réfutation. Pour le réfuter, il aurait fallu invalider le principe sur lequel Gongsun Long fonde la rectitude des noms sans le réduire d'emblée à des arguments fallacieux³⁵.

34. Cf. Jana BENICKÁ, Milos HUBINA, « Gongsun Long - A Somehow Aristotelian Reading », dans Raoul D. FINDEISEN, Martin SLOBODNÍK, éd., *Talking Literature. Essays on Chinese and Biblical Writings and Their Interaction*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, p. 11-31.

35. Notons qu'au XIX^e siècle, quand les intellectuels chinois formés à la philosophie occidentale commencent à chercher dans leur propre culture des textes prouvant que la question de l'universel et les modes de raisonnement qui y conduisent ne sont pas le privilège de la philosophie européenne, ils redécouvrent les textes des néo-mohistes et de l'école des noms. LIANG Qichao 梁啟超, *Mozi xue an* 墨子學安 (Études sur Mozi), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1926, a vu dans les « Canons » mohistes un analogue de ce qu'enseigne la logique d'Aristote, en particulier la doctrine des catégories et les formes du syllogisme qui, selon lui, ont donné toute sa rigueur à l'argumentation dans la tradition européenne, mais il est plus réservé à l'égard du *mingjia* et de ce qu'il considère comme des sophismes sans fondement.

*

Il nous faut donc voir s'il y a dans l'argumentation du « cheval blanc » un des procédés qu'Aristote a précisément cherché à réfuter comme sophistiques. La comparaison est d'autant plus facile qu'au début du chapitre V des *Catégories*, Aristote emploie aussi les termes « cheval » et « blanc ». Il y présente la première des catégories, celle de substance (*ousia* οὐσία) : c'est ce qui ne se dit d'après aucun autre sujet et qui n'est dans aucun autre sujet, mais dont d'autres choses peuvent se dire comme un cheval déterminé existant³⁶. Aristote prend l'exemple du blanc : « blanc » se dit d'un corps où on rencontre cette couleur comme « dans » un sujet dont on peut affirmer qu'il est blanc, sans qu'on puisse dire par là ce que c'est qu'être « blanc ». Pour lui, en disant d'un certain cheval « qu'il est blanc », ce qu'on désigne de cet être-blanc du cheval ne se comprend nullement d'après l'essence (*to ti esti* τὸ τί ἐστί) du cheval. En *Métaphysique*, Z 4, est posée la question de savoir si chaque chose est identique à sa quiddité (*to ti ên einai* τὸ τί ἦν εἶναι, « le ce que c'est qu'être »), ce qui désigne ce qu'elle est dite être par soi et ne diffère pas, *semble-t-il*, de son essence³⁷. Tout en admettant cette thèse, Aristote y voit un possible argument fallacieux lorsqu'il s'agit de la réunion de termes désignant une substance et un accident : la chose dont on parle est-elle alors toujours identique à sa quiddité ? Puisque, quand c'est le cas, l'homme est dit « blanc », alors être homme blanc sera identique à la quiddité d'« homme blanc », comme si « être blanc » devait se dire *par soi* de tout homme, rendant faux l'énoncé « tout homme n'est pas blanc ». Mais s'il en va ainsi, toutes les caractéristiques énonçant par accident ce qu'est un homme devront être tenues pour identiques, car elles se disent du même homme, comme si ce que c'est qu'« être blanc » était identique à ce que c'est qu'« être musicien³⁸ ». Aristote en conclut à la nécessité de distinguer entre *prédication essentielle*, où l'énonciation correspond à ce qui dans une chose est constitutif de son être en son identité, et *prédication accidentelle*, où l'énonciation est composée d'une addition de termes par quoi elle signifie la présence *dans* une substance de tel ou tel accident. À la question de savoir si tel animal est un cheval, la réponse appropriée doit signifier ce qui fait l'espèce ou la forme (εἶδος) du cheval dont la définition et le nom peuvent se prédiquer de l'animal en question, sans pour autant énumérer la série illimitée de ses accidents, rendant ainsi le discours impossible. Or, il est évident que d'un cheval peut se dire autre chose que « cheval », la pluralité des modes de la prédication que sont les catégories ayant précisément pour fonction de répondre aux déterminations les plus générales où se rangent les prédicats³⁹.

Bien des sophismes dénoncés par Aristote dans les *Réfutations sophistiques*⁴⁰ procèdent de la négation ou de la méconnaissance de cette distinction fondamentale.

36. ARISTOTE, *Catégories*, II-V, trad. fr. Frédérique Ildefonse, Jean Lallot, Paris, Seuil, 2002, p. 60-67.

37. Cf. *Métaphysique*, Z 4, 1029 b 13-14.

38. Cf. *Métaphysique*, Z 4, 1031 b 23-26.

39. Cf. *Catégories*, II, 1a 16-b 5.

40. Cf. *Réfutations sophistiques*, III-XV, 165 b 12-174 b 40.

Dans le premier cas, il s'agit de raisonnements fallacieux, particulièrement dans l'éristique des Mégariques : ils ne font qu'exploiter à des fins frauduleuses un langage incertain, cause d'amphibologies et d'homonymies dans l'expression et de paralogismes en confondant ce qui est affirmé en partie ou sous un certain aspect et ce qui est affirmé sans restriction d'un sujet. Un argument est fallacieux s'il contient des prémisses fausses ou une inférence invalide. Les prémisses fausses correspondent à une faute dans la définition : admettre, par exemple, qu'« homme » est identique à « homme blanc », ce qui revient à supposer que la quiddité d'un être étant identique à ce qu'il est par soi, on peut quant à cet homme qui est dit « blanc » déduire que c'est la même chose d'être homme et d'être blanc. Aristote aurait pu, lui aussi, dire « homme blanc n'est pas homme ». Mais la faute peut aussi inversement consister à dire que d'un homme (ou d'un cheval) on ne peut dire qu'« homme » (ou « cheval ») et à en déduire qu'il n'a pas de couleur et qu'il ne peut donc être blanc (c'est ici Antisthène qui est visé).

Ces deux fautes sont explicitement exclues par Gongsun Long pour qui ce par quoi le cheval est seulement (*du*) cheval est séparé (*li*) de ce par quoi le blanc est seulement blanc. Or, il est aussi *possible* de les associer dans un énoncé qui fait sens quant à une situation donnée. Pour autant, cette possibilité ne doit pas autoriser un autre sophisme que les deux penseurs dénoncent, chacun à leur manière et dans leurs catégories. Dans la *Métaphysique*, Aristote précise que c'est la vue qui juge de la couleur et non le goût, et le goût qui juge de la saveur et non la vue : « [...] aucun de ces sens appliqué au même objet ne nous dit jamais que cet objet soit *simultanément* ainsi et non ainsi ». Il en conclut que « le substrat qui produit ces sensations ne peut pas ne pas exister indépendamment d'elles⁴¹ ». Par un mouvement analogue à celui par lequel Aristote déduisait que de ce qu'un homme est blanc et musicien, on ne peut conclure qu'« être blanc » soit le même qu'« être musicien⁴² », Gongsun Long, dans le « Traité du dur et du blanc », réfute la possibilité de dire qu'une pierre soit dite *unitairement* blanche et dure, tout en admettant qu'on puisse parler d'une pierre qui se trouve être *ou* blanche *ou* dure. L'œil ne pourra jamais appréhender le dur, la main ne pourra jamais appréhender le blanc, car « aucun de ces deux organes ne peut se substituer à l'autre » (*qi yi ren ye, qi wu yi dai ye* 其異任也, 其無以代也). La véritable raison à cela est que ces deux qualités n'existent pas par elles-mêmes dans le monde (*tianxia wei you ruo jian* 天下未有若堅)⁴³ : elles n'apparaissent qu'en se fixant sur une réalité ayant forme, sans y fusionner, par nature, elles sont (et restent) séparées. Quant à la pierre, elle se trouve là (*yu* 於) telle qu'elle est par elle-même (*ran* 然). Si l'argumentation de Gongsun Long fondée sur l'asymétrie entre termes « fixes » et termes « mobiles » peut faire penser aux arguments d'Aristote sur la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle, c'est pour autant que ce sont les mêmes dérives présentes dans toute langue qu'ils tentent de prévenir par l'énoncé de règles simples.

41. *Métaphysique*, Γ 5, 1010 b 15-35.

42. *Ibid.*, Γ 4, 1007 a 30-1007 b 1-15.

43. Gongsun Longzi, « *Jianbailun* », p. 41.

Toutefois, leurs intentions sont très différentes et Gongsun Long ne parle pas de substance. Il n'y a pas chez lui d'ontologie au sens d'une réflexion sur l'être en tant qu'être. Sa méthode se caractérise par une attention constante à la dialectique dont le principe est de « se conformer aux noms pour assigner les réalités » (*xun ming ze she* 循名責實)⁴⁴. Si on en infère que le texte se contente de suggérer naïvement qu'il faut séparer ce qui est donné dans la perception, avec la conséquence extrême que tout n'est qu'apparence éphémère, on pourra répondre qu'il est tout aussi naïf d'évoquer une perception qui serait séparée de tout discours intérieur ou de son énoncé. Il ne s'agit pas ici de ce qu'on voit, touche ou sent, mais de ce que l'on peut en dire selon une liaison de signes qui manifeste un état de choses, un « Sachverhalt » au sens de Wittgenstein⁴⁵.

L'usage du verbe « être » n'est pas nécessaire pour l'exprimer, même si la langue grecque y recourt, d'autant que la question pour Gongsun Long n'est pas de savoir ce qu'est une chose en sa vérité, mais ce que l'on peut en dire. Comment dire ce qui se présente à l'esprit quand tout change ? Il témoigne par là, comme nombre d'anciens penseurs chinois, d'une profonde intuition de ce que peut être le problème sémantique du changement, de ses variations et de ses degrés dans la réalité. Matteo Ricci (1552-1610), sans doute le premier missionnaire à évoquer le « Traité du cheval blanc », même s'il ne le cite pas nommément, interprète ce texte, reconnaissant ainsi une portée philosophique, à partir de la distinction entre *zilizhe* 自立者, « ce qui se tient par soi-même », et *yilai* 依賴者, « ce qui s'appuie sur autre chose ». De la première, il écrit : « [...] les choses qui ne dépendent de rien d'autre pour exister mais existent par elles-mêmes ». Sur la seconde : « [...] les choses qui ne peuvent s'établir par elles-mêmes mais dépendent d'autres choses ». Le but de Ricci est apologétique et ce n'est pas par hasard qu'il emploie ces termes qu'il est difficile de ne pas traduire par substance et accident⁴⁶. Toutefois, ce n'en est pas ce dont il est question dans le *Gongsun Longzi*, pas plus que de sujet ou de prédicat, et une objection courante est de dire que la prédication, selon la formule « S est P », implique le verbe « être », lequel n'existe pas en chinois classique, de sorte que la prédication n'existerait pas en Chine⁴⁷. Aux multiples manières dont « être » se dit en grec selon Aristote, répond la pluralité des modes de la prédication rassemblés dans les « catégories », lesquelles connotent divers genres de mots comme dans un simple inventaire où certaines formes grammaticales sont appropriées à exprimer telle ou telle catégorie : les noms pour celle de la substance première, les adjectifs pour la qualité, la quantité, la relation, le lieu et le temps, les verbes pour l'action ou la passion. Mais les catégories, même exprimables dans des formes grammaticales, en sont distinctes : elles expri-

44. Cette formule est restée comme l'acte de foi des dialecticiens. Elle est employée dans le *Deng Xizi* (I, 2), *Deng Xizi jijie* 鄧析子集解, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1947. Elle se retrouve avec des variantes dans le *Yin Wenzi* 尹文子 (I, 5) et sera détournée par les légistes.

45. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.01 ; 2.031-034 ; 2.04.

46. Matteo RICCI, *Le sens réel de « Seigneur du ciel »*, trad. fr. Thierry Meynard, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 35. Cf. ZHANG Yijing, « Les catégories d'Aristote à l'épreuve du "sophiste" chinois Gongsun Long », *Revue philosophique de Louvain*, 117, 1 (2019), p. 3-30.

47. Angus C. GRAHAM, « "Being" in Western Philosophy compared with *shi/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy », dans *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, p. 322-359.

ment d'abord divers sens ou visées de ce dont on parle. On ne peut donc en conclure que, puisque les « formes grammaticales⁴⁸ » n'existent pas en chinois, les distinctions qu'elles expriment dans la pensée manquent aux Chinois, et on ne saurait nier qu'ils ne puissent distinctement parler des choses selon la qualité, la quantité, la relation, le lieu et le temps.

C'est d'ailleurs ce qui a conduit Wilhelm von Humboldt⁴⁹, le découvreur des « formes grammaticales », à modifier son hypothèse initiale. Dans un premier temps, Humboldt avait présenté comme « un fait qu'on ne saurait nier » le rapport entre le degré de développement des formes grammaticales propres à une langue et son aptitude à exprimer la pensée⁵⁰. Mais au cours de ses échanges avec Abel Rémusat, il s'est vu confronté à la nécessité de résoudre l'énigme de la langue chinoise au regard de ses propres hypothèses, puisque bien qu'elle ne marque pas les formes grammaticales, on ne saurait nier que cette langue ne soit celle d'une culture et « d'une littérature aussi riche que brillante qui fleurit depuis des milliers d'années ». L'absence des formes grammaticales n'est donc pas une déficience, la langue chinoise « dédaigne » de les marquer, faisant le choix d'une autre voie :

Par l'application de son propre système grammatical, elle se place absolument à l'égal et au rang des langues classiques, c'est-à-dire des plus parfaites parmi celles que nous connaissons, mais avec un système non pas seulement différent mais opposé autant que la nature générale des langues le permet⁵¹.

La diversité des langues n'est pas simplement la diversité de signes et de relations entre ces signes, mais une différence de « vues sur la totalité du connaissable qui occupe une position indépendante de toutes les langues⁵² » et dont l'homme ne peut approcher qu'en assumant ses propres opérations affectives, cognitives et linguistiques. L'objection qu'il n'y a pas de verbe « être » en Chine et que donc on ne peut accorder à Gongsun Long d'avoir eu une idée du problème qui est devenu en Grèce celui de la prédication⁵³, poussée à la limite, pourrait mener à l'impossibilité de traduire et de comprendre les textes de la pensée humaine exprimés dans d'autres langues. Cette idée est d'ailleurs une reprise infidèle du texte de Benveniste qu'il conclut pourtant ainsi :

La pensée chinoise peut bien avoir inventé des catégories aussi spécifiques que le *tao*, le *yin* et le *yang* : elle n'en est pas moins capable d'assimiler les concepts de la dialectique

48. En prenant cette expression *au sens strict* que lui a donné W. von Humboldt.

49. Wilhelm VON HUMBOLDT, *Introduction sur le Kavi*, Paris, Seuil, 1974, p. 412 : « Je tiens pour assuré qu'en Chinois l'absence *apparente* de toute grammaire renforce et mobilise dans l'esprit de la nation l'exigence de la cohésion formelle du discours, alors que les langues qui s'efforcent de marquer les rapports grammaticaux sans y parvenir, tendent à assoupir l'esprit ».

50. ID., « Sur la naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées », dans *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise Humboldt/Rémusat (1821-1831)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 96-97 et 101.

51. *Ibid.*, p. 152-153.

52. *Ibid.*, p. 88.

53. Chad HANSEN, « Mass-Nouns and "a White Horse is not a Horse" », *Philosophy East and West*, 26, 2 (1976), p. 189-209 ; Angus C. GRAHAM, « "Being" in Western Philosophy compared with *shi/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy », p. 323-359.

matérialiste ou de la physique quantique. Aucun type de langue ne peut à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit⁵⁴.

Par l'attention que Gongsun Long porte à cette activité radicale de l'esprit, la capacité de juger, inséparable selon lui d'un acte de désignation où il trouve un principe de détermination des réalités, il faut bien lui reconnaître le titre de dialecticien. Mais il convient d'ajouter un dialecticien bien chinois. Car, à moins de faire de la dialectique une entité immuable dont le modèle serait celui des Grecs, on peut admettre que la dialectique, en vertu de son objet, *dépend* des moyens linguistiques dont elle dispose sans que la pensée qu'elle exprime *soit déterminée* par ces moyens, comme le reconnaît aussi Benveniste dans sa conclusion. La question n'est donc pas de savoir si une dialectique chinoise est possible, comme si on contestait aux Chinois le droit d'être des dialecticiens. Il s'agit plutôt, suivant ainsi la correction apportée par Humboldt à sa thèse initiale, de comprendre quelle forme peut prendre, en se servant des possibilités et des richesses du « génie » de la langue chinoise, le besoin de l'esprit de réfléchir à ses propres opérations pour les ajuster au mieux au monde extérieur, ce par quoi il s'élève à une dimension plus universelle du langage.

Comme Socrate dans le *Gorgias*⁵⁵, Gongsun Long aurait pu se voir reprocher la trivialité de ses exemples et la lourdeur de son langage par un interlocuteur désireux d'acquérir les techniques permettant de se distinguer par sa « culture ». Mais pour Socrate comme pour Gongsun Long, la rectitude des noms, loin de se confondre avec l'« art de bien parler », en démonte à l'inverse les procédés comme illusoires et dangereux. Ils nous montrent, chacun à leur manière, que c'est par là qu'il faut commencer toute discussion. Mencius 孟子 (372-289) avait fondé l'autonomie du jugement sur un sens inné du bien et du mal, Xunzi sur l'aptitude de l'esprit à pouvoir délibérer sans être jamais soumis, si du moins il est bien guidé. Ici et là, la rectitude du langage était subordonnée à une fonction supérieure dont l'exercice décidait du statut d'homme de bien (*junzi* 君子) ou d'homme de peu (*xiaoren* 小人). Inversant l'ordre des priorités, Gongsun Long a eu le mérite de vouloir postuler l'autonomie du jugement dont la rectitude procède de la rectitude d'un discours intérieur auquel nulle autorité, fût-elle morale ou sociale, ne peut se substituer. Avant d'être homme de bien ou de peu, l'homme est d'abord un bon ou un mauvais logicien, selon quoi il s'oriente dans le monde et dans la pensée. Il lui suffit d'examiner (*cha* 察) par un discours intérieur ce qu'il *peut* dire d'une chose et *comment* le dire en toute simplicité et indépendamment de tout présupposé.

Dans cet exercice d'ascèse intellectuelle réduisant l'usage du langage au simple domaine de ce qui apparaît avec évidence à l'esprit qui le transforme en signes, on peut trouver un écho chez Husserl, qui vivait bien loin de la Chine des Royaumes Combattants, mais en une époque aussi troublée et qui, très probablement, ne con-

54. Émile BENVENISTE, « Catégories de pensée et catégories de langue », dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 73-74.

55. PLATON, *Gorgias*, 490c-491a.

naissait pas le « Traité du cheval blanc ». Dans la *Sixième recherche logique*⁵⁶, Husserl distingue les actes de conscience par lesquels on voit du papier blanc *et* on dit « du papier blanc ». Expliquant que la signification ne réside pas dans la perception, il écrit :

Je n'exprime ainsi, d'une manière exactement adéquate que ce que je vois. Il en est de même de ce qui concerne des jugements complets. Je vois que ce papier est blanc et c'est précisément cela que j'exprime, j'énonce : « ce papier est blanc [...] ». On a coutume de dire que le blanc qui nous apparaît est connu et nommé comme « blanc », cependant le terme de « connaître » dans son sens normal désigne plutôt le sujet de la proposition en tant qu'il est l'objet « connu ». Dans cette connaissance, il y a manifestement un autre acte qui implique peut-être le premier, mais qui, en tout cas, en est différent ; le papier est connu comme blanc ou, bien plutôt comme du papier blanc quand exprimant notre perception nous disons : « du papier blanc ». *L'intention de l'adjectif blanc ne coïncide que partiellement avec le moment couleur de l'objet qui apparaît, il reste un excédent de signification, une forme qui ne trouve dans le phénomène lui-même, rien qui l'y confirme*⁵⁷.

Il y a bien ce dont nous avons la visée comme « papier » et ce dont nous avons la visée comme « blanc » ; chacune de ces visées correspond à une intuition sensible différenciée. Or, quelle pourrait être encore l'intuition *sensible* correspondant à la conscience *que* « ce papier est blanc » ? Dans le rapprochement de ces deux textes, il est difficile de ne pas remarquer, dans des horizons si différents, la convergence vers une *interrogation* initiale commune.

*

Tout au long de cet exposé de la pensée de Gongsun Long telle qu'elle émerge du « Traité du cheval blanc », nous avons tenté de montrer en quoi elle *rencontre* des problèmes fondamentaux que « notre » philosophie a formulés à sa manière. Mais pour comprendre ce vers quoi Gongsun Long fait signe dans ce traité, il serait nécessaire de l'éclairer par une lecture de tout le *Gongsun Longzi*, et en particulier du « Traité de la désignation ». C'est dans ce texte-clé que se trouve à la fois réduite et légitimée la charge confiée aux noms de refléter, par un ordre qui leur impose ses propres règles, la cohérence d'un monde commun (*tianxia* 天下)⁵⁸. C'était là le but que Gongsun Long se proposait : « Il voulait mettre en avant cet argument [du cheval blanc] pour rectifier le rapport des noms aux réalités et, *ce faisant*, rectifier les mœurs de ce monde » (*yu tui shi bian yi zheng ming shi er hua tianxia* 欲推是辯以政名實而化天下)⁵⁹. Mais cela dépasse le cadre de cet article qui se proposait seulement de présenter la dialectique par laquelle, partant d'une réflexion sur l'usage le plus banal de

56. Dans ce qui suit, notre intention n'est pas de faire de Gongsun Long un phénoménologue, pas plus qu'il ne s'agissait d'en faire un aristotélicien qui s'ignore. Et outre, que cette analyse soit chez Husserl le point de départ de la reconnaissance d'une forme d'intuition « catégoriale » est une autre question qui n'a pas lieu d'être traitée ici.

57. Edmund HUSSERL, *Recherches logiques* (VI^e Recherche), t. III, trad. H. Élie, L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1963, p. 162-163. Nous soulignons.

58. Cf. notre thèse, « Gongsun Long 公孫龍 : des noms à la désignation, la pensée du langage en Chine à l'époque des Royaumes Combattants », soutenue à Paris, Inalco, 2020.

59. *Gongsun Longzi*, « *Jifu* », p. 2.

MONIQUE DEMARLE-CASADEBAIG

la langue chinoise, Gongsun Long montre en acte la construction de problèmes et d'argumentations dans lesquels il semble difficile de ne pas reconnaître ce qu'au début nous avons appelé un *lieu commun* de la philosophie.

L'APPEL AU VISUEL DANS LE MOZI 墨子

FONCTION ARGUMENTATIVE ET PRÉGNANCE PHILOSOPHIQUE DE L'HYPOTYPOSE

Anna Ghiglione

Département de philosophie
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Cette réflexion souligne l'importance de l'hypotypose dans le Mozi d'un point de vue argumentatif et gnoséologique. Les moïstes se prévalaient de cette figure de rhétorique afin de montrer le bien-fondé de leurs doctrines, en formulant des descriptions frappantes et énergiques de faits réels ou d'événements imaginaires. La force illocutoire de l'hypotypose est par exemple exploitée afin de critiquer la guerre offensive et de prôner les croyances relatives aux esprits ainsi que la modération dans les rites funéraires. Il est à noter que le figural et le conceptuel forment une dyade dynamique plutôt qu'une dichotomie rigide. Ces considérations pourraient apporter un nouvel éclairage sur la question de savoir si la pensée chinoise ancienne est imagée.

ABSTRACT : This reflection focuses on the importance of hypotyposis in the Mozi both for argumentation and gnoseology. The Mohists availed themselves of this rhetorical figure in order to show the consistency of their doctrines by means of vivid and energetic descriptions of real facts or of imaginary events. The illocutionary force of hypotyposis is for instance brought into play in their criticism of offensive war, and in their apology of beliefs in ghosts and of moderation in funerary practices. One can notice a dyadic interplay between figurality and conceptualization rather than a sharp dichotomy. These considerations might shed a new light on the question whether Chinese thinking is imagery-oriented.

INTRODUCTION

L'hypotypose, au sens de description vive et frappante consistant à « mettre les choses sous les yeux », revêt une fonction argumentative majeure dans le *Mozi*¹. Elle est employée d'une manière récurrente dans plusieurs sections de l'œuvre, indépendamment de leur date de composition. L'appel au visuel, qui est consubstan-

1. Dans la tradition occidentale, la notion d'hypotypose a changé au fil des siècles. Au sujet de ses fluctuations sémantiques, cf. Adriana ZANGARA, « L'expérience par procuration : l'hypotypose et la narration historique de l'Antiquité à la Renaissance », *Acta universitatis lodziensis. Folia litteraria romanica*, 11 (2016), p. 25-40. La présente contribution tient compte de son acception moderne, qui met généralement l'accent sur l'effet visuel provoqué par cette figure, plutôt que sur son sens étymologique d'esquisse. Dans le domaine littéraire, cf. l'explication incontournable d'Henri MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhé-*

tiel à cette figure d'expression axée sur l'ocularisation, ne caractérise pas uniquement le plan de la forme ; il fait aussi partie intégrante des contenus de la pensée moïste, pour laquelle les sens, et la vue en particulier, constituent un critère de validation doctrinale et une source de connaissance. Malgré le caractère composite du *Mozi* qui, à l'instar de la plupart des classiques chinois, s'étant formé par accréation au fil du temps (entre le V^e et le III^e siècle avant notre ère), exclut la possibilité d'y repérer un plan unitaire ou l'intention d'un auteur particulier, ayant une conception personnelle et originale de l'écriture, on ne peut dénier la présence de propos communicatifs aux textes rassemblés sous le nom de Maître Mo. Or, l'hypotypose et sa forme brève ou condensée qu'est la diatypose comptent parmi les facteurs de cohésion textuelle suscitant une impression d'affinité entre les divers écrits moïstes. Trait d'union entre la forme et le contenu, entre la figuration et la théorisation ainsi qu'entre les différentes sections du *Mozi*, le recours au visuel poursuit entre autres un but persuasif et, donc, rhétorique. Les tableaux vivants produits par l'hypotypose visent en effet à convaincre les allocutaires, en les transformant en spectateurs, du bien-fondé de plusieurs doctrines canoniques, et ce, en termes critiques, voire polémiques². Il s'agit de donner à voir, par la force des mots, des phénomènes qui montrent, de toute évidence, la valeur et la crédibilité de l'enseignement moïste.

Or, comme l'observe Marc Bonhomme, dans l'étude des figures règne une certaine confusion terminologique ; le linguiste propose alors une classification permettant de saisir la diversité aussi bien que la complémentarité des approches selon lesquelles on peut les aborder :

Les figures sont fondamentalement « du discours », exploitant les ramifications inhérentes à la langue. Elles sont « de rhétorique » sous l'angle plus spécifique de leur organisation métasémiotique et de leur rendement dans la communication. Elles sont « de style » sur le plan des valeurs (connotatives, socioculturelles, etc.) qu'elles confèrent aux énoncés et aux textes. Il importe néanmoins de souligner, en conclusion, que les figures ne mettent pas en œuvre une fracture entre ces différents points de vue, mais des paliers graduels qui interagissent entre eux en fonction du regard que l'on porte sur les productions langagières³.

Sur la base de ces lignes théoriques, même si plusieurs études stylistiques de l'hypotypose offrent des définitions et des concepts utiles à l'analyse de cette figure

torique, Paris, PUF, 1981 [1961], p. 520-531. Cf. également : Jean-Michel ADAM, *La description*, Paris, PUF, 1993, p. 33 et suiv. ; Yves LE BOZEC, « L'hypotypose : un essai de définition formelle », *L'information grammaticale*, 92 (2002), p. 3-7 ; Chaïm PERELMAN, Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998, p. 226 ; Jean-Jacques ROBRIEUX, *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Paris, Dunod, 1993, p. 71-72. Par ailleurs, pour une définition critique de l'hypotypose, basée en partie sur son ancienne acception, cf. Georges MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, 1992, p. 58-59. En chinois moderne, on rend le terme *hypotypose* par la périphrase *xingxianghua miaoxie de shuofa* 形象化描寫的說法, littéralement « procédé de description visuelle/imagée ».

2. Le terme *allocutaire*, employé ici au sens générique de personne (ou groupe de personnes) qui reçoit le message conservé dans le texte (susceptible d'avoir servi de base à des discours prononcés oralement, à des lectures collectives, à des sermons, à l'enseignement, etc.), est préférable à la notion de lecteur, laquelle suppose un certain avancement des techniques de reproduction et d'impression des œuvres écrites.

3. Marc BONHOMME, « Figures du discours ou figures de style ? Essai de classification », dans Cécile BARBET, dir., *Linguistique et stylistique des figures*, Berne, Peter Lang, 2015, p. 167-168.

dans le *Mozi*, il convient de mettre en évidence la dimension rhétorique qu'elle y revêt. Chez les moïstes, son utilisation n'est pas ornementale en ce qu'elle ne vise pas à produire des effets esthétiques en la démarquant du langage ordinaire — le chinois écrit à l'époque classique, bien qu'il présente des régularités, des formes récurrentes, des expressions figées, etc., n'est pas une simple transcription de la langue parlée —, son emploi relève plutôt du performatif, car elle cherche à inculquer des principes, considérés comme efficaces pour le maintien de l'ordre sociopolitique, et à obtenir des résultats concrets en transformant des comportements au profit du bien commun⁴. En outre, notre *textus receptus* présente trop d'interpolations et de lacunes pour se prêter à une analyse de nature purement stylistique, orientée à déterminer sa qualité littéraire, quoiqu'on puisse dégager des traits généraux de l'écriture caractérisant chacune de ses parties⁵.

L'hypotypose, dans le *Mozi*, ouvre les yeux à plusieurs domaines : tantôt elle sert à dévoiler la crudité de phénomènes réels, tantôt elle présentifie des événements passés, tantôt elle fixe l'attention sur des épisodes imaginaires. Pour la clarté de l'exposé et sans aucune prétention à l'exhaustivité, il convient d'illustrer sa portée et son étendue à travers l'étude d'une sélection d'exemples textuels significatifs, principalement tirés de ce qu'on considère aujourd'hui comme le noyau doctrinal de l'œuvre⁶. Le choix des extraits en fonction de leur pertinence et de leur représentativité répond à des critères qualitatifs. On pourrait objecter qu'afin de démontrer l'importance de l'hypotypose dans l'argumentation moïste, il faudrait adopter une méthodologie quantitative. Cela impliquerait qu'on répertorie tous les moyens rhétoriques et les modes d'expression employés dans le *Mozi* et qu'on calcule le pourcentage d'hypotyposes par rapport à celui des autres procédés argumentatifs. Or, une pareille entre-

4. Notion cardinale de 利 *lì* « avantages, bienfaits, bénéfices », dont la portée universelle n'entraîne nullement une déhiérarchisation de la société et de l'État. D'ailleurs, l'hypothèse selon laquelle les moïstes auraient accordé la priorité à la quête de l'utile sur l'élégance littéraire n'est pas récente. Dans le *Hanfeizi* (III^e siècle AEC), par exemple, le moïste Tian Jiu 田鳩 explique au roi de Chu 楚 que les modes d'expression de Mozi étaient peu raffinés, car l'élaboration de l'écriture aurait nui à l'utilité (*yi wen hai yong ye* « 以文害用也 »); LAU D.C. 劉段爵, CHEN Fong Ching 陳方正, dir., *A Concordance to the Hanfeizi* 韓非子逐字索引, Hong Kong, The Commercial Press (coll. « The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series - Philosophical Works », 42), 2000, 32/80/29.

5. Comme le précise Anna JAUBERT, « L'avènement du style », dans Laure HIMY-PIÉRI, Jean-François CASTILLE, Laurence BOUGAULT, dir., *Le style, découpeur de réel. Faits de langue, effets de style*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, § 4, la notion de style suppose une subjectivité, mais celle-ci « n'est pas synonyme d'individuation : il existe un premier stade où le style fonctionne au contraire comme un révélateur social, la marque de l'appartenance à un groupe, à une école, etc., dont il s'agit de maîtriser les codes. En fait la stylisation est un phénomène progressif, et c'est bien pourquoi le style se présente comme une notion "à géométrie variable" ».

6. Le « dix thèses » canoniques sont présentées dans les chap. 8-37 du *Mozi*. Les morceaux choisis seront tirés du texte intégral, traduit, annoté et commenté par Anna GHIGLIONE, *Mozi*, Québec, PUL (coll. « Histoire et culture chinoises », dirigée par LI Shenwen), 2018 ; désormais abrégé par *Mozi* (suivi du numéro des chapitres et des paragraphes cités). Afin de ne pas alourdir l'analyse, les gloses et les notes philologiques concernant l'établissement du texte qui figurent dans cette traduction ont été éliminées. Celle-ci tient compte de plusieurs éditions chinoises, dont : SUN Yirang 孫詒讓, *Mozi jiangou* 墨子閒詁 (Exégèse du *Mozi*), 2 vol., Pékin, Zhonghua shuju, 2009 [1894, 1907] ; TAN Jiajian 譚家健, SUN Zhongyuan 孫中原, *Mozi jinzhu jinyi* 墨子今注今譯 (Traduction moderne annotée du *Mozi*), Pékin, Shangwu yinshuguan, 2012 [2009] ; WU Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注 (Le *Mozi* collationné et commenté), 2 vol., Pékin, Zhonghua shuju, 2006 [1944].

prise, bien qu'elle paraisse à première vue scientifique et en accord avec une tendance de la sinologie contemporaine⁷, n'est pas particulièrement adaptée à l'analyse des figures de rhétorique (ni de celles de style). Celles-ci, en effet, non seulement sont souvent imbriquées les unes dans les autres, mais elles se dégagent aussi en vertu de « la loi de contraste⁸ ». Autrement dit, leur fréquence en efface en quelque sorte la vigueur et, donc, l'importance. L'hypotypose n'est percutante qu'à condition qu'elle se démarque du flux discursif par une mise en exergue d'éléments saillants et, dans le cas du *Mozi*, particulièrement convaincants.

Les extraits à l'étude seront organisés d'une manière thématique, en tenant compte des sujets parmi les plus connus des moïstes ainsi que de quelques catégories ou espèces d'hypotypose qu'on identifie généralement dans le cadre de cette figure, à savoir : les événements guerriers, l'apparition d'esprits ou épiphanies, et les rites funéraires.

I. L'HYPOTYPOSE ET LES ÉVÉNEMENTS GUERRIERS

Les guerres injustes, dictées par des ambitions expansionnistes, sont condamnées à plusieurs reprises dans le *Mozi*. La trilogie intitulée « Critique de la guerre offensive » (*Fei gong* 非攻, chapitres 17, 18, 19) affiche une position anti-belliciste prononcée, pour des raisons d'ordre moral et utilitaire à la fois⁹. Les attaques militaires, qui caractérisaient le panorama politique à l'époque où Mo Di 墨翟 fut actif (fl. 453 AEC, c'est-à-dire au début des Royaumes Combattants — *Zhanguo* 戰國, 453-221 AEC), sont criminalisées et rabaissées à des accumulations de vols et de meurtres perpétrés par les élites au pouvoir à l'échelle étatique (chapitre 17 en particulier)¹⁰. Or, l'hypotypose, loin de s'attacher à la construction d'un discours glorificateur de l'héroïsme martial aboutissant à une épopée, sert plutôt de procédé argumentatif permettant de dénoncer vigoureusement les conséquences néfastes de la guerre qui, selon Mozi, n'est profitable ni aux États vaincus ni aux puissances conquérantes. La des-

7. Voir, par exemple, Edward G. SLIGERLAND, « Embracing Digital Humanities. New Methods for Analyzing Texts and Sharing Scholarly Knowledge », dans *Mind and Body in Early China. Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 144-216. L'auteur insiste, à juste titre, sur la nécessité d'adopter des méthodes de nature quantitative avant de généraliser au sujet des propriétés de la pensée chinoise ; il critique certaines extrapolations, qu'il juge philologiquement et archéologiquement infondées, comme l'idée selon laquelle les anciens Chinois auraient ignoré le dualisme séparant le corps de l'esprit. Sans doute, ses suggestions ajouteraient de la rigueur aux études lexicales et à l'analyse conceptuelle.

8. H. MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, p. 521.

9. Chacune des dix doctrines canoniques du *Mozi* fait l'objet d'un triptyque de chapitres, où le même thème est abordé avec des variantes. Toutefois, plusieurs chapitres (22, 23, 24, 29, 30, 33 et 34) ont été perdus ; on n'en possède que les titres. Cf. Karen DESMET, « The Growth of Compounds in the Core Chapters of the "Mozi" », *Oriens Extremus*, 45, 6 (2005), p. 99-118. Pour une synthèse des problèmes philologiques concernant le *Mozi*, cf. Carine DEFOORT, Nicolas STANDAERT, dir., *The Mozi as an Evolving Text. Divergent Voices in Early Chinese Thought*, Leiden, Boston, Brill, 2013, p. 4 et suiv. Au sujet de la systématisation, probablement tardive, de la pensée moïste en dix thèses, cf. C. DEFOORT, « The Gradual Growth of the Mohist Core Philosophy », *Monumenta Serica*, 64, 1 (2016), p. 1-22.

10. Le chap. 17 a été analysé par A. GHIGLIONE, « Le discernement moral dans la Chine antique. La critique moïste de la guerre offensive », *Théologiques*, 22, 2 (2014), p. 51-67.

cription suivante attire le regard des allocutaires sur une suite de détails concrets, révélateurs des pertes matérielles provoquées par la guerre :

Maître Mozi affirma¹¹ : « Si les rois, les ducs et les notables actuels, qui dirigent l'État et les familles, aspirent vraiment à mettre en place un système judicieux de blâmes et d'éloges et une politique adéquate de récompenses et de châtements au lieu de *donner* des directives pénales défaillantes et inefficaces, ils ne peuvent se permettre de livrer des guerres et des combats. En effet, supposons que des troupes passent à l'attaque. Si l'intervention se produit en hiver, le froid est à redouter ; si l'intervention se produit en été, c'est la canicule qui est à redouter. On ne peut donc passer à l'action ni l'hiver ni l'été. Au printemps, on épuise le peuple, qui devrait labourer les champs, semer, planter et cultiver. En automne, on épuise le peuple, qui devrait moissonner et récolter. Or, si on l'épuise pendant une seule saison, un nombre incalculable (*bu ke sheng shu* 不可勝數) de gens ordinaires succombera à la faim, au froid, au gel et à la faiblesse. Effectuons maintenant une estimation concernant des armées qui chargent : un nombre incalculable de dards de bambou, de bannières ornées de plumes de martin-pêcheur et de queues de yak, de grandes tentes et de rideaux, de cuirasses, d'écus et de grands boucliers seront pillés et, dans l'avancée, seront renversés, endommagés, détériorés ou recouverts de glace d'une manière irréparable. De plus (*yu* 與), un nombre incalculable de lances, de halberdes, de becs-de-corbin, d'épées, de chars attelés, disposés par rangées lors de l'avancée, seront aussi brisés en mille morceaux, cassés, endommagés et détériorés d'une manière irréparable. De plus (*yu*), un nombre incalculable de bœufs et de chevaux bien engraisés avanceront pour rentrer amaigris ou pour mourir, massacrés d'une manière irréparable. De plus (*yu*), un nombre incalculable de gens ordinaires mourront car, compte tenu de la longueur des voies de communication à parcourir, [les livraisons] de céréales et de ressources alimentaires seront interrompues, coupées ou discontinues. De plus (*yu*), un nombre incalculable de gens ordinaires seront condamnés à la maladie, à la souffrance et la mort à cause d'un manque de tranquillité domestique, d'une consommation aléatoire de nourriture et de boissons, d'un dérèglement du rythme alimentaire. On perdra un nombre incalculable de troupes, voire la totalité, au-delà de toute estimation, ce qui implique que les esprits et les dieux perdront aussi un nombre incalculable de lignées d'officiants »¹².

Dans le passage traduit ci-dessus, l'hypotypose, au sens strict du terme, focalise sur la destruction d'armes et d'équipements militaires, et sur le massacre d'animaux afin de souligner, par le biais d'une gradation (marquée par la répétition de la particule *yu* 與, traduite par « de plus »), la perte de vies humaines, déjà déplorée auparavant. L'énumération des objets voués à la ruine n'est pas exhaustive, mais l'échantillonnage est suffisamment significatif pour créer un effet visuel synoptique de désordre, de perte de contrôle et de violence extrême. L'expression *bu ke sheng shu* 不可勝數, rendue par « un nombre incalculable », répétée sept fois dans l'extrait en guise de cataphore, confirme l'impression de destruction massive provoquée par des affrontements frénétiques¹³. L'estimation (*ji* 計) des pertes dont il est question s'avère, en

11. Littéralement, « Maître Mozi prononça ces paroles en disant » (*Zi Mozi yan yue* « 子墨子言曰 »).

12. *Mozi*, 18.1.

13. Il convient de préciser que les répétitions, dans le *Mozi*, ne sont pas toujours intentionnelles. On peut en identifier trois catégories principales, dont la ligne de démarcation n'est pas toujours nette : 1) les répétitions en tant que faits de langue, qui tiennent aux propriétés du chinois classique et à certaines contraintes relatives à la pronominalisation du sujet ou du thème (au sens linguistique du terme) d'une proposition ; 2) les répétitions pour ainsi dire « accidentelles », dues au processus de détérioration et de sédimentation textuelle, et aux difficultés d'établir une version philologiquement bien conçue ; 3) les répétitions inten-

fin de compte, impossible et, en situant ces considérations dans leur contexte historique, on ne les jugera pas hyperboliques. La guerre ne bouleverse pas uniquement le rythme agricole, l'élevage et la vie humaine ; elle atteint également la sphère du sacré, puisqu'elle brise la tradition d'officiants aptes à pratiquer le culte des esprits et des divinités (*gui shen* 鬼神). Une telle interruption constitue justement le climax des effets pernicieux de la guerre, dont la monstration justifie la recommandation générale, adressée ici aux autorités belligérantes, de renoncer à leur politique expansionniste.

Le chapitre 19, le troisième de la triade contre la guerre offensive, s'ouvre par une suite d'interrogations rhétoriques qui témoignent de l'attention que portaient les moïstes pour le pouvoir de l'expression verbale et de leur capacité d'employer différentes méthodes discursives dont, pour ainsi dire, le registre épideictique consistant à émettre des éloges ou des blâmes. Dans l'extrait suivant, Maître Mo présente ses remontrances à l'ensemble des seigneurs féodaux (*zhu hou* 諸侯) de son époque :

Mozi affirma : « Faut-il employer des procédés rhétoriques (*shuo* 說) dans le monde actuel pour faire l'éloge des bonnes actions ? Ne convient-il pas de louer les actions avantageuses qui sont en parfaite adéquation avec la sphère supérieure, représentée par le Ciel (*tian* 天), avec la dimension intermédiaire des esprits (*gui* 鬼) et avec la condition inférieure des êtres humains (*ren* 人) ? Ou bien faudrait-il faire l'éloge de ce qui est parfaitement contraire aux avantages recherchés sur ces trois plans (Ciel, esprits, êtres humains) ? Même les plus ignorants de la couche sociale inférieure affirmeraient avec certitude que les actions avantageuses, en parfaite adéquation à la sphère supérieure, représentée par le Ciel, à la dimension intermédiaire des esprits et à la condition inférieure des êtres humains méritent d'être louées. Or, les justes principes (*yi* 義)¹⁴, auxquels tout le monde devrait se conformer, correspondent aux modèles des Sages Rois. Pourtant, la plupart des seigneurs féodaux du monde actuel persistent à entreprendre des guerres et des campagnes militaires expansionnistes afin d'annexer [d'autres États]. Ils louent alors les justes principes sur le plan nominal, sans comprendre leur contenu réel. Ils se comportent d'une manière analogue à des aveugles qui, sur le plan nominal, qualifient des objets de blancs ou de noirs comme tous les autres, sans pour autant être capables de les différencier. Peut-on dire qu'ils distinguent quelque chose ? [...] Ainsi dans l'Antiquité, les hommes bienveillants qui régissaient le monde, soucieux de l'unifier dans l'harmonie, s'opposaient fermement à la rhétorique des grands États [...] »¹⁵.

Dans ce passage, Mozi critique explicitement la rhétorique vide des seigneurs féodaux, qui se comportent d'une manière incohérente par rapport à leurs discours. La dissociation entre les noms (*ming* 名) et les choses (*wu* 物) ou leurs implications concrètes (*shi* 實), et la discordance entre le plan de la parole et celui de l'action,

tionnelles, de nature rhétorique ou argumentative, qui comptent parmi les procédés d'emphase. Les répétitions relevées dans l'extrait *Mozi*, 18.1, semblent appartenir à cette dernière catégorie.

14. Dans ce contexte, la notion de *yi* « justice, équité, sens du juste », revêt un aspect normatif en ce qu'elle implique le respect des préceptes moraux. L'originalité de la pensée moïste réside dans la tendance à poser un lien de continuité entre le juste et l'utile.
15. *Mozi*, 19.1. Cf. aussi 19.3. À propos de l'art de la persuasion en Chine antique, cf. Jean LEVI, « Les lieux de débats en Chine ancienne : écoles, routes, académies, palais », *Études chinoises*, 32, 1 (2013), p. 39-76 ; DING Xiuju 丁秀菊, *Xian Qin Rujia xiuci yanjiu* 先秦儒家修辭研究 (Recherche sur la rhétorique confucéenne pré-Qin), Qinan, Shandong daxue, 2015, où l'auteur souligne que les formes argumentatives des maîtres à penser chinois étaient subsidiaires des contenus de leurs doctrines. Sur le lien entre « Politique et rhétorique en Chine ancienne », cf. *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 34 (2012).

constituaient un souci important chez les maîtres à penser de l'époque pré-Qin¹⁶. Il est alors légitime de supposer que le recours au visuel dans les argumentations moïstes vise justement à créer un effet de présence destiné à combler l'écart entre l'expression verbale et la réalité extralinguistique. Si la rhétorique des élites politiques s'avère inconsistante en raison de son aspect purement nominal, celle de Mozi, par contre, se veut convaincante en ce qu'elle est ou prétend être ancrée dans des faits observables. L'hypotypose s'inscrit ainsi dans une vision performative du langage, selon laquelle dire, c'est faire voir¹⁷, et faire voir, c'est produire un impact concret sur un état de choses jugé négatif, comme la destruction systématique provoquée par des soldats à l'attaque, dont voici encore quelques détails horribles :

Outrepassant leurs frontières, ils font irruption au sein des familles ; ils fauchent les tiges des céréales, coupent arbres et plantes, détruisent les fortifications intérieures et les remparts extérieurs jusqu'à obstruer les fossés et les douves ; ils s'emparent des animaux sacrificiels et les tuent ; ils incendient et vandalisent les temples ancestraux ; ils provoquent des massacres chez dix mille peuples et exterminent les personnes âgées et faibles, en déplaçant avec eux leur butin. Lorsque les soldats avancent, [les chefs] se plantent au milieu de la bataille et déclarent : « On atteint l'apogée en sacrifiant sa vie, on se distingue en tuant un grand nombre [d'ennemis] ; se laisser blesser, c'est une bassesse. À plus forte raison, abandonner les rangs, faire volte-face et se rendre à l'adversaire ! Les coupables seront exécutés sans la moindre indulgence ». Ils parviennent ainsi à terroriser leurs troupes¹⁸.

Cette puissante description des ravages causés par la guerre et la focalisation sur un moment crucial de la bataille ne laissent aucun doute quant aux propos critiques du texte et à l'esprit antihéroïque sous-jacent. L'ocularisation, facilitée par l'emploi de l'asyndète¹⁹, s'agence ici à l'auricularisation, marquée par l'introduction d'un discours direct lapidaire, enchâssé dans l'exposé de Mozi. L'allocutaire est ainsi transporté dans le vif de l'action : il assiste à la scène, entend les menaces prononcées par les chefs des armées (une gradation intensifie encore une fois la force du message) et participe émotionnellement aux événements ; autrement dit, il devient un témoin direct des cruautés militaires, qu'il ne peut que condamner à l'instar de Maître Mo²⁰.

16. Avant la fondation de l'empire par la dynastie des Qin 秦 (221-206 AEC), les lettrés confucéens (*Ru jia* 儒家) insistaient aussi sur la nécessité de conserver ou de rétablir un rapport biunivoque entre noms et choses. En témoigne le célèbre chap. 22 du *Xunzi* 荀子 sur la « Rectification des noms » (*Zheng ming* 正名).

17. Cf. Claude CALAME, « Quand dire, c'est faire voir : l'évidence dans la rhétorique antique », *Études de lettres*, 4 (1991), p. 3-22.

18. *Mozi*, 19.2.

19. Ce procédé, qui dans la tradition littéraire française est considéré comme « un indice de force, un signe d'autorité » (H. MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, p. 126), est très courant en chinois classique et va de pair avec la tendance à employer la parataxe.

20. Bien que les contradictions ne manquent pas dans le *Mozi*, des idées analogues, exprimées par de vives observations, figurent aussi dans des sections probablement plus tardives (cf. par exemple 46.19, 49.4-5, 50.2). Il convient, en outre, de rappeler que les chapitres dits *stratégiques* (52-71) sont essentiellement constitués de descriptions techniques concernant la défense militaire (armes, opérations, règlements, etc.) des villes fortifiées contre les sièges. Leur technicité, en plus de l'état fragmentaire et souvent désorganisé dans lequel ils nous sont parvenus, n'exclut pas la présence de procédés de textualisation d'ordre narratif et rhétorique. On y trouve, en effet, des éléments hypotypotiques qui, à la différence des énumérations et des inventaires émotionnellement neutres (appartenant au « degré zéro de l'écriture »), visent à impressionner l'allocutaire en l'alertant. En témoigne le chap. 62 (« Préparatifs militaires concernant les tunnels », *Bei*

II. L'HYPOTYPOSE ET L'APPARITION D'ESPRITS

Les moïstes considéraient les témoignages auriculaires et oculaires des gens comme l'un des critères fondamentaux permettant d'établir la recevabilité d'une doctrine²¹. Dans le chapitre 31, ils s'efforcent de donner des « Éclaircissements sur les esprits » (*Ming gui* 明鬼), notamment sur les revenants, mais aussi sur les génies de la nature et sur diverses divinités du panthéon de la Chine ancienne, auxquels ils attribuent un rôle de justiciers et une place intermédiaire entre les vivants et l'entité céleste (*Tian* 天)²². Selon les moïstes, en effet, l'affaiblissement des croyances en l'existence d'esprits clairvoyants²³, capables de surveiller les êtres humains et de faire régner la justice sur la terre, expliquerait en partie le climat d'instabilité et de désordre sociopolitique de leur temps. « Or », demande rhétoriquement Mozi, « si l'on pouvait convaincre tout le monde que les esprits et les dieux détiennent bel et bien la faculté de récompenser les personnes de talent et de châtier les méchants, y aurait-il encore des troubles²⁴ ? » L'argumentation, qui se veut empiriquement fondée, se développe par conglobation : une accumulation de preuves (bribes de citations ou paraphrases de textes anciens, réinterprétations *ad hoc* d'événements légendaires, récits, anecdotes, énumérations de sources documentaires, arguments d'autorité, considérations pragmatiques, etc.) sont habilement mobilisées pour convaincre les allocutaires que les esprits et les dieux existent réellement, et que, en tout cas, il est socialement avantageux d'y croire. Or, l'hypotypose constitue ici la pièce maîtresse qui soude la narration à l'argumentation, en donnant à voir un passé fictif comme s'il était présent et réel ; cette figure fait elle-même office de preuve en ce qu'elle revêt une fonction testimoniale et mémorielle à la fois, et ce, même si elle sert à relater des événements imaginaires²⁵. À des interlocuteurs hypothétiques qui s'interrogeraient sur la valeur des témoignages des foules, Mozi expose, entre autres, cinq récits de faits étranges. Il suffira de poser le regard sur le premier de ces contes afin de saisir la force illocutoire

xue 備穴), où Maître Mo instruit son disciple Qin Guli 禽滑厘 en lui présentant, d'une manière scénique, les mesures à prendre contre les attaques menées par les voies souterraines. À propos du degré zéro de l'écriture, cf. Jean-Michel ADAM, *Les textes : types et prototypes*, Paris, Armand Colin, 2017 [1992], p. 79-80.

21. Cf. A. GHIGLIONE, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng, 2010, p. 70-73 ; cf. aussi la Bibliographie, où sont énumérées plusieurs études au sujet de la perception chez les moïstes.
22. Modèle par excellence de moralité, le Ciel des moïstes revêt plusieurs aspects anthropomorphiques, dont la faculté d'exercer une volonté raisonnable ou compréhensible. Une triade de chapitres du *Mozi*, en effet, est consacrée à la nécessité de respecter la volonté céleste (chap. 26, 27, 28 : *Tian zhi* 天志).
23. Le titre *Ming gui* de la trilogie dont seul le chap. 31 subsiste est en effet une amphibologie, qui peut aussi revêtir cette signification. La littérature secondaire au sujet de la conception moïste des créatures surnaturelles est très volumineuse. Cf., par exemple, HU Baozhu, *Believing in Ghosts and Spirits. The Concept of Gui in Ancient China*, Londres, Taylor & Francis Group ; New York, Routledge (coll. « Monumenta Serica Monograph Series », LXXI), 2021, p. 150 et suiv.
24. *Mozi*, 31.1.
25. Sur ces fonctions de l'hypotypose, voir Paul BERNARD-NOURAUD, « Un présent empreint de passé. Brève généalogie de l'hypotypose comme figure de la mémoire », *Acta universitatis lodziensis. Folia litteraria romanica*, 11 (2016), p. 228 et 232 en particulier. À propos de l'hypotypose visionnaire, voir H. MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, p. 530-531.

inhérente à l'hypotypose d'édifier des cas exemplaires, des modèles achroniques véhiculant une morale pérenne :

Or, ceux qui nient l'existence des esprits demandent : « Un nombre incalculable de gens croient avoir entendu et vu des êtres tels les esprits et les dieux dans le monde, mais qui faut-il croire ? » Maître Mozi affirma : « Le cas de l'ancien comte de Du 杜 est tout à fait représentatif des expériences visuelles et auditives que beaucoup de gens partagent. Le roi Xuan 宣 des Zhou 周 avait condamné à mort un de ses ministres, le comte de Du, qui était pourtant innocent²⁶. Celui-ci lui dit : “Sire, vous me condamnez à mort, même si je suis innocent. Si vous croyez que les morts perdent connaissance, cela s'arrêtera là. Si, par contre, ils la conservent, je vous garantis qu'en moins de trois ans je transmettrai cette connaissance à mon souverain !” Au cours de la troisième année [après la mort du comte de Du], le roi Xuan des Zhou alla à la chasse à Putian 圃田²⁷, avec une cohorte de seigneurs féodaux. Accompagné d'une centaine de chars attelés et d'une suite d'un millier d'effectifs, ils couvraient toute la zone sauvage. En plein midi, le comte de Du apparut sur un simple char, attelé d'un cheval blanc ; il portait un vêtement et un couvre-chef écarlates ; il tenait un arc écarlate, muni de flèches écarlates. Il poursuivit le roi Xuan des Zhou en décochant contre son char une flèche qui le frappa droit au cœur, en lui brisant la colonne vertébrale. [Le roi] périt en tombant sur l'étui de son arc. En ce temps-là, tous les membres de la suite [du roi] des Zhou le virent et tous ceux qui étaient distants en entendirent parler. On le relate aussi dans les *Printemps et automnes des Zhou*. Les souverains sont désormais amenés à donner des instructions aux ministres et les pères à alerter leurs fils par ces mots : “Prenez-y garde ! Soyez vigilants ! Quiconque condamne à mort un innocent sera aussitôt frappé de malheur et impitoyablement puni de mort par les esprits et les dieux.” Si nos observations se fient à ce récit historique, comment peut-on alors douter de l'existence des esprits et des dieux²⁸ ? »

L'histoire du comte de Du est un condensé d'éléments symboliques, dont la vigueur visuelle vise à sidérer les allocutaires et à leur inspirer de la crainte révérencielle. L'événement numineux se déroule d'une manière inéluctable, selon la méticulosité propre d'un rite solennel comportant plusieurs aspects au riche sémantisme : une temporalité calculée, où rien ne se produit par hasard (en plein midi, trois ans après l'injuste exécution) ; une spatialité caractérisée par le contraste entre deux dimensions : au-deçà, le grand déploiement, sur un vaste territoire, des chars et de la suite du roi ; au-delà, l'unicité de son justicier, qui l'atteint infailliblement d'une seule flèche, vecteur de mort établissant un contact instantané entre le monde des vivants et celui des esprits ; l'intensité chromatique par laquelle se démarque le feu comte (le rouge vif de son vêtement, arme et accessoires²⁹), personnage fulgurant, soudainement hypervisible³⁰, mis aussi en relief par le pelage immaculé du cheval qui tire sa voiture ; l'inversion des rapports de force et de la hiérarchie : l'esprit du ministre (subordonné, *chen* 臣, au service du roi lorsqu'il était en vie) domine désormais le monarque. Cet ensemble de détails converge alors pour créer un effet pictural

26. Le comte (*bo* 伯) de Du vécut au VIII^e s. AEC. Xuan (r. 827-782) fut le onzième roi de la dynastie Zhou (1045-256).

27. À propos de ce toponyme, cf. WU Yujiang, *Mozi jiaozhu*, p. 341-342, n. 21.

28. *Mozi*, 31.4.

29. Le caractère *zhu* 朱, « écarlate », constitue d'ailleurs l'une des deux sous-graphies de *zhu* 誅 « punir (de mort), punition ».

30. À propos de la dialectique entre hypovisible et hypervisible, cf. A. GHIGLIONE, *La vision*, p. 100 et suiv.

frappant, un spectacle onirique auquel tous les gens présents sur les lieux auraient assisté (*mo bu jian* 莫不見) à l'heure fatidique du régicide et que la transmission orale et textuelle a diffusé dans l'espace et pérennisé dans le temps. Le tableau qui s'en dégage dépasse la linéarité chronologique de l'histoire humaine pour devenir un paradigme atemporel à l'appui de la doctrine moïste.

L'emploi de l'hypotypose dans un contexte narratif où l'on relate des cas d'épiphanie de puissances occultes n'est pas anodin. Le lien privilégié que ce genre de figures présente avec le sacré n'a pas échappé aux interprètes de la rhétorique et de la poétique occidentale. Le Bozec, par exemple, souligne le « repérage impressif » de l'hypotypose en résumant ainsi sa quintessence : « [...] elle introduit dans la littérature la possible apparition de l'insoutenable, autrement dit du divin³¹ ». On relève, en effet, un parallélisme significatif entre l'apparition de dieux ou d'esprits qui, selon les croyants, se manifestent d'une manière visible (et audible) aux humains, et l'hypotypose, puisque celle-ci donne à voir, par la force des mots, des phénomènes prodigieux. Cette figure traduit alors sur le plan langagier la faculté que détiennent les êtres divins ou surnaturels de se rendre visibles soudainement, pour un court moment. Dans ce sens, les « contes merveilleux » du chapitre 31 du *Mozi* attestent que l'un des éléments-clés qui singularise l'hypotypose est aussi présent dans la tradition scripturaire chinoise ; il s'agit peut-être là d'un invariant anthropologique³².

III. L'HYPOTYPOSE ET LES RITES FUNÉRAIRES

Les moïstes jugent cependant inadmissible la quête du spectaculaire dans un but autoglorificateur, allant à l'encontre du bien commun : les mœurs extravagantes et le mode de vie luxueux des élites nuisent à la prospérité économique de l'État, qui dépendrait, entre autres, de la régularité du travail et de la modération dans les consommations. En faisant valoir un argument utilitaire, Mozi critique sévèrement les rites sophistiqués, notamment les pratiques funéraires qui entraînent un gaspillage de ressources matérielles et humaines, et une interruption des activités essentielles à la survie et au maintien de l'ordre. Dans le chapitre 25, le seul qui subsiste de la trilogie au sujet des « Restrictions relatives aux enterrements » (*Jie zang* 節葬), Maître Mo dresse un inventaire précis des biens dilapidés pour le déploiement des pompes funèbres :

Essayons alors d'examiner à fond le discours des zélateurs des enterrements somptueux et du deuil de longue durée, qu'ils considèrent comme une obligation envers l'État et les familles. L'adoption de leurs règles impliquerait qu'à l'occasion d'un deuil chez un roi, un

31. Y. LE BOZEC, « L'hypotypose : un essai de définition formelle », p. 7.

32. Il est à noter que Mozi utilise, entre autres, le même argument empiriste afin d'énoncer sa « Critique du fatalisme » (*Fei ming* 非命 ; chap. 35, 36, 37) : l'examen approfondi (*yuan* 原) des témoignages auriculaires et oculaires des gens confirme que le destin n'existe pas, puisqu'il ne se matérialise pas en un être précis (*wu* 物), doué d'une voix (*sheng* 聲) et de caractéristiques visibles (cf. en particulier 36.2). Les deux autres critères ou principes (*biao* 表, *fa* 法, *yi* 儀) de légitimation d'une doctrine sont l'analyse (*kao* 考) de l'héritage culturel de l'Antiquité (*ben* 本, « les bases »), à savoir une réflexion sur les mérites des Sages Rois d'antan et sur les fautes des monarques tyranniques ; l'évaluation de son applicabilité (*yong* 用) et des effets concrets qu'elle entraîne (35.3, 36.1, 37.1). Cf. Chris FRASER, *The Philosophy of the Mozi. The First Consequentialists*, New York, Columbia University Press, 2016, chap. 2.

duc ou un notable, il faudrait : un cercueil intérieur et un cercueil extérieur massifs, une inhumation somptueuse, de nombreux draps mortuaires avec des motifs variés et des broderies élaborées, puis un tertre funéraire monumental. Si l'on adoptait [ces règles] pour les personnes ordinaires, voire pour les humbles, un mort ruinerait complètement toute une maisonnée. Un mort chez un seigneur féodal amènerait à vider la chambre du Trésor pour qu'on dispose sur la dépouille du métal précieux, du jade, des perles travaillées ou brutes ; pour qu'on la lie avec des rubans et des bandes de soie et pour qu'on remplisse la tombe de chars et de chevaux. Il faudrait de surcroît de nombreux draps mortuaires et rideaux, vases tripodes, tambours, petites tables, nattes, jarres et récipients, lances, épées, bannières ornées de plumes de martin-pêcheur et de queues de yak, ivoires et cuirs, qu'on enfouirait et ensevelirait. Afin de satisfaire pleinement à l'exigence d'accompagner dans la tombe le Fils du Ciel, on sacrifierait quelques centaines ou au moins quelques dizaines de personnes. Afin d'accompagner dans la tombe un chef d'armée ou un grand magistrat, on sacrifierait quelques dizaines ou en tout cas un certain nombre de personnes³³.

Cette argumentation se développe d'une manière analogue à celle analysée plus haut au sujet des conséquences dramatiques de la guerre, en ce qu'elle met sous les yeux, par une description frappante, les effets découlant de l'adoption de canons rituels onéreux dans le domaine funéraire. L'allocutaire est invité à examiner (*ji* 稽) l'impact sociopolitique (*guo jia* 國家 : relatif à l'État et aux familles) des discours (*yan* 言) des ritualistes ; son regard se dirige d'abord sur les pertes matérielles et, paradoxalement, sur une série d'artefacts destinés à être ensevelis (*mai* 埋) et, donc, soustraits à la vue, pour focaliser ensuite sur le sacrifice (*xun* 殉) de nombreuses vies humaines. La description coïncide ici avec une énumération, qui se veut aussi complète que l'accumulation d'objets funéraires et que la suite de victimes vouées à satisfaire pleinement (*mang* 滿) aux exigences dictées par les canons³⁴. Si l'on considère un tombeau (monument funéraire et sépulture) comme une structure bien organisée, l'hypotypose de cet extrait constituerait alors une *ekphrasis*, au sens moderne du terme : la description d'une œuvre d'art. Une intention pareille ne correspond cependant pas à la conception des moïstes, qui ne reconnaissaient aucune valeur aux capacités artistiques dissociées de propos utilitaires et qui condamnaient moralement le raffinement culturel autotélétique. Si *ekphrasis* il y a, sa fonction est alors renversée en ce qu'elle vise à déprécier plutôt qu'à souligner les qualités de l'œuvre, en la situant dans son contexte de production et d'exploitation effective, laquelle implique aussi des sacrifices humains. Dans le passage suivant, ce sont d'ailleurs les comportements des proches des défunts qui constituent la cible de la diatribe moïste :

Quelles sont les règles pour porter le deuil ? Il s'agit de pleurer sans aucun rythme, à forts sanglots. On met une tenue en chanvre écru avec des rubans funéraires et on laisse couler ses larmes. On se retire dans une hutte, on dort sur une natte de joncs avec une motte de terre pour oreiller. Qui plus est, on est contraint de jeûner afin d'avoir l'air affamé et de porter des vêtements légers afin d'avoir l'air gelé ; il faut s'arranger pour avoir les yeux

33. Mozi, 25.3.

34. Le texte ne présente pas de détails au sujet des responsables impliqués dans les sacrifices. Cette ancienne habitude s'était néanmoins réduite à l'époque de Mozi. Elle sera supplantée par la coutume d'enterrer les défunts avec des statues en terre cuite ou en bois (*ming qi* 明器). Sur ce vaste sujet, cf. Robin D.S. YATES, « Human Sacrifice and Rituals of War in Early China », dans Pierre BONNECHERE, Renaud GAGNÉ, dir., *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, <http://books.openedition.org/pulg/8173>.

bien enfoncés dans le visage, une mine très sombre, l'ouïe et la vue confuses. Les mains et les pieds doivent être sans force, inertes, incapables de bouger. Puis, lorsqu'on organise une cérémonie du deuil chez des gentilshommes de rang supérieur, il faut se relever seulement à condition de s'appuyer sur le bras de quelqu'un et marcher uniquement avec une canne, et cela pendant trois ans en tout³⁵ !

L'hypotypose, dans ce dernier extrait, sert à tourner en dérision les attitudes et la conduite des ritualistes, en faisant surtout ressortir la fausseté inhérente à leurs mises en scène, car rites et théâtralité s'apparentent³⁶. Le deuil est perçu comme une sorte de déguisement ; les personnages endeuillés posent des gestes et affichent des comportements tragi-comiques. L'humour noir qui se dégage de la description brise alors définitivement la solennité de leurs cérémonies, dont seul l'aspect nuisible au bien commun émerge comme une évidence.

IV. HYPOTYPOSE, PERCEPTION VISUELLE ET CONNAISSANCE

Il est légitime de se demander jusqu'à quel point les moïstes étaient conscients de tous les procédés rhétoriques qu'ils employaient³⁷. En effet, force est de constater que la notion d'hypotypose n'a pas été thématisée explicitement dans le *Mozi*. Les chapitres 40-45, vraisemblablement composés au III^e siècle AEC par des « néomoïstes » issus d'une ou plusieurs branches tardives de la *Mojia* 墨家, représentent l'une des rares contributions théoriques à la pensée logicienne et à la dialectique (*bian* 辯) de la période pré-Qin ; malgré l'état fragmentaire dans lequel ces écrits nous sont parvenus et en dépit des difficultés herméneutiques qu'ils posent, on comprend que l'un de leurs objectifs était de fournir un cadre rationnel à certaines doctrines fondatrices du moïsme. Dans le chapitre 45 en particulier, on trouve des définitions succinctes d'une série de procédés argumentatifs, mais aucun équivalent lexical ou conceptuel d'hypotypose n'est mentionné.

Or, malgré l'absence d'une réflexion théorique sur ce sujet spécifique, des considérations gnoséologiques plus générales, énoncées dans ces sections dites *dialectiques* du *Mozi*, confirment rétrospectivement l'intérêt prononcé des moïstes pour la visualité et pour l'art de décrire. D'une part, la vue, au sens propre du terme, compte parmi les sources de connaissance, et ce, même si ses limites n'étaient pas négligées ; d'autre part, au sens figuré (par extension tropique) ou par analogie, elle représente le modèle par excellence de la connaissance abstraite (c'est-à-dire qui engage des facultés cognitives plus complexes que la perception et qui porte sur des objets ou des contenus qui ne sont pas nécessairement sensibles). Plus précisément, aux yeux des néomoïstes, cognition et vision ne coïncident pas, mais elles se ressemblent par rapport à

35. *Mozi*, 25.4.

36. Les auteurs du chap. 39, « Critique des confucianistes » (*Fei Ru* 非儒), dénoncent aussi l'hypocrisie des rites funéraires et la futilité du deuil prolongé en les imputant aux adversaires de Mozi (cf. 39.1, 39.4 en particulier).

37. Pour des éléments de réponse à ce questionnement, cf. LU Xing, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998, p. 203 et suiv.

la clarté (*ming* 明) qui exprime à la fois la véridicité de la connaissance et celle de la perception visuelle³⁸ :

C. *Connaître* (*zhi* 知), c'est une faculté³⁹.

E. *La connaissance en tant que faculté* (*zhi cai* 知材). Elle consiste à exercer les moyens pour connaître de telle sorte qu'on parviendra nécessairement à la connaissance. C'est comme voir clairement (*ruo ming* 若明)⁴⁰.

La capacité de décrire les choses est en outre explicitement associée à la connaissance :

C. *Connaître* (*zhi* 知), c'est établir une relation (*jie* 接).

E. *Connaître*. La connaissance consiste à passer à travers les choses (*guo wu* 過物) en déployant ses moyens cognitifs de telle sorte qu'on sera capable de les décrire (*neng mao zhi* 能貌之). C'est comme voir (*ruo jian* 若見)⁴¹.

Le terme *jie* caractérise ici la connaissance en tant que prise de contact avec la réalité ; il pourrait également faire allusion à l'intelligence associative, par laquelle on établit des liens entre les phénomènes et on y repère une logique. L'« Explication » de la définition énoncée dans le « Canon » met l'accent sur la dimension empirique du processus cognitif qui, d'une manière analogue à la vision, développe la capacité de décrire les choses.

Ces quelques indices théoriques corroborent certes *a posteriori*, mais au sein de la même tradition scripturaire, l'hypothèse selon laquelle les descriptions faisant appel à la vue comptaient parmi les procédés rhétoriques de l'argumentation moïste et qu'elles n'étaient pas fortuites.

CONCLUSION

L'hypothèse au sens d'exposé vif et frappant de faits réels ou imaginaires constitue un cas particulier de description. Son emploi dans ce texte en grande partie polémique qu'est le *Mozi* coexiste avec celui d'autres procédés rhétoriques, puisque l'argumentation est souvent menée par conglobation ou accumulation de preuves ; il est compatible avec d'autres formes d'énonciation et paradigmes de raisonnement. L'hypothèse n'est d'ailleurs pas une prérogative des moïstes. S'il est vrai que la pensée chinoise se situe à la jonction de plusieurs types de discursivité et qu'elle em-

38. A. GHIGLIONE, *La vision*, p. 79 et suiv. Dans les extraits suivants, l'abréviation C. renvoie aux « Canons » (*Jing* 經, chap. 40 et 41) et E. se réfère à leurs « Explications » (*Shuo* 說, chap. 42 et 43). À propos de cette subdivision, cf. A. GHIGLIONE, *Mozi*, p. 305-306.

39. Dans les chapitres 40-45 du *Mozi*, le terme *zhi* 知 est parfois interchangeable avec le terme *zhi* 智 (« lucidité mentale, intelligence », mot utilisé aussi avec une fonction verbale).

40. *Mozi*, 40 et 42, A 3.

41. *Mozi*, 40 et 42, A 5. Vision et connaissance sont également rapprochées dans A 4, où l'on explique que réfléchir (*lü* 慮) est « comme regarder de façon oblique (*ruo ni* 若睨) », et dans A 6, où la compréhension (*zhi* 智, variante graphique de *zhi* 智 ou néologisme moïste) est reliée à la faculté de voir clairement (*ming*). Au sujet des sources de la connaissance, cf. A 81 et chap. 41 et 43, B 69. À propos de la prise de connaissance au moyen de la vue, cf. aussi B 9. Sur les limites de la perception, cf. B 45. Quant à l'attribution des noms aux entités sur la base de leurs caractéristiques visibles (*xing mao* 形貌), cf. 44.20.

prunte souvent la forme du récit, de l'anecdote⁴², de l'exemple particulier, de l'illustration vivante pour s'exprimer, on trouvera sans doute que les œuvres de cette tradition foisonnent d'hypotypes⁴³. La spécificité moïste de l'emploi de cette figure consiste dans la continuité qu'elle reflète entre la forme et le contenu, car le recours au visuel constitue l'un des pivots de la rhétorique et de la réflexion de l'École de Maître Mo.

Cette brève étude d'un échantillon textuel restreint permettra peut-être aussi d'attirer l'attention sur l'importance de différencier, dans des recherches ultérieures, les divers types d'images qui tissent la toile de fond de la pensée chinoise. L'hypotype, en effet, ne comporte généralement pas de métaphores, même si les personnages, les objets et les situations décrites sont susceptibles d'inclure des éléments symboliques. Lorsqu'on affirme que la pensée chinoise est imagée⁴⁴, il est donc opportun de distinguer la métaphorisation de la description, et de la présentation visuelle et énergique en particulier.

La figuralité est-elle une exclusivité de la pensée chinoise ? S'avère-t-elle plus prononcée dans la tradition intellectuelle élaborée en Chine qu'ailleurs ? Révèle-t-elle une faiblesse, une défaillance intrinsèque sur le plan logique qui bannirait fatalement les maîtres chinois des pays de la philosophie ? Faudrait-il conclure alors, en se faisant l'écho des propos de Gilles Deleuze et Félix Guattari, que « [l]e vieux sage venu d'Orient pense peut-être par Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept⁴⁵ » ?

Mieux vaut s'abstenir d'extrapoler en érigeant des binarismes réducteurs, souvent véhiculaires soit de propos culturalistes, soit d'un jugement de valeur négatif et ethnocentrique, désormais inacceptable sur le plan anthropologique, à l'égard d'une altérité culturelle, de l'hétérotopie que la Chine représente encore, à tort ou à raison, aux yeux de nombreux savants occidentaux. En effet — Kant l'a bien démontré⁴⁶ —, la présence d'hypotypes dans un texte n'empêche aucunement de conceptualiser : l'abstraction peut être très bien menée par le biais d'une dimension figurale, dotant

42. Cf. Paul VAN ELS, Sarah A. QUEEN, *Between History and Philosophy. Anecdotes in Early China*, Albany, SUNY Press, 2017.

43. Il convient encore d'observer que les maîtres à penser de la Chine ancienne, dont Mozi, citaient souvent le *Classique de la poésie* (*Shijing* 詩經) à l'appui de leurs thèses. Or, les compositions de ce recueil sont également ancrées dans le visuel. Sur ce vaste sujet, cf. par exemple FU Daobin 傅道彬, *Shi keyi guan. Li yue wenhua yu Zhou dai shixue jingshen* 诗可以观. 礼乐文化与周代诗学精神 (Poèmes à observer. Culture rituelle et musicale, et esprit poétique à l'époque des Zhou), Pékin, Zhonghua shuju, 2010, p. 188 et suiv.

44. À titre d'exemple, cf. WANG Shuren 王树人, *Returning to Primordially Creative Thinking. Chinese Wisdom on the Horizon of « Xiang Thinking »*, Singapour, Springer, 2018 ; traduit du chinois par ZHANG Lin : *Huigui yuan chuang zhi si. « Xiang siwei » shiye xia de Zhongguo zhihui* 回归原创之思. « 象思维 » 视野下的中国智慧, Jiangsu renmin, 2005. Il est justement intéressant de constater que le mot *xiang*, qui est polysémique et signifie entre autres image, n'est pas traduit dans le titre en anglais ; il est transcrit phonétiquement en *pinyin*. L'auteur regrette que ce mode de pensée soit tombé en désuétude en Chine, à la suite de son occidentalisation (p. 1).

45. Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 8.

46. Rodolphe GASHÉ, « L'hypotype ou Kant et la rhétorique », trad. fr. Martin Rueff, *Poésie*, 148, 2 (2014), p. 122-138 (p. 136 en particulier). Cf. aussi A. GHIGLIONE, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris, You Feng, 1999.

l'esprit d'une grande vitalité au sein de l'argumentation philosophique. Aussi la *théorie*, au sens étymologique de mot (du grec θεωρία, « vue, vision, observation »), sollicitée par l'hypotypose, ouvre-t-elle la voie à la théorisation. Au lieu d'opposer le figural au conceptuel d'une manière dichotomique, il serait plus enrichissant, afin d'établir un dialogue interphilosophique, de les percevoir ou de les concevoir comme les deux termes d'une dyade qui se complètent l'un l'autre dynamiquement.

THE UNITY OF FORM AND CONTENT

THE PHILOSOPHICAL PATTERNS OF THE GREAT COMMENTARY TO THE BOOK OF CHANGES*

Flaminia Pischedda

Faculty of Asian and Middle Eastern Studies
Pembroke College, University of Oxford

RÉSUMÉ : *Cet article s'intéresse à l'un des textes fondamentaux de la tradition du Classique des changements (Yijing 易經) : le Xici (Commentaire sur les sentences attachées), également connu sous le titre Grand commentaire (Dazhuan 大傳) au Classique des changements. Nous procédons à une analyse formelle du texte, afin d'explorer ses motifs argumentatifs et philosophiques. Sans ignorer la nature composite de ce texte, qui est faite de plusieurs couches superposées, notre analyse sera conduite autant dans le détail du texte que dans ses articulations globales. Nous entendons éclairer la manière dont la structure du texte reflète son contenu. Ainsi, nous montrerons comment un ensemble d'éléments structurels et lexicaux font du Xici un texte élaborant et défendant ses propres arguments, sans qu'il lui soit besoin de recourir à des ressources extra-textuelles.*

ABSTRACT : *This paper focusses on the Xici 繫辭 ([Commentary to the] Appended Sentences), also called Dazhuan 大傳 (Great Commentary), which is included in the commentarial section attached to the Zhouyi 周易 (Zhou Changes), or Yijing 易經 (Classic of Changes), a pre-imperial Chinese divination text. I provide a formal analysis of the text, exploring its argumentative and philosophical patterns : without sidestepping the composite and multi-layered nature of this text, my analysis, conducted both on a micro and macro-level, highlights how the textual structure fundamentally reflects its content. The analysis will also show how structural and lexical elements make the Xici a kind of argument-based text as the philosophical argumentations are exhausted within the text itself.*

While recognizing that the “Commentary” is a patchwork which was subject to a continuing process of reworking even after it began to be transmitted in written form, I would

* This article was supported by the Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange under DD011-U-20, and by a research stay at the International Consortium for Research in the Humanities “Fate, Freedom and Prognostication” at the Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nuremberg, which is funded by the Federal Ministry of Education and Research (BMBF). I would like to thank my colleague Raphaël Van Daele for inviting me to contribute to this fascinating project and for helping me develop some of the ideas exposed herein. I am grateful for the support provided by my supervisor, Dirk Meyer, and by my colleagues from the ECT seminar at Oxford. I am also immensely indebted to Fabrizio Pregadio who read many versions of this article, providing useful insights and criticisms. Any mistake remains mine.

also emphasize that it does present a coherent intellectual position. As I shall try to show, it is not a random miscellany of scraps about an old divination text, but is a subtly presented selection of statements intended to convey a particular world view.

W. PETERSON, « Making Connections » (1982)

INTRODUCTION

This paper explores the strategies of philosophical meaning construction of the *Xici* 繫辭 ([Commentary to the] Appended Sentences ; ca. 3rd-2nd century BCE) by analysing its textual macro-structure and lexical usage.¹ It therefore does not focus on reconstructing the supposed philosophical and intellectual lineages — indeed, both “Daoist” and “Confucian” elements are present in the text.² Rather, this paper is concerned with identifying the manner of philosophical reasoning of a specific type of text : the commentary. By doing so, this paper aims at contributing to the understanding of “the polymorphous nature of philosophising in early China.”³ It will show how the individual building blocks⁴ of this text are part of a larger network of *internal* self-referential links. In addition, the constant use of terminology pertaining to the *Yi* 易 (The Changes) traditions allows the textual network to point *outward*, that is, to those communities which share what had become by the end of the Warring States period (*Zhanguo* 戰國, 475-221 BCE) a well-established corpus of cultural capital. This latter point is relevant for a discussion on the issue of readership, which, however, will not be treated in the present work.

While the philosophical significance of the *Xici* has long been acknowledged and discussed at length by previous scholarship,⁵ the formal aspects of philosophising embedded in this text still deserve attention. The relationship between form and content in early Chinese texts features prominently in the first works of Dirk Meyer. In his monograph *Philosophy on Bamboo*, when discussing the corpus of bamboo manuscripts called “Guodian 郭店 1”,⁶ Meyer proposes two categories of texts : “argu-

1. The text used in this paper is : *Zhouyi Zhengyi* 周易正義, ed. *Shisan jing zhushu zhengli ben* 十三經注疏整理本, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2000.

2. Edward L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, Leiden, Brill, 2022, p. 476.

3. Dirk MEYER, “Truth Claim with no Claim to Truth : Text and Performance of the ‘*Qiusui*’ Chapter of the *Zhuangzi*,” in Joachim GENTZ, Dirk MEYER, ed., *Literary Forms and Arguments in Early China*, Leiden, Brill, 2015, p. 297, n. 3. See also Alain ARRAULT, *Shao Yong (1012-1077), poète et cosmologue*, Paris, Collège de France, 2002, p. 43, where he writes : “Il n’y a pas en Chine un discours spécifique à la pensée, [...] celle-ci est à cheval sur plusieurs discursivités.”

4. On the notion of building blocks, see William BOLTZ, “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in Martin KERN, ed., *Text and Ritual in Early China*, Seattle, University of Washington Press, 2005.

5. See among others : E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 475 ; Willard PETERSON, “Making Connections : ‘Commentary on The Attached Verbalizations’ of The *Book of Change*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, 1 (1982).

6. The name Guodian 郭店 (Jingmen 荊門, Hubei 湖北) refers to the village where tomb no. 1 is located. The tomb was scientifically excavated in 1993 and included manuscripts versions of the *Laozi* 老子 (or *Daodejing* 道德經), the *Ziyi* 緇衣 (now a chapter in the *Liji* 禮記), and other previously unknown texts. These manuscripts date roughly to the beginning of the third century BCE and are written in Chu 楚 script, predating the standardization of the script that took place during the Qin 秦 dynasty (221-202 BCE) ; they thus represent a precious material for the understanding of Old Chinese language. On the Guodian corpus,

ment-based texts” and “context-dependent texts.”⁷ This heuristic distinction serves to investigate the relationship between the oral and written ways of philosophising in early China. Moreover, it facilitates the discussion of how textual forms can affect the understanding of the text’s main philosophical stance. For instance, in the analysis of the *Qiushui* 秋水 (Autumn Flood) chapter of the *Zhuangzi* 莊子 (Master Zhuang), Meyer argues that the textual macro-structure represents a crucial element of the *act* of philosophising in early China.⁸ Leaving aside the debate on oral and written composition, in this paper I shall focus on the second aspect, illustrating how the textual form of the *Xici* fundamentally mirrors its content. Furthermore, the analysis also shows how structural and lexical elements make the *Xici* a kind of argument-based text as the philosophical argumentations are clarified *within* the text itself.

This contribution is comprised of three parts. In the first, I shall outline the main features of the commentary *genre*, paying particular attention to the many ways in which this specific text-type is conceived of in the early Chinese tradition. As we shall see, the text under consideration does not belong to the more common category of line-by-line commentary; rather, it is a lengthy treatise appended to what is arguably one of the most influential texts of the entire Chinese literary production: the *Zhouyi* 周易 (Zhou Changes), also known as *Yijing* 易經 (Classic of Changes), or simply *Yi*. The *Zhouyi*, which from roughly the beginning of the 9th century BCE until at least the 2nd century BCE served as a divination manual, became the first of the “Confucian Classics” in 136 BCE, under the auspices of the Imperial Academy established by emperor Wu 武 (*ca.* 141-87 BCE) of the Han 漢 dynasty (202 BCE-220 CE). The *Xici* is part of the commentarial section of the canonised *Zhouyi*. Throughout this paper, I shall refer to the *Yi* traditions when discussing the texts related, directly or indirectly, to the *Zhouyi*. Next, I shall briefly discuss the notions of divination and philosophy and how they relate to one another in early China. Lastly, I shall reconstruct the patterns of philosophising of the *Xici*. Since the present paper is not meant to be an exhaustive study of this text, I shall draw examples only from part A of the received version.⁹ The structural features of the texts and its division in part A and B are detailed in the last part of this paper as this distinction is essential for the understanding of the textual patterns.

see Scott COOK, *The Bamboo Texts of Guodian : A Study & Complete Translation*, Ithaca, East Asia Program Cornell University, 2012.

7. The first type, being closely linked to writing, produce a “stand-alone philosophical exercise”. Context-dependent texts, on the other hand, “require reference to (typically oral) commentators and participate in a triangular relationship of meaning transmission consisting of the text, a mediator of meaning, and the receiver of the message” (Dirk MEYER, *Philosophy on Bamboo : Text and Production of Meaning in Early China*, Leiden, Brill, 2012, p. 1).

8. ID., “Truth Claim with no Claim to Truth”, p. 297.

9. Following the established practice, I shall refer to the “received version” of the text. The manuscript version unearthed at the archeological site of Mawangdui 馬王堆 in 1973 shall be briefly discussed later in this paper. On the Mawangdui manuscript of the *Zhouyi*, see Edward L. SHAUGHNESSY, *I Ching : The Classic of Changes*, New York, Ballantine, 1997.

I. TEXTS THAT TALK ABOUT TEXTS : WHAT IS A COMMENTARY ?

Defining the commentary text-type might seem an easy task. However, there is no unified definition which can encompass what is regarded as commentaries in different cultural traditions. Let us start with an authoritative study on this genre, the volume *Commentaries-Kommentare* edited by Glenn Most.¹⁰ In the preface, Most stresses that in order for a commentary to be considered such, it must necessarily talk about an authoritative text, that is, a text which has been composed by an authoritative author. Most thus proposes to address the following question : “Whose text ?” This is indeed a reasonable starting point when referring to the ancient and premodern Graeco-Roman literary production. Unfortunately, the situation in early China is complicated by the fact that most preimperial texts present a convoluted textual history as well as a composite authorship.¹¹ The one under consideration in this paper is no exception. For this reason, a more accommodating and efficient definition of commentary might be the following :

[...] as a rule, commentaries bear on whole base texts (or whole sections of base texts), and not just on individual bits scattered here and there throughout a base text. Unlike annotations, which often are intended only for the use of the reader who wrote them, commentaries are intended to address a real or imagined audience and they result from a more or less comprehensive project, which suggests that it makes sense to look at them not only in terms of their local details but also as large-scale pieces of writing *stricto sensu*.¹²

As we shall see further below, the *Xici* is a lengthy philosophical commentarial text appended to what was originally one of many divination manuals, as recent archaeological discoveries have proved.¹³ Therefore, there is a gap between the original function of the *Zhouyi* and the later interpretations which exploit the possibility to extract cosmological and philosophical principles out of a guide for divinatory practice. To be sure, the presence of this *gap* is perhaps inherent in any text and its commentarial tradition(s). If we accept the notion of commentaries being composed to elucidate the meaning of texts which would otherwise appear obscure to the readers, it follows that the gap between the original meaning and the one imposed by the commentators is somewhat inevitable. Newell Ann Van Auken points out that this aspect might be seen as the opportunity to “set forth new interpretations.”¹⁴ This is the case, for instance, of the *Jie Lao* 解老 (Explaining the *Laozi*) chapter of the *Hanfei zi* 韩非子 (Master Han Fei), a chapter entirely devoted to the explanation to

10. Glenn MOST, ed., *Commentaries-Kommentare*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

11. ZHANG Hanmo, *Authorship and Text-Making in Early China*, Berlin, Boston, De Gruyter Mouton, 2018 ; Mark E. LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1999.

12. Glenn MOST, Karine CHEMLA, ed., *Mathematical Commentaries in the Ancient World : A Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. 12.

13. See Constance A. COOK, Andrea BRÉARD, “Stalk and Other Divination Traditions Prior to the Changes Canon : Views from Newly-Discovered Texts,” in HON Tze-ki, ed., *The Other Yijing : The Book of Changes in Chinese History, Politics, and Everyday Life*, Leiden, Brill, 2021 ; Edward L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*.

14. Newell Ann VAN AUKEN, *The Commentarial Transformation of the Spring and Autumn*, Albany, State University of New York Press, 2016.

the *Laozi* 老子 (Master Lao), also known as the *Daodejing* 道德經 (Classic of the Way and its Potency).¹⁵ The *Laozi* has been the object of a long commentarial tradition — one the most remarkable in terms of quantity — as it is the foundational text of the Daoist tradition. In addition, its overly concise and obscure literary style calls for an explanation. The same holds true for the *Zhouyi*, the language of which is notoriously difficult to decipher. Considered the dating proposed by most scholars for the composition of this divination manual, i.e. approximately the 8th century BCE,¹⁶ we could infer that the explanation of the obscure lines of the *Zhouyi* might have happened in a different manner other than the one we find in the *Xici*: (1) it was improvised (and uttered orally) by the diviner(s) during the divinatory act; or (2) it was based on earlier exegetical texts which have not come down to us because they were written on perishable materials, like bamboo or wood. I believe both hypotheses are entirely reasonable.

In light of this, we could say that the main purpose of the *Xici* is not to explain the meaning of the *Zhouyi*, or at least not exclusively. In fact, the main innovation of the *Xici*, as a unique example of hybrid text-type — hybrid because it is simultaneously a commentary and a treatise of its own right — is that of providing a relatively coherent cosmo-philosophical framework to a textual tradition which lacked this fundamental feature.¹⁷ Even though the *Zhouyi* was originally devoid of any philosophical value, can we still talk about philosophy of divination? And how do we relate the *Xici* to the genre of “philosophical divination commentary”? The next sections are devoted to exploring these important issues.

II. DIVINATION AND PHILOSOPHY

What do we talk about when we talk about divination? In early cultures, divination, or mantic activity,¹⁸ was nearly ubiquitous. It was performed in many distinctive ways in different cultural contexts, during different periods of time. This is reflected by the diverse terminology which has been used by each ancient culture to refer to this phenomenon.¹⁹ Despite this diversity, it is still possible to identify the following

15. Barbara HENDRISCHKE, “The Commentarial Strategies of ‘Jie Lao’ (Explaining the *Laozi*),” *Monumenta Serica*, 70, 1 (2022), p. 71-98.

16. E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 15-64.

17. Richard J. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (i Ching or Classic of Changes) and Its Evolution in China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 7.

18. The term divination comes from the Latin *diuinus* (“pertaining to a deity,” “inspired by a god”), “which establishes a connection with the gods — it is a craft that involves a conversation with the gods and an engagement with the signs they send, through a variety of methods; the implication is that divination comes from the gods.” It is first attested in Cicero’s *De Divinatione*. See: Federico SANTANGELO, “Text and Practice in Roman Divination: Five Themes for a Comparative Debate”, *I Quaderni del Ramo D’oro*, 12 (2020), p. 155-175. The term mantic (*mantis μάντις*, “seer, prophet, soothsayer”) is a Graecism attested for the first time in Aeschylus’ *Prometheus Bound* (ca. 460 BCE).

19. The international conference “Deciphering the Uncertain: Sociological & Epistemological Aspects of Divination in Early Text Cultures” (June 2019, Oxford) was conceived as an up-to-date, comprehensive overview of divination in early text cultures. Participants were invited to consider a framework of five questions to draw out the principal features of the divinatory practices for comparison. From the first question — “How is divination defined and conceptualised in each society?” — it emerged that each culture

common features. (1) Divination was almost always prompted by a human universal concern : *uncertainty*. (2) This concern was often soothed by gaining *knowledge* of the hidden meaning of events, situations or things of the past, present or future. (3) Gaining such knowledge was primarily related to drawing conclusions to aid personal and community *decision-making*. (4) This knowledge was not regularly accessible to people as it usually came from a different realm, which, for lack of a better term, can be called *extra-human realm*. The extra-human realm includes, among others, gods, ancestors, spirits, or a universal cosmic order. (5) Extra-human knowledge often manifested itself in the form of *signs*. (6) The divinatory act generally involved a human expert, a *mediator*, who was able to decipher these signs and translate them into a language which was shared within a specific cultural context. (7) The divinatory sign — either directly found in nature or deliberately obtained — could be, but need not be limited to, the result of a communication with *extra-human entities*. (8) In most of the cases the divinatory act implied that these non-human entities were closely *related to humans*, and for this reason directly *affected* different aspects of their life. (9) In many cultures, divination was also related to *power* as it concerned the elite's need to link the mundane enterprise to the divine realm ; in this perspective, divination overlaps with rituality, and it was a means to obtain political legitimacy. (10) Divination played a key role in the *private sphere of everyday life*, and it was derivative of people's conception of life and death, divinity and nature, and the relationship between humans and the different dimensions of experience. In short, divination should not be regarded as the mere act of foretelling the future ; rather, it represents a significant feature at different societal levels, embedded in a somewhat coherent hermeneutic system — or indeed shared within a specific community.²⁰

According to both palaeographical and the received textual evidence, divination appears to have played an important role in various parts of the territory of what is today mainland China. By the time of the Qin 秦, the first imperial dynasty (221-207 BCE), it was performed arguably on a daily basis by people of all walks of life. Even though there were many different techniques, only two were the most widely used : turtle shell and stalk divination.²¹ For space reasons, I shall not discuss further the divinatory techniques ; rather, I would like to pay attention to the notion of how divination was conceptualised in early China, which, in turn, bears on the philosophical significance of divination.

does have its own peculiar way of conceptualising this extremely complex phenomenon. This is particularly evident from the terminology used. See F. SANTANGELO, "Text and Practice in Roman Divination", p. 156-158.

20. Recent monographs which investigate divination adopting different cross-cultural perspectives are Sarah I. JOHNSTON, Peter T. STRUCK, ed., *Mantikē : Studies in Ancient Divination*, Leiden, Brill, 2005 ; Amar ANNUS, ed., *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago, University of Chicago, 2010 ; Michael LACKNER, ed., *Coping with the Future : Theories and Practices of Divination in East Asia*, Leiden, Brill, 2018 ; Lindsay DRIEDIGER-MURPHY, *Ancient Divination and Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

21. See E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, in particular p. 65-66, n. 1 and 4, for bibliographical reference on divination in early China.

In his monograph on the origin and early development of the *Zhouyi*, Edward L. Shaughnessy, one of the world leading experts in the field of *Yi* studies, explores the theoretical foundations of divination in China. He suggests that divination might have been regarded as a complementary means to sacrifice and it was meant to facilitate the interaction with extra-human beings.²² He takes up examples from classical texts, such as the *Zuo zhuan* 左傳 (The Zuo Tradition) and the *Shangshu* 尚書 (Venerated Documents), but also excavated texts, such as oracle bone inscriptions and bamboo manuscripts of the late Warring States period. In light of this, I disagree with Lisa Raphals when she argued that, after the Shang 商 (1600-1045 BCE) dynasty, divination “progressively de-emphasize direct communication or negotiation with divine powers”.²³ In the Chinese context, the constant search for compliance can be an indication of a rather strong consideration of the extra-human realm. In addition, divination, as noticed by Jao Tsung-i 饒宗頤 back in 1989, required a significant amount of human *will* as the main goal of the practice was not to ask about the outcome of the diviners’ decision; rather, it was the search for approval of the decision made *a priori*.²⁴ In other words, divination in pre-imperial China was more “a statement on the part of the diviner of what they wished to happen, hoping that the spirits would receive their prayers and bestow blessings in return.”²⁵

According to Shaughnessy, the “prayerful” nature of divination is well reflected in the *Xici*.²⁶ This text can be regarded as the first coherent and systematic work which contains philosophical reasoning while commenting on a base text, a divination manual, which clearly does not include such kind of philosophical features. To

22. *Ibid.*, p. 74.

23. Lisa RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 381. I should point out that divination which did not involve the presence of an extra-human entity did exist (e.g. see the emergence of the *fangshi* 方士 during the late Warring States period); however, both received and palaeographical sources show the importance of such entities in the contexts of divinatory practices as late as the 4th century BCE. A well-known example might be the records written on bamboo excavated at Baoshan 包山. On the different kinds of divination in China and the role of the diviners, see Marc KALINOWSKI, “Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion”, in John LAGERWEY, ed., *Religion in Chinese society*, vol. I, *Ancient and Medieval China*, Hong-Kong, Chinese University Press, 2004. On divination in China, see also Michael LACKNER, ZHAO Lu, *Handbook of Divination and Prognostication in China*, Leiden, Brill, 2022.

24. JAO Tsung-i (RAO Zongyi) 饒宗頤, “Forum : Jao Tsung-i 饒宗頤,” *Early China*, 14 (1989), p. 133-138.

25. E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 84.

26. *Ibid.* From the Han onwards, the *Zhouyi* has been subject to different exegetical interpretations; the two main traditions are the *yili pai* 義理派 (school of meanings and principles) and the *xiangshu pai* 象數派 (school of images and numbers). Following Richard Smith, we could say that “individuals associated with the so-called school of images and numbers emphasized elaborate, New Text-style correspondences between the various features of the natural world (both physical and metaphysical) and the hexagrams, trigrams, and individual lines of the Changes, with comparatively little attention given to the written texts of the classic... The idea was that an appreciation of these correlations would help to illuminate the cryptic written text, shedding light on the past and providing both divinatory guidance and ‘scientific’ explanations of the cosmos for the present (and future). Numbers, then, and the images they represented depicted the principles, relationships, and processes that yielded not only an understanding of nature but also, ultimately, control over it. Exponents of the so-called school of meanings and principles, by contrast, paid primary attention to what they saw as the moral content of the judgments, line statements, and commentaries to the Changes.” For an elaborated discussion on this issue (and the related bibliography in both Western and Chinese language), see R.J. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*, p. 60.

be sure, we cannot exclude that, prior to the composition of the *Xici*, similar texts existed. The archaeological discoveries of the past decades may allow us to speculate on the possible existence of works comparable to the *Xici*. Perhaps one day archaeology will bring to light new evidence which will help us deepen our understating of early divination commentaries.²⁷

III. PATTERNS OF PHILOSOPHISING IN THE *XICI*

Even though the main focus of the present paper is the *Xici*, it is essential to have some basic knowledge of the base text, namely the *Zhouyi*. In what follows, I first briefly discuss its main components (trigrams and hexagrams). Next, I introduce the *Xici*, paying particular attention to the textual history and structure. Lastly, I reconstruct the patterns of philosophising by analysing its macro-structure and lexical usage.

1. *Zhouyi* : Textual History

The relevance of the *Zhouyi* was officially established in 136 BCE, during the Han, when the editors of the Imperial Academy attached the core text (*Benjing* 本經) to the commentary section known as the *Ten Wings* (*Shiyi* 十翼); in this way, the book surged to the position of first among the so-called “Confucian” Classics, alongside the *Shangshu*, the *Shijing* 詩經 (Classic of Poetry), the *Chunqiu* 春秋 (Spring and Autumn Annals), and the *Li* 禮 (Records on the Rites).²⁸

What makes the *Zhouyi* unique is its peculiar basic constituents : the sixty-four hexagrams (*gua* 卦), which, according to Richard Smith, reveal the “fundamental processes and relationships of the universe.”²⁹ According to the traditional narrative, these six-line diagrams purportedly owe their symbolic origin to the ancient Chinese cosmic concept of the two primary forces : *yin* 陰 (the yielding, the dark, the feminine, which is graphically represented by the broken line and by the even numbers 6 and 8), and *yang* 陽 (the rigid, the light, the masculine, which is graphically represented by the unbroken line and by the odd numbers 7 and 9).³⁰ When combined in a three-line diagram, the *yin* and *yang* lines yield the eight trigrams (*bagua* 八卦). In order to encompass the whole multiplicity of reality, the eight trigrams were doubled in all the possible combinations, eventually generating the above-mentioned sixty-

27. The remarkable number of archaeological discoveries occurred in the last forty years has hugely changed our understanding of early Chinese textual production. For a discussion on the *Yi* tradition, see Edward L. SHAUGHNESSY, *Unearthing the Changes : Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 2014. For a broader discussion on how these discoveries have revolutionised our conception of early Chinese intellectual history as a whole, see ID., *Rewriting Early Chinese Texts*, Albany, State University of New York Press, 2006.

28. On the Five Confucian Classics, see Michael NYLAN, *The Five “Confucian” Classics*, New Heaven, Yale University Press, 2001.

29. R.J. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*, p. 38.

30. It should be noticed that the *gua* were made up of numbers since at least the late Shang. Current scholars call this kind of divinatory symbols *shuzi gua* 數字卦 (numerical cypher). On this subject, see JIA Lianxiang 賈連翔, *Chutu shuzi gua wenxian jishi* 出土數字卦文獻輯釋, Beijing, Zhonghua shuju, 2021.

four hexagrams.³¹ The French sinologist Jacques Gernet has defined these symbols a representation of the “transitory state” of all the elements of reality.³² That is to say, the hexagrams do not symbolise things as they will transpire in the future but, rather, they “figurate” the divivable trends of a given situation embedded in a reality in constant change.³³ Accordingly, the word “Yi,” which can refer to both the title of the book, *Zhouyi*, and to the broader tradition to which this book belongs, is rendered as “Changes”.³⁴

Within the core text, each of the sixty-four hexagram is described in four parts :

- 1) *guahua* 卦畫 : hexagram picture
- 2) *guaming* 卦名 : hexagram name
- 3) *guaci* 卦辭 : hexagram statement
- 4) *yaoci* 爻辭 : line statement

The hexagram picture is further analysed by identifying the two trigrams of which it is composed, as shown in the following example, hexagram 53, *Jian* 漸 (Gradual Approach) ䷴ :

[trigram/hexagram picture]

䷴ outer/upper trigram *Xun* 巽 (the gentle, wind, wood)

䷴ inner/lower trigram *Gen* 艮 (still, mountain)

[hexagram name]

Jian 漸, Gradual Approach (Development ; Gradual Progress)

[hexagram statement]

The women return home. Auspicious. Beneficial divination.

女歸, 吉. 利貞.³⁵

[line statement]

Six in the first (bottom) line : Wild geese gradually approach toward the riverbank. For the young man, danger. There are words, no trouble.

初六鴻漸于干. 小子厲. 有言無咎.³⁶

31. Richard WILHELM, Cary F. BAYNES, *The I Ching : Or Book of Changes. The Richard Wilhelm Translation*, 3rd ed., Princeton, Princeton University Press, 1978.

32. Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine : le social et le mental*, Paris, Gallimard, 2008, p. 324-325.

33. Anne CHENG, Amina CRISMA, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo "Studio del mistero" (Vol. 1)*, Torino, Einaudi, 2000, p. 282-284 ; Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 277.

34. Apart from the *Zhouyi*, the *Yi* traditions include other two texts : *Guicang* 歸藏 (Returning to [the Original] Depository) and *Lianshan* 連山 (Joined Mountains) ; the three texts are collectively called *San Yi* 三易 (Three Changes). Traditionally, the *Yi* system, as well as what is known as the *Shifa* 筮法 system (Method of Stalk Divination ; a recently published 4th century BCE bamboo manuscript), only include two different kinds of *gua* : three-line *gua*, or trigram, and six-line *gua*, or hexagram. These texts are best known for being associated with ancient Chinese stalk divination (*shi* 筮). This is a highly sophisticated kind of cleromancy (divination by sortition of lots), in which a heap of stalks, presumably *achillea millefolium* or simply yarrow, is randomly manipulated according to a specific procedure in order to create the line-tower divinatory symbol called *gua*.

35. The word *zhen* is perhaps one of the most disputed of the whole *Yi* tradition. Here is rendered in the sense of its supposed original meaning, i.e. “to divine”, or better, “to determine”. On this word, see E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 336-342.

36. *Zhouyi*, “Jian,” trans. Geoffrey REDMOND, *The I Ching (Book of Changes) : A Critical Translation of the Ancient Text*, London, Bloomsbury, 2017, p. 281 (modified).

Such is the kind of material contained in the core text of the *Zhouyi*. For each of the sixty-four hexagrams, a hexagram picture, a hexagram name, and two kinds of statements, one concerning the hexagram, the other explicating the symbolism of each of its lines,³⁷ are given. As one can see from the example above, these statements are far from clear : what is the relationship between the “wild geese gradually approach toward the riverbank” and “a young man” in danger ?³⁸ The *Ten Wings* are supposed to provide explanations to this cryptic material. This corpus includes seven sections, three of which are comprised of two parts :

- 1) *Tuan* 彖 (On the Hexagram Statements), in two parts
- 2) *Xiang* 象 (On the Images),³⁹ in two parts
- 3) *Xici* 繫辭 (Appended Sentences or), also known as *Dazhuan* 大傳 (Great Commentary or Great Tradition), in two parts
- 4) *Wenyan* 文言 (Sayings on the Words of the Text)
- 5) *Shuogua* 說卦 (Explanations of the Trigrams)
- 6) *Zagua* 雜卦 (Hexagrams in Irregular Order)
- 7) *Xugua* 序卦 (Hexagrams in Regular Order)

The *Xici* will become the *locus classicus* of the *Yi* major concepts and terminology, especially for the Song 宋 (960-1279 CE) dynasty Neo-Confucian commentators and cosmologists.⁴⁰ Its diverse linguistic style and content suggest that the received text is most likely the result of a long editorial process, which pieced together the works of different authors.⁴¹ While scholars generally agree on the composite nature of the *Xici*,⁴² the issue of dating is, on the other hand, a particularly controversial one. Some scholars suggest that the text belong to the early Warring States period.⁴³ Others argue that text mostly presents a mid-to-late Warring States pedigree.⁴⁴ I am more inclined to follow the assumption that the bulk of the text was written during the transition period between the Warring States and the foundation of the Han dynasty,

37. The example above contains only *one* line statement out of six.

38. For a hypothesis of the how line statements were created, see Edward L. SHAUGHNESSY, “The Origin of an *Yijing* Line Statement”, *Early China*, 20 (1995), p. 223-240.

39. In English, the word *xiang* is usually translated as “image”. In French, “figure” is the preferred translation. See A. ARRAULT, *Shao Yong (1012-1077), poète et cosmologue*, p. 304-312. See also the contribution of Raphaël VAN DAELE in this volume.

40. Joseph A. ADLER, *The Original Meaning of the Yijing*, New York, Columbia University Press, 2020. It should be noticed that it was already the case for several earlier commentators, such as Wang Bi 王弼 (229-246) and Han Kangbo 韩康伯 (d. 385).

41. E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 475-499.

42. *Ibid.*, p. 478.

43. JIA Lianxiang, *Chutu shuzi gua wenxian jishi*, p. 15.

44. E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 487.

that is, by the end of the 3rd and the beginning of the 2nd century BCE.⁴⁵ Of course, by saying this I do not intend to deny that the *Xici* does include more ancient elements.

The received text of the *Xici* is divided into two parts (A and B) ; the former includes twelve chapters (*zhang* 章), the latter includes nine chapters, according to Kong Yingda's 孔穎達 (574-648) arrangement of the text in his *Zhouyi Zhengyi* 周易正義 (Correct Meaning of the Zhou Changes). The other famous arrangement is the one by Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), which includes two parts of twelve chapters each. Apart from the received text, one manuscript version has been discovered at Mawangdui 馬王堆 (Changsha 長沙, Hunan 湖南) in 1973. The Mawangdui text, written on a silk sheet, represents the oldest extant version of the commentary dating approximately to the 190 BCE.⁴⁶ It should be noticed that, to date, we do possess an earlier version of the *Zhouyi* ; however, this does not include the commentarial section.⁴⁷ The Mawangdui manuscript contains almost all of the same parts as the received Part A and Part B. Part A fundamentally presents the same ordering of the received text ; the only remarkable difference is that chapter A9, usually referred to as the *Da yan zhi shu* 大衍之數 (The numbers of the Great Expansion) passage, is missing. Part B is reorganised under different sections, i.e. *Yao* 要 (Essentials) and *Yi zhi Yi* 易之義 (The Properties of the Changes).

As I mentioned in the introduction, the *Xici* is generally regarded as a commentary on the core text of the *Zhouyi*. However, Joseph A. Adler, in his translation of Zhu Xi's *Zhouyi Benyi* 周易本義 (Basic Meaning of the Zhou Changes), argues that the *Xici* is not a commentary, but rather a collection of statements about the *Yi* as a divination book.⁴⁸ I believe that the loose definition provided above⁴⁹ allows us to consider the *Xici* a *hybrid* text which oscillates between two genres : commentary and philosophical treatise. On the one hand, the *Xici* actively engages with the base text, quoting verbatim passages of it ; on the other hand, it substantially adds philosophical value — and, I would dare say, legitimation — to what was “only”, as it were, a divination manual.

2. Reconstructing the philosophical strategies of the *Xici*

As we have seen, one of the main purposes of a commentary is to cast light on the base text which should be (1) authoritative, ideally by virtue of the fact that it has been written by an authoritative author ; (2) of obscure meaning. But what happens

45. J.A. ADLER, *The Original Meaning of the Yijing*, p. 261-262 ; R. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*, p. 8 ; A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 272 ; W. PETERSON, “Making Connections,” p. 77.

46. See E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 476-478, for an updated discussion on the Mawangdui manuscript.

47. *Ibid.* ; LI Ling 李零, “Haihun zhushu Yi zhan chushi 海昏竹書易占初釋,” in ZHU Fenghan 朱鳳瀚, KE Zhonghua 柯中華, ed., *Haihun jiandu chulun* 海昏簡牘初論, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2020, p. 254-267.

48. J.A. ADLER, *The Original Meaning of the Yijing*, p. 262.

49. See *supra*, p. 424.

when the commentary itself is as much (if not more) enigmatic than the base text ? This is indeed the case of the *Xici*. At first reading, the text appears to be a “random miscellany of scraps about an old divination text”.⁵⁰ However, exactly forty years ago, Willard Peterson, in his excellent analysis of the *Xici*, affirmed that the text “does present a coherent intellectual position”.⁵¹ If Peterson is correct, what are the textual strategies which make this text a coherent whole, despite its indisputable composite nature ? Given its apparent difficult style, does it require further interpretation by a third “actor” (other than the base text and the commentary itself), as suggested by Dirk Meyer’s typology ?⁵² Can either the “context-dependent text” or “argument-based text” category be employed to describe the *Xici*’s argumentative and philosophical strategies ? Can its final form be regarded as a stand-alone philosophical piece of work ? Before attempting to provide an answer to these questions, I shall briefly review the analysis made by Shaughnessy, who insightfully pointed out the different layers of the text.

To demonstrate the different authorial layers of the *Xici*, Shaughnessy isolated two distinct strata based on their style of writing, ruling out the chapters which are not present in the Mawangdui manuscript.⁵³ The first stratum, which he calls “Essay on *Qian* and *Kun*” (*Qiankun lun* 乾坤論),⁵⁴ is mostly concerned with the union of the dual forces, *yin* and *yang*, and with the role that the two pure trigrams/hexagrams — i.e. *Qian* and *Kun*, which refer both to the first and second of the eight trigrams, or to the two first of the 64 hexagrams — play in this process of life generation within a “constantly changing” cosmos. This essay is mostly written in what Rudolph Wagner has defined the Interlocking Parallel Style.⁵⁵ According to Shaughnessy, this particular style, which sees the combination of thesis, antithesis and synthesis, best represents the content of the first stratum of the *Xici*, demonstrating how *Qian* and *Kun* “combine to produce the world”. The second stratum is called by Shaughnessy “Essay on the Appended Statements” (*Xici lun* 繫辭論). It is written in what is known as Equational Sentences, in which a noun, or a noun phrase, is defined through a second noun or noun phrase. The typical structure of such sentences is : A *zhe* 者 B *ye* 也, or simply AB *ye* 也.⁵⁶

While I appreciate the value of this kind of linguistic analysis, I shall not try to identify additional layers. Rather, my goal is to outline how the different textual units

50. W. PETERSON, “Making Connections,” p. 77.

51. *Ibid.*

52. See *supra*, p. 422 sq.

53. A third stratum comprises chapter A6 and A7, B2, and the first half of B4, which provide comments on individual line statements and on the hexagram pictures. This third stratum, however, is not discussed by Shaughnessy. See E. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 479.

54. This stratum includes chapters A1, A4, and A5 of the received *Xici*.

55. Rudolph WAGNER, “Interlocking Parallel Style : Laozi and Wang Bi,” *Études Asiatiques*, 34, 1 (1980), p. 18-58. By the same author, see also chapter 3 of *The Craft of a Chinese Commentator : Wang Bi on the Laozi*, Albany, State University of New York Press, 2000.

56. See E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 479. A typical “AB *ye*”-style sentence is the following : *bian hua zhe tui jin zhi xiang ye* 變化者進退之象也 (“alternations” and “transformations” are the images of “advance” and “retreat”). *Xici* A2.16.

are intertwined in order to produce a self-contained whole. On the macro-structural level, the *Xici* unfolds in what can be described as a *spiral pattern* : it first mentions topic_a, it moves forward to topic_b, it goes back to topic_a, to then expand on topic_b. As we shall see, such format appears immediately evident already in the opening lines of the text. Another striking feature of the *Xici* is that it makes strong claims about the topics that it mentions, as though it takes for granted that the targeted audience will be able to grasp their full meaning. I shall now clarify what I refer to as spiral pattern, and what I mean with topic *a* and *b*.

Let us start with a close look at topic_a. Following Peterson's phrasing, I call topic_a "establishing connections". I should immediately clarify that, at this point, the text does not *explicitly* state that the connections are established ; rather, the text wants us to accept the scenario described in the first chapter (A1), which reads as follows :

天尊地卑，乾坤定矣。	Heaven is venerable, Earth is low, and so <i>Qian</i> and <i>Kun</i> are established.
卑高以陳，貴賤位矣。	Low and high are displayed, and so loftiness and lowliness are positioned.
動靜有常，剛柔斷矣。	Motion and quiescence have constancy, and so the firm and the yielding [lines] are distinguished.
方以類聚，物以群分，吉凶生矣。	Dimensions are gathered in categories, things are divided in groups, and so good and bad fortune are produced.
在天成象，在地成形，變化見矣。	Images are established in Heaven and forms are established on Earth, and so alterations and transformations are made visible.
是故，剛柔相摩，八卦相盪。	This is why the firm and the yielding rub each other and the eight trigrams displace one another.
鼓之以雷霆，潤之以風雨。	[In Heaven] they arouse by thunder and lightning ;
日月運行，一寒一暑。	[on Earth] they moisten by wind and rain. The sun and the moon revolve ; once it is cold, once it is hot.
乾道成男，坤道成女。	The way of <i>Qian</i> completes the male ; the way of <i>Kun</i> completes the female.
乾知大始，坤作成物。	<i>Qian</i> controls the Great Beginning. <i>Kun</i> works on the completion of things.
乾以易知，坤以簡能。	It is through easiness that <i>Qian</i> controls ; it is through simplicity that <i>Kun</i> is capable.
易則易知，簡則易從。	Being easy, one easily controls ; being simple, one easily follows.
易知則有親，易從則有功。	As one easily controls, then there is intimacy ; as one easily follows, then there is accomplishment.
有親則可久，有功則可大。	There being intimacy, one can last long ; there being accomplishment, one can be great.
可久則賢人之德， 可大則賢人之業。	Being able to last long is the worthies' virtue ; being able to be great is the worthies' undertaking.
易簡，而天下之理得矣；	Because of easiness and simplicity, the patterns of all under Heaven are apprehended.

天下之理得，而成位乎其中矣。

Once the patterns of all under Heaven are apprehended, completion establishes its position in their midst.⁵⁷

The connections, supported on a textual level by the parallel structure mentioned above, involve entities which pertain to different realms of reality, i.e. among the *yi* (cosmic change), the *Yi* (the book) and the humans ; these connections can be described as “vertical”. In the first two sentences, Heaven and Earth are paired with *Qian* and *Kun*, which encompass all the different combinations of the *yin* and *yang* lines. In the following sentences, we learn that (1) it is through “easiness” (*yi* 易) and “simplicity” (*jian* 簡) respectively that the two pure trigrams/hexagrams operate ; (2) it is by adopting the qualities of *Qian* and *Kun* — being “easy” and “simple” — that we humans are able to apprehend (*de* 得) the patterns (*li* 理) of “all under Heaven” (*tianxia* 天下). Once the patterns of the world are apprehended, “completion establishes its position in their midst” (*cheng wei hu qi zhong yi* 成位乎其中矣).⁵⁸ This is made plain and explicit *only* in the last sentences of the first chapter.⁵⁹

The connections between the *yi* and the *Yi* are clarified in chapter A4, facilitated by the use of terms like *zhun* 準 (“to model”), *xiangsi* 相似 (“to resemble”, “being alike”), and *fan* 範 (“mould”; “pattern”; by extension “to imitate”).⁶⁰ Furthermore, from this point we assist to the beginning of a conflation of the *Yi* system and the “human actor” who makes use of this system and of the book which contains it. This is particularly evident on a linguistic level as the text makes it extremely difficult to discern between the human and non-human subject (i.e. the *Yi*). The translation below attempts to render this conflation of subjects. Lastly, it is interesting to notice that in the text quoted below, which I labelled “consequences of the connections”, the word *gu* 故 (“thus”, “therefore”, but also “reason”, “cause”) and *shigu* 是故 (“this is why”) is repeated many times :

易與天地準，故能彌綸天地之道。

The *Yi* is equal to Heaven and Earth ; *thus* (*gu* 故) it is capable to encompass the ways of Heaven and Earth.

仰以觀於天文，俯以察於地理，

Directing one’s gaze up to observe the signs of Heaven and directing one’s gaze down to scrutinise the patterns of Earth ;

57. *Xici* A.1. Unless otherwise specified, the translation used for the textual analysis is : Raphaël VAN DAELE, unpublished draft (modified). See also : James LEGGE, *The I Ching : The Book of Changes - Republication of 2nd edition (1899) (Sacred Books of the East Vol. XVI)*, New York, Dover Publication, 1963 ; R. WILHELM, C.F. BAYNES, *The I Ching : Or Book of Changes* ; J.A. ADLER, *The Original Meaning of the Yijing* ; E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*.

58. An alternative translation of this passage might be the following : “[one] can establish their place in the world.” The translation provided above aims to emphasise that the subject of this sentence is not the human who establishes their position within the system, but rather that the completion (*cheng* 成), or perfection, of the system is achieved once the patterns of the world (or the entire cosmos) are grasped.

59. Aside from these “vertical” connections, “horizontal” connections are also established, i.e. involving the dynamic interaction between the elements of the *Yi* system (trigram/hexagram, line, statements, *Qian* and *Kun*). I refer to the *Yi* system (with capitalised “Y”) when discussing the book and all its elements.

60. Peterson notices how this is made explicit in A6 with the word *pei* 配 (“to match”). W. PETERSON, “Making Connections,” p. 91.

是故知幽明之故。

原始反終，
故知死生之說。

精氣為物，遊魂為變，

是故知鬼神之情狀。

與天地相似，故不違。

知周乎萬物，而道濟天下，故
不過。

旁行而不流，樂天知命，故不
懼。

安土敦乎仁，故能愛。

範圍天地之化而不過，

曲成萬物而不過，

通乎晝夜之道而知，

故神无方而易无體。

this is why (shigu 是故) one [through the Yi] com-
prehends the causes of darkness and brightness.

Tracing the beginning and reverting to the end, *thus*
(*gu* 故) one [through the Yi] comprehends the dis-
courses on life and death.

Essence and Breath (*qi*) become the creatures ; their
floating becomes alterations.

This is why (shigu 是故) [one] comprehends the
dispositions and the manifestations of the spirits.

[The Yi] is *alike* Heaven and Earth ; *thus (gu 故)*,
one does not go against them.

Its comprehension encompasses the myriad things,
its way equalises all under Heaven ; *thus (gu 故)*,
one does not err.

Since it goes everywhere and does not drift away,
one is content with and comprehends Heaven's
mandate ; *thus (gu 故)*, one is not troubled.

One finds safety in their land and shows sincerity in
humaneness ; *thus (gu 故)*, one is capable of caring.

One *models* oneself on the transformations of Heav-
en and Earth and does not err ;

one has many methods to accomplish the myriad
things without any loss.

It thoroughly pervades the ways of day and night
and comprehends them.

Thus (gu 故), the spirit is boundless, and the chang-
es are indeterminate.⁶¹

The vastness and greatness of the Yi, its ability of “tracing the beginning and reverting to the end”, thus encompassing all the different aspects of reality, far as well as near, past as well as present, is again treated in chapters A6 and A7, where the qualities of the Yi as a book are described. Here, we can observe the primary role of *Qian* and *Kun* as both the two pure hexagrams (A6), but also as the epitome of Heaven and Earth (A7). Once these are established in their proper positions, “cosmic change takes place in their midst” (*yi xing hu qi zhong yi* 易行乎其中矣).⁶² In A6 we assist once more to the literary strategy of a conflation between the Yi and the human subject, which in the Chinese text is evidenced by the fact the subject of the sentence is not explicit. While when the text refers to *Qian* and *Kun*, it uses the demonstrative pronoun “*qi* 其”, which helps the reader identify the subject of the following sentence.

夫易，廣矣大矣，
以言乎遠，則不禦；

以言乎邇，則靜而正；

The Yi (易) is vast and great.

Using [the Yi] to speak of what is distant, [one] has
no limit ;

Using [the Yi] to speak of what is near, [one] is
quiescence and correct.

61. *Xici*, A.4.

62. *Xici*, A.1.

以言乎天地之間，則備矣。

夫乾，其靜也專，其動也直，

是以大生焉。

夫坤，其靜也翕，其動也闢，

是以廣生焉。

廣大配天地，

變通配四時，

陰陽之義配日月，

易簡之善配至德。

Using [the *Yi*] to speak of what is between Heaven and Earth, [one] is fully equipped.

As for *Qian*, in quiescence it (*qi* 其) is collected, in motion it (*qi* 其) is straight ;

in this way, greatness is therein brought forth.

As for *Kun*, in quiescence, it (*qi* 其) is shut ; in motion, it (*qi* 其) is open ;

in this way, breadth is therein brought forth.

Breadth and greatness correspond to Heaven and Earth ;

alterations and continuities correspond to the four seasons ;

the meaning of *yin* and *yang* corresponds to the sun and moon ;

the goodness of the easiness and simplicity corresponds to the utmost potency.⁶³

The interaction between these elements — the *Yi* (the book) and the *yi* (cosmic change), *Qian* and *Kun* — is finally mentioned in chapter A12 which Wilhelm rightfully calls “summary”, where once again we read :

乾坤其易之緼邪？

May we not say that *Qian* and *Kun* are the secret and substance of the *Yi* [the book] ?

乾坤成列，而易立乎其中矣。

Qian and *Kun* having achieved their arrangement, the *Yi* was established in their midst.

乾坤毀，則無以見易，

If *Qian* and *Kun* were taken away, there would be no means of seeing the *yi* [cosmic changes] ;

易不可見，則乾坤或幾乎息矣。

and if the *yi* were not seen, *Qian* and *Kun* would almost cease to act.⁶⁴

In this passage *Qian* and *Kun*, being the purest expressions of *yin* and *yang*, are presented as the essential elements of the *Yi* system ; without these two elements, the system cannot operate, and, as a consequence, the transformations which happen in the cosmos remain unseen. Which is to say, without the “system of signs” devised by the sages, the intricacies of the entire cosmos would not be intelligible to humans. Furthermore, in the translation I deliberately distinguished between *Yi* and *yi* : in the first sentence, the text is obviously referring to the [*Book of*] *Changes*, while in the sentence “there would be no means of seeing the *yi*” (*yi bu ke jian* 易不可見), the word “*yi*” should be understood as “[cosmic] changes”. In fact, as repeatedly stated in the *Xici*, the *Book of Changes* and its system are modelled after the changes underlying the cosmos ; however, without them, the *Changes* and the system it contains could not exist.

From the passages analysed above, it appears clear that the connections and connotations of meanings can also be identified on a lexical level. Polysemantic words are used throughout the text, with the word *yi/Yi* 易 (“change,” or the “[*Book of*] *Changes*,” but also, as we have seen, “easy,” “easiness”) being arguably the most striking of

63. *Xici* A.6.

64. *Xici* A.12.3.

all.⁶⁵ Despite the apparent ambiguity, which is indeed confusing as the example of chapter A12 has shown, the *Xici* in most cases does signal how we should understand these words depending on the context. For instance, in chapter A1, the word *yi* undoubtedly means “easiness”, the quality of *Qian*, as it is paired with *jian* (“simplicity”), the quality of *Kun*. On the contrary, in the opening sentence of chapter A4, *Yi* refers to the *Book of Changes* as “it is modelled after Heaven and Earth”. Indeed, the distinction between *Yi* (the book) and *yi* (cosmic change) is more difficult to establish, but this aspect should not surprise us given that one of the main arguments of the *Xici* is that the *Changes* is a duplication of, and thus overlaps with, the cosmic changes.

I shall now look into topic_b which I call “the *Yi* and the humans” and starts in chapter A2. As it appears from the first line, the passage discusses the creation of the *Yi* by the sages, and then moves to detail the different elements which make the system operative. First, specific concepts, which occur formulaically in the core text (e.g. “good and bad fortune”, “regret and repentance”, “alterations and transformations”, “firm and yielding lines”) are related to their images. Next, the movement of the basic element of the *Yi* system (the lines) are equalised to what in the *Yi* tradition have become symbols of Heaven, Earth, and humans: *san ji* 三極 (“Three Ultimates”). Finally, the text assesses the usefulness of the *Yi* for the noble man as it provides the means he needs to act properly according to the (incipient) situation. Let us now have a look at the text.

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。

The Sage devised the hexagrams and scrutinised the images therein; he appended the statements to them so that the good and bad fortune [indicated by the statements] were made clear. The firm and yielding [lines] push each other, thus bringing forth [the representation of] alterations and transformations.

是故，吉凶者，失得之象也。

This is why good and bad fortune are the images of gain and loss.

悔吝者，憂虞之象也。

Repentance and regrets are the images sorrow and worry.

變化者，進退之象也。

Alterations and transformations are the images of advance and retreat.

剛柔者，晝夜之象也。

The firm and yielding lines are the images of day and night.

六爻之動，三極之道也。

The movements of the six lines [of a hexagram] are the Way of the Three Ultimates.

65. The etymology of this word is highly debated among scholars. According to the *Shuowen Jiezi* 說文解字 (Explaining the Signs and Analysing the Characters), the first Chinese etymological dictionary completed in the early years of the 2nd century CE by Xu Shen 許慎 (58-148 CE), it originally meant “lizard” (*yantian* 蜥蜴; *xiyi* 蜥蜴). The oracle bone graph and the bronze graphs show a vessel being poured with water or spilling out water (𩇛; *Jicheng* 集成 3733). It should be said, as a general principle, that most of the terms related to the *Yi* (the book) are still object of debate among scholars. Just to mention another example, the names of the two primary trigrams/hexagrams, *Qian* 乾 and *Kun* 坤, are also of obscure origin. To complicate the situation even more, the different manuscript versions of the *Yi* present several graphic variants which do not help us tracing the origins of these important terms. For an interpretation of these and other *Yi* related terms, see E.L. SHAUGHNESSY, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 481-482.

是故，君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。
是故，君子居則觀其象，而玩其辭；

動則觀其變，而玩其占。

是以自天祐之，吉无不利。

象者，言乎象者也。
爻者，言乎變者也。
吉凶者，言乎其失得也。

悔吝者，言乎其小疵也。

无咎者，善補過也。

是故，列貴賤者存乎位。

齊小大者，存乎卦。

辯吉凶者，存乎辭。

憂悔吝者，存乎介。

震无咎者，存乎悔。

是故，卦有大小，辭有險易。

辭也者，各指其所之。

This is why what the noble man resides in and feels safe in is the sequence of the *Changes*; what he enjoys and delights with are the lines statements.

This is why, in time of rest, the noble man scrutinises their images and delights in the statement appended to them;

when undertaking actions, he scrutinises their changes and takes delight in their prognostications.

Therefore, “using the support which comes to him from Heaven, [the noble man] will have good fortune and there will be nothing that will not be beneficial.”

The Judgments refer to images.

The lines [statements] refer to alterations.

“Good fortune” and “bad fortune” refer to loss and gain.

“Repentance” and “remorse” refer to minor imperfections.

“There is no trouble” refer to it is favourable to repair previous transgressions.

This is why the ranking of loftiness and lowliness resides in the [lines'] positions;

the equalisation of smallness and greatness resides in the [entire] hexagram;

the distinction of good and bad fortune resides in the statements;

concern over repentance and remorse resides in intermediate situation;

the arousing of “there is no trouble” resides in repentance.

This is why the hexagrams entail [both] smallness and greatness and [that] the statements entail [both] danger and easiness.

As for the statements, each of them points at where [a hexagram or a line] is going to.⁶⁶

The last sentence is particularly relevant as it indicates the importance of the notion of “incipiencies” (*ji* 幾), which indicate the tendencies of the situations which the hexagrams figure. This aspect of topic_b is further expanded in chapter A10 where it said that the *Yi* “contains” the way of the sages and that the book is the “means by which” (*suo yi* 所以) the incipencies are “thoroughly understood” (*yan ji* 研幾) by the sages. This quality of the sage to identify the *ji* is called “being spirit-like” (*shen* 神), which indicates a state of complete clear mindedness.⁶⁷ We are thus brought back to chapter A2, where a sage (or more than one ?) is responsible for the creation of the entire *Yi* system in order to assist other humans to make sense of the cosmic changes.

66. *Xici* A.2.

67. *Xici* A.10.5, but also A.11.2.

Here we see the spiral pattern which mirrors the text's main topic, which in turn duplicates the movement underlying reality.

Topic_a and topic_b merge in chapter A5, which I call “abstracting connections” :

一陰一陽之謂道，
繼之者善也，成之者性也。

仁者見之謂之仁，

知者見之謂之知。

百姓日用而不知，

故君子之道鮮矣。

顯諸仁，藏諸用，

鼓萬物而不與聖人同憂，

盛德大業至矣哉。

富有之謂大業，

日新之謂盛德。

生生之謂易，

成象之謂乾，

效法之為坤，

極數知來之謂占，

通變之謂事，

陰陽不測之謂神。

Once *yin* once *yang*, this is called “*Dao*”.

What ensues from it is good ; what accomplishes it is inner nature.

Those who have humaneness see it and call it “humaneness.”

Those who have knowledge see it and call it “knowledge.”

The common people use it daily, and yet have no knowledge [of it].

Thus, the way of the noble man is rare.

[The Way of *yin* and *yang*] manifests itself in humaneness ; it is hidden in daily operations.

It arouses the myriad things and does not share the sages' worries.

Its flourishing potency and its great undertaking are the utmost indeed !

Possessing in abundance is called great undertaking.

Daily renewal is called flourishing potency.

Life perpetuating itself is called cosmic change.

The establishment of the images is called *Qian*.

The imitation of models is called *Kun*.

Exhausting the procedures in order to comprehend what is to come is called prognostication.

Fathoming alterations is called pursuit.

That in which *yin* and *yang* cannot be fathomed is called spirit.⁶⁸

In this chapter, the cosmological process of change, which is referred to as “the way” (*dao* 道), is described as the alterations of *yin* and *yang* (*yi yin yi yang zhi wei dao* 一陰一陽之謂道). Here we also learn that the dyadic nature of the cosmic change cannot be fully grasped by *all* humans, who partake in the process but do not possess the ability to comprehend it. The comprehension of this dynamic can only be experienced by the “noble man” (*junzi*). Finally, the process of giving birth to life (*shengsheng* 生生) is called *yi* (cosmic change). As Anne Cheng points out, if we combine the two meanings of *yi*, we come to the conclusions that “there is nothing

68. *Xici* A.5.

easier than change”.⁶⁹ The sentence is particularly relevant if we think about the notion of the book and the world mirroring each other : in fact, the cosmological dynamic of change is once again described through the categories of the book.

CONCLUSIONS

The *Xici* presents a composite and multi-layered nature. On a macro-level, the different topics are mentioned following a system of overlapping spiral patterns : topic_a is first introduced in a textual unit, followed by topic_b, but then the text immediately goes back to the topic_a, sometimes even by using the same phrasing, or at least the same sentence structure, as we have seen above. Therefore, in this sense, the *Xici* can be regarded as a kind of argument-based text, meaning that the philosophical stance is exhausted *within* the text itself. Moreover, this “moving forward and backward” resembles that of the text’s main topic, i.e. the system of change underlying the entire cosmos. This is performed on both a macro-level but also on a lexical level. Form, text and object are thus conflated. I should clarify that the text is not concerned with giving explicit definitions of the concepts it mentions. For instance, we are not told what “easiness” and “simplicity” are, we must infer the meanings of these two crucial concepts by ourselves. As I have mentioned at the beginning of this section, the *Xici* takes for granted that all these meanings are familiar to the text recipient(s) because they are entirely consistent with the worldview dominant during the periods in which the text was being conceived by multiple authors (5th-2nd century BCE). The sixty-four hexagrams — which purportedly stem from the numerical progression 1, 2, 4, 8, 64 — ultimately corresponds to the “myriad things” (*wanwu* 萬物), which is the way most philosophical texts, mainly belonging to the so-called Daoist tradition, refer to the “multiplicity of reality”.⁷⁰ Indeed, the *Zhouyi*, far from being *the* product of the sages of the past, “emerged from a world of diverse but related practices that fundamentally shaped it.”⁷¹ What was most likely the outcome of a stochastic distribution was given philosophical legitimacy,⁷² ultimately establishing a credible cosmophilosophical framework for the numerological system of one of the many divination manuals in 3rd century BCE China. If read in this way, the endeavour of the authors of the *Xici* appears even more remarkable.

In conclusion, to paraphrase Mark E. Lewis, with the *Xici* we are assisting to the “blurring” of not only text and object, but also of text and form.⁷³ We could venture to push this interpretation even further by positing that the conflation of these three elements might have facilitated the comprehension of such an obscure text during the *act* of philosophical performance, as suggested by Dirk Meyer for the *Qiusui* chapter of the *Zhuangzi*. In the case of the *Xici*, the form can also be considered part of the

69. A. CHENG, A. CRISMA, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo “Studio del mistero”* (Vol. 1), p. 277.

70. *Xici* A.11.5. For a discussion on this issue, see A. CHENG, A. CRISMA, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo “Studio del mistero”* (Vol. 1), p. 278.

71. C.A. COOK, A. BRÉARD, “Stalk and Other Divination Traditions Prior to the Changes Canon,” p. 23.

72. On the statistical analysis of the *Yi*-related divinatory methods, see *ibid.*, p. 45-53.

73. M.E. LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, p. 262.

message as the form *reduplicates* the main notion discussed.⁷⁴ “Form and content are one”, and they are easily (inter)changeable.

74. D. MEYER, “Truth Claim with no Claim to Truth”, p. 298. On a similar point in Shao Yong, see Alain ARRAULT, “Numbers, models and sounds : Numerical speculations of Shao Yong (1012-1077),” *Monumenta Serica*, 61 (2013), p. 183-201.

GESTE COSMOLOGIQUE ET « PHÉNOMÉNOLOGIE » DU RÉEL

« NATUREL », « SPONTANÉITÉ », « AINSÉITÉ » (ZIRAN 自然) DANS LA THÉORIE DE L'ART CHINOIS ET CHEZ GUO XIANG

Raphaël Van Daele

Philosophie, Histoire et civilisations
Université Libre de Bruxelles (Chargé de recherches F.R.S.-FNRS)
et École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

RÉSUMÉ : L'expression chinoise *ziran* 自然 s'entend aussi bien à propos de la « nature », cette région de l'être dont l'émergence et les processus ne relèvent pas de la volonté ou de l'action humaine, qu'à propos d'un certain type d'agir humain. Le geste expert de l'artiste est l'exemple privilégié d'un tel agir. Loin de nuire à la cohérence de cette notion, le fait que celle-ci soit mobilisée dans le discours théorique sur l'art autant que dans le discours sur la nature témoigne d'un lien organique qui, dans la pensée chinoise, unit différents domaines de la réflexion. Le présent article propose d'esquisser une lecture philosophique de la notion de *ziran*. Pour ce faire, nous explorerons le rôle joué par *ziran* dans l'œuvre esthétique de Cai Yong 蔡邕 (133-192) et dans la pensée de Guo Xiang 郭象 († 312).

ABSTRACT : The Chinese word *ziran* 自然 can either refer to “nature”, this ontological realm which emerges and works regardless of human will and action, or to a certain kind of human action. The artist's perfectly skilled gesture is the most excellent illustration of such action. Far from breaking its conceptual coherence, the fact for “*ziran*” to be used in aesthetics as well as in the discourses about nature highlight an organic link between those domains in Chinese thought. The present article aims at drawing the outlines of a philosophical reading of *ziran*. To do so, I explore the implications of *ziran* in Cai Yong 蔡邕 (133-192)'s aesthetics works and in Guo Xiang 郭象 († 312)'s thought.

INTRODUCTION : ESQUISSE D'UNE HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DE LA NOTION DE ZIRAN

L'expression en deux caractères *ziran* 自然, littéralement « de soi-même (*zi* 自) ainsi (*ran* 然) », est attestée dans les textes les plus emblématiques de la tradition chinoise, et tout spécialement dans les textes rattachés au taoïsme. Présente dans le texte éponyme attribué à Laozi 老子 (mieux connu sous le titre de *Classique de la*

Voie et la vertu - Daodejing 道德經)¹, ainsi que dans le *Zhuangzi* 莊子, cette anthologie de trente-trois chapitres rassemblés sous le nom de Zhuang Zhou 莊周, Maître Zhuang, *ziran* qualifie ce qui ne relève pas de l'humain, ce qui, au contraire, a trait au cours « naturel » et « spontané » des choses et des événements (« naturel » et « spontané » étant d'ailleurs des traductions commodes de *ziran*). Dans le *Zhuangzi*, nous lisons par exemple : « L'authenticité (*zhen* 真) est ce qui est reçu du ciel, c'est ce qui est de soi-même ainsi et ce qui ne peut être changé (*bu ke yi* 不可易)² ». La fin de la période des Royaumes Combattants (*Zhanguo* 戰國, 475-221) et les quatre siècles que durera la dynastie des Han 漢 (202 AEC-220 EC) verront la notion de *ziran* utilisée en des sens à la fois divers et convergents. Toujours associée à la nature et à son cours spontané, *ziran* dénote un mode d'action étranger à toute téléologie, qualifie ce qui relève de l'inévitable³ et désigne, dans certains textes, l'efficacité supérieure et transcendante par laquelle adviennent et disparaissent toutes choses⁴. Les penseurs des III^e-IV^e siècles EC continueront à faire de la notion *ziran* un élément central d'une pensée de la nature et d'une réflexion sur les caractéristiques fondamentales de la réalité⁵.

En parallèle à ses usages dans les textes généralement considérés comme « philosophiques », la notion de *ziran* fit l'objet de considérations subtiles et décisives dans un autre corpus : celui de la littérature théorique sur l'art. Fruit des considérations de praticiens jetant un regard réflexif sur leurs propres activités, ces écrits manifestent une profondeur spéculative et une valeur philosophique indéniable. En même temps

-
1. Cf. *Laozi*, 17 ; 23 ; 25 ; 51 ; 64. L'occurrence la plus souvent citée est celle de *Laozi* 25 : « L'homme se règle (*fa* 法) sur la terre ; la terre se règle sur le ciel ; le ciel se règle sur le *dao* 道 ; le *dao* se règle sur ce qui va de soi-même ainsi (*ziran*) ». Sauf indication contraire, nous traduisons les textes chinois.
 2. *Zhuangzi*, 31, p. 1131 (31/37-38). Nous citons le *Zhuangzi* d'après GUO Qingfan 郭慶藩, éd., *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Le *Zhuangzi* avec annotations compilées), 2 vol., Taipei, Wanjuan lou, 2007 (1^{re} éd. 1894). Cette édition n'étant pas, à proprement parler, une édition de référence, nous indiquons entre parenthèses les références des passages cités (chapitre et lignes) d'après *A Concordance to Chuang Tzu*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986. « *Ziran* » revient huit fois dans le *Zhuangzi*. Outre le présent passage, cf. *Zhuangzi*, 5, p. 245 (5/58) ; 7, p. 325 (7/11) ; 14, p. 551 (14/16) et p. 557 (14/24) ; 16, p. 604 (16/7) ; 17, p. 633 (17/34) ; 21, p. 784 (21/36). Sur la notion de *ziran* dans le *Zhuangzi*, cf. Angus C. GRAHAM, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, Indianapolis, Hackett, 2001, p. 6-8.
 3. Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 130. L'empereur Wen 文 des Han (r. 180-157) écrivit par exemple : « La mort est la loi du ciel et de la terre (*tiandi zhi li* 天地之理), elle relève de l'ainséité des choses (*wu zhi ziran* 物之自然). À quoi bon s'en affliger ? » (*Shiji* 史記, 10, p. 433). C'est encore en ce sens que Ruan Ji 阮籍 (223-262) mobilise le terme dans son poème « Chants du cœur » (*Yong huai* 詠懷) : cf. 28.5 ; 34.1-2 ; 41.6-6 ; 67.3 (Stephen OWEN, Wendy SWARTZ, éd., *The Poetry of Ruan Ji and Xi Kang*, Boston, Walter de Gruyter, 2017).
 4. Une telle conception du *ziran* est notamment élaborée dans le commentaire de Heshanggong 河上公 au *Laozi*, probablement composé aux I^{er}-II^e siècles EC. Cf. Tadd MISHA, « Dao and *Ziran* in Heshanggong's Commentary on the *Daodejing* », dans David CHAI, éd., *Dao Companion to Xuanxue*, New York, Springer, 2020, p. 103-128.
 5. Pour une perspective générale sur l'expression *ziran*, cf. Christoph HARBSMEIER, « Towards a Conceptual History of Some Concepts of Nature in Classical Chinese », dans Hans VOGEL, Günter DUX, éd., *The Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden, Brill, 2010, p. 232 ; ZHANG Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. angl. Edmund RYDEN, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 162-169. À notre connaissance, en ce qui concerne la littérature pré-impériale, l'étude la plus aboutie d'un point de vue philosophique demeure Richard L. VAN HOUTEN, « Nature and *Tzu-jan* in Early Chinese Philosophical Literature », *Journal of Chinese Philosophy*, 15, 1 (1988), p. 35-49.

qu'ils théorisent ces activités hautement symboliques que sont la peinture de paysage (*shanshui hua* 山水畫) et la calligraphie (*shufa* 書法), certains lettrés chinois engageant des réflexions sur la nature humaine, sur la place de l'homme dans le cosmos et se questionnent quant à la nature de ce cosmos, quant à la présence en son sein d'une dimension spirituelle et quant aux possibilités pour l'homme de toucher à cette dimension. Dans ce contexte, ce que désigne le mot *ziran* devient le modèle *par excellence* du geste créateur et ce par quoi l'action humaine s'élève à un degré d'efficacité supérieur, se rendant comparable à l'efficacité de la nature elle-même⁶.

La présente étude cherche à poser quelques jalons pour une histoire philosophique de la notion de *ziran* dans la pensée du haut Moyen Âge chinois. En abordant cette notion à la fois à partir du discours esthétique et dans la perspective de la pensée de la nature, nous espérons souligner la cohérence de cette notion tout en tenant compte de la diversité de ses contextes d'occurrence et des multiples traductions possibles⁷. Nous soulignerons le lien, pour ainsi dire, organique qui relie, en Chine, l'esthétique et la pensée de la nature. Nous traiterons ces questions par le prisme de deux auteurs : Cai Yong 蔡邕 (133-192) et Guo Xiang 郭象 († 312)⁸. Ces auteurs apparaissent en effet comme deux moments charnières dans l'histoire de la notion de *ziran* : tout en faisant fond sur les usages et la signification ancienne de ce mot, ils lui confèrent une épaisseur philosophique particulière et apparemment inédite, l'un dans le domaine de l'esthétique, l'autre dans le cadre d'une pensée de la nature. Nous espérons montrer que ces deux auteurs traitent, chacun dans son ordre de discours, avec la « même » notion, celle-ci se voyant attribuer un rôle analogue dans deux corpus apparemment distincts.

Nous aborderons d'abord la notion de *ziran* dans l'esthétique de Cai Yong. Nous nous intéresserons ici exclusivement aux textes relatifs à la théorie et à la pratique de l'art de l'écriture, laissant de côté la production littéraire, officielle et épistolaire de Cai Yong⁹. Ainsi, bien que le mot « *ziran* » ne soit utilisé qu'en un seul endroit dans

6. L'idée que le *ziran* doit être suivi et pris pour modèle se trouve déjà dans le *Laozi* 64, où il est dit que le sage « revient à ce dont la foule s'écarte, s'en remet à la spontanéité (*ziran*) des choses et se garde d'agir ». Ce passage est glosé dans le *Hanfeizi* 韓非子, ouvrage représentatif du courant légiste attribué à Maître Han Fei (280-233) : « Même le dieu du millet ne pourra faire lever du grain en hiver, alors qu'un misérable paysan fera toujours une bonne récolte à l'automne d'une année faste. Cela parce que, si un individu ne doit compter que sur ses propres forces, elles se révéleront toujours insuffisantes, fût-il le dieu du millet ; mais s'il suit la spontanéité (*ziran*), un simple paysan en aura à revendre. D'où la maxime : "s'en remettant à la spontanéité des choses et se garde d'agir" » (*Hanfeizi*, 21, trad. fr. Jean LEVI, *Han-fei-tse ou le Tao du prince*, Paris, Seuil, 1999, p. 217, légèrement modifiée). La conclusion de R.L. VAN HOUTEN, « Nature and Tzu-jan », p. 47, qui affirme que « it was only in the Han dynasty that the self-regulation of nature was seen explicitly as a guide for human activity », semble donc devoir être nuancée.

7. Comme le disions, « *ziran* » signifie littéralement « de soi-même ainsi », et peut commodément être traduit par les adjectifs « naturel » ou « spontané », ou encore substantivement par « nature » ou « spontanéité », voire « le de soi-même ainsi ». À cette dernière possibilité, d'un emploi trop artificiel en français, nous préférons le terme « ainséité ».

8. Bien que très importants pour l'histoire de la notion de *ziran*, ces auteurs et leurs usages du mot ne sont pas abordés par C. HARBSMEIER, « Towards a Conceptual History of Some Concepts of Nature » ; ZHANG Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, p. 168-169, n'aborde que brièvement la pensée de Guo Xiang.

9. Une part importante de ces écrits a été étudiée par Mark L. ASSELIN, *A Significant Season. Cai Yong and His Contemporaries*, New Haven, American Oriental Society, 2010.

les écrits esthétiques de Cai Yong, nous espérons souligner la portée et l'efficacité herméneutique de cette notion dans la théorie de l'art de cet auteur¹⁰. Nous nous tournerons ensuite vers le *Commentaire sur le Zhuangzi* (*Zhuangzi zhu* 莊子注) de Guo Xiang afin de montrer comment la fonction qu'il donne au mot « *ziran* » résonne avec la portée que celui-ci possède dans les textes d'esthétique. Cela étant, afin de mieux cerner le lien possible entre l'esthétique et la pensée de la nature, il est au préalable utile de rappeler certaines idées directrices de l'esthétique traditionnelle chinoise. Ce rappel doit permettre de mieux apprécier la teneur esthétique de la notion de *ziran*, ainsi que les liens que l'esthétique chinoise traditionnelle entretient avec certaines conceptions de nature philosophique.

I. PEINTURE, CALLIGRAPHIE ET GESTE COSMOGRAPHIQUE

L'esthétique traditionnelle chinoise conçoit la production picturale, qu'il s'agisse de peinture de paysage ou de calligraphie¹¹, en termes de création d'êtres réels. En ce qui concerne la peinture de paysages, son enjeu n'est pas de faire que le paysage peint « ressemble » à un paysage réel, mais plutôt d'instaurer un *espace microcosmique* au sein duquel se déploie un *monde réel*, c'est-à-dire un monde animé d'un dynamisme analogue à celui qui anime le macrocosme. Autrement dit, le paysage peint et tous les éléments qui le composent ne visent pas la simple ressemblance formelle (*si* 似), mais plutôt l'actualisation, grâce au tracé, du « souffle » (*qi* 氣) qui anime la nature. L'un des textes les plus représentatifs de cette conception de la peinture est probablement le dialogue de Jing Hao 荆浩 (855-915), intitulé *De la technique du pinceau* (*Bifa ji* 筆法記). Jing Hao écrit :

La ressemblance formelle veut dire obtenir la forme (*xing* 形), mais délaisser (*yi* 遺) le souffle. La vérité veut dire que le souffle aussi bien que la substance sont tous deux parfaitement rendus. En général, si le souffle est transmis dans l'apparence, mais délaissé dans l'image, celle-ci est morte¹².

Ce texte articule et systématise une tradition entretenue depuis plusieurs siècles¹³ et qui ne cessera d'irriguer les réflexions des lettrés sur la peinture et la calligraphie. Que la peinture soit une *création de réel*, une cosmogonie et une *ontogenèse*, sera

10. Le corpus rassemblé dans *Cai zhong lang ji* 蔡中郎集 (Œuvres compilées du Secrétaire adjoint Cai [Yong]), éd. *Siku quanshu* 四庫全書 (Bibliothèque complète en quatre sections, abrégé *SKQS*), vol. 1063, ne compte que deux occurrences de « *ziran* ». Dans les deux cas, le mot n'est pas employé dans un contexte esthétique.

11. Selon l'esthétique chinoise, peinture et calligraphie relèvent du même cadre théorique. C'est traditionnellement à Wang Wei 王微 (415-443) qu'est attribué le fait de les avoir liées, élevant la peinture au rang de la calligraphie. Cf. Yolaine ESCANDE, *Traité chinois de peinture et de calligraphie*, vol. I, Paris, Klincksieck, 2003-2010, p. 219-220 (abrégé *Traité chinois*). Cette idée deviendra en Chine un lieu commun de l'esthétique. Cf. les textes cités dans Pierre RYCKMANS, *Propos sur la peinture du Moine Citrouille-Amère*, Paris, Plon, 2007, p. 131, n. 3.

12. JING Hao, *Bifa ji*, éd. *SKQS*, vol. 812, p. 7a (Y. ESCANDE, *Traité chinois*, II, p. 937-938, trad. fr. légèrement modifiée).

13. Cf. les réflexions de GU Kaizhi 顧愷之 (345-406), *Notes sur la peinture du Mont de la Terrasse des nuages* (*Hua yuntaishan ji* 畫雲台山記) ; de ZONG Bing 宗炳 (375-443), *Introduction à la peinture de montagnes et d'eau* (*Hua shanshui xu* 畫山水序) ; et de WANG Wei 王微 (415-443), *Introduction à la peinture* (*Xuhua* 敘畫). Cf. les traductions annotées d'Y. ESCANDE, *Traité chinois*, I.

magnifiquement exprimé par Su Shi 蘇軾 (1037-1101), dans un texte qu'il dédie au peintre Wen Yuke 文與可 (1019-1079) :

À ses débuts, un bambou n'est qu'un germe d'un pouce à peine, mais nœuds et feuilles s'y trouvent contenus. Sa croissance est telle une mue qui ferait, d'une écaille, jaillir une lame longue de dix pieds. Si ceux qui peignent un bambou le composent nœud par nœud et l'alourdissent feuille par feuille, comment s'agirait-il encore d'un bambou ? C'est pourquoi, pour peindre un bambou, il faut d'abord que celui-ci pousse au-dedans du cœur (*hua zhu bi xian decheng zhu yu xiong zhong* 畫竹必先得成竹於胸中). Se saisissant du pinceau, il faut s'en imprégner du regard (*shushi* 熟視) jusqu'à visualiser ce que l'on désire peindre ; alors, il faut le suivre sans délai, lever le pinceau et s'élancer droit à la poursuite de ce que l'on voit, tel un faucon fondant sur un lièvre. Au moindre relâchement, il s'évanouit¹⁴.

Dans cette perspective, peindre ce n'est pas copier ou représenter telle ou telle chose. Il s'agit plutôt de percevoir, de s'imprégner de la chose et d'en saisir intimement le dynamisme. Pour le dire avec Su Shi, avant de peindre un bambou, il faut que celui-ci ait « poussé au-dedans du cœur ». Ce faisant, le peintre se rend capable de *rejouer* le dynamisme de la chose au moyen du pinceau et de l'encre. Ainsi, peindre est le *geste mimétique* par excellence, dès lors que ce geste ne vise pas simplement l'imitation ou la représentation des choses, mais qu'il tend à se faire actualisation du dynamisme cosmo-génétique lui-même. Tout comme le bambou est tout entier pré-contenu dans la plus petite pousse, l'encre recèle, dès le premier trait de pinceau, un champ virtuellement infini de possibilités. C'est encore cette conception de la peinture qui sera consacrée au XVII^e siècle par Shitao 石濤 (1641-1720), au premier chapitre de ses *Propos sur la peinture* (*Hua yulu* 畫語錄) :

L'unique trait de pinceau (*yihua* 一畫) est l'origine (*ben* 本) de toutes choses, la racine (*gen* 根) de tous les phénomènes ; sa fonction est manifeste pour l'esprit, et cachée en l'homme, mais le vulgaire l'ignore¹⁵.

Chez Shitao, l'unique trait de pinceau, l'unité première et fondamentale de toute peinture et de toute calligraphie, se voit conférer le même pouvoir ontogénétique que la pensée d'inspiration taoïste accorde au *dao* 道 ou à l'un (*yi* 一) : racine des dix mille êtres, le *dao* est ce à partir de quoi prolifère tout ce qui existe¹⁶. De façon similaire dans le microcosme de l'œuvre peinte, toute la composition se déroule à partir

14. SU Shi, « *Wen Yuke hua Yundang gu yan zhu ji* 文與可畫筍簞谷偃竹記 » (À Wen Yuke. Notes sur les bambous de la vallée de Yundang), dans *Dongpo quanji* 東坡全集 (Compilation complètes des œuvres de [Su] Dongpo), éd. SKQS, vol. 1107, p. 21b-22a.

15. Trad. fr. P. RYCKMANS, *Propos sur la peinture*, p. 17.

16. Pensons par exemple au début du *Laozi* 42 : « Le *dao* engendre (*sheng* 生) l'un ; l'un engendre deux ; deux engendre trois ; trois engendre les dix mille êtres ». Ce texte donnera lieu à une littérature exégétique aussi abondante que variée. Mentionnons seulement le commentaire de Wang Bi 王弼 (226-249), qui voit dans le passage du *dao* à l'un la justification de l'un des surnoms du principe de tout. Sur l'un, cf. le commentaire de Wang Bi à *Laozi* 39 : « L'un est le commencement (*shi* 始) du nombre (*shu* 數) et le faite (*ji* 極) des choses. C'est chaque fois l'un que les entités [mentionnées plus bas] prennent comme maître. Chacune tient de cet un d'être accompli. Or si, une fois accomplies, elles délaissent l'un et s'établissent dans l'accompli, alors elles perdront leur mère (*mu* 母). C'est pourquoi [Laozi mentionne le risque que le ciel soit] désuni, [la terre] disloquée, [que les esprits] s'éteignent, [que les vallées] se tarissent et [les souverains] soient renversés » (nous traduisons à partir de l'édition de Rudolf G. WAGNER, *A Chinese Reading of the Daojing*, Albany, SUNY Press, 2003, p. 252).

d'un trait initial, celui-ci étant le germe de l'existence microcosmique déployée dans l'espace de la toile. Quelques lignes plus loin, Shitao revient sur cette analogie qui fait de l'œuvre peinte un microcosme commensurable au macrocosme de la nature, ce qui existe sur la toile n'étant pas ontologiquement différent de ce qui existe dans la nature :

Par le moyen de l'unique trait de pinceau, l'homme peut restituer en miniature une entité plus grande sans rien en perdre : du moment que l'esprit s'en forme d'abord une vision claire (*yi ming* 意明), le pinceau ira jusqu'à la racine des choses (*bi tou* 筆透)¹⁷.

Tels sont donc, sommairement exposés, les éléments sur lesquels repose cette esthétique qui fait de la création picturale une cosmogénèse et une véritable *cosmographie*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les considérations de Cai Yong sur la calligraphie, celles-ci pouvant être considérées comme l'un des moments fondateurs de cette esthétique.

II. CAI YONG : « LA CALLIGRAPHIE SE FONDE DANS LE NATUREL »

Haut fonctionnaire à la cour impériale et lettré renommé, Cai Yong est connu pour avoir été mandaté par l'empereur Ling 靈 des Han (r. 168-189) afin d'établir et de graver sur pierre le texte des Classiques¹⁸. Polymathe et amateur de la pensée du courant taoïsant Huang-Lao 黃老, Cai Yong fut féru de composition littéraire, versé en musique, en « sciences des nombres » (*shushu* 數術, ce terme générique incluant l'astronomie — *tianwen* 天文 —, les techniques calendériques — *lifa* 曆法 — et la divination — *zhanbu* 占卜), ainsi qu'en matière de prévision des catastrophes naturelles. Calligraphe et théoricien de l'art de l'écriture, Cai Yong est en excellente position dans les classements de Zhang Huaiguan 張懷瓘 (actif vers 724-760)¹⁹. Zhuang Huaiguan nous livre également une biographie synthétique de Cai Yong, où son style et sa personnalité sont ainsi décrits :

Son style se modèle (*fa* 法) sur la multitude des changements, il pénètre à fond l'efficacité spirituelle et parvient aux confins du merveilleux, demeurant sans égal dans l'antiquité comme aujourd'hui. En outre, il créa le [style du] blanc-volant, dont l'existence merveilleuse (*miaoyou* 妙有) refuse toute comparaison. Les mouvements [de son pinceau] s'ac-

17. P. RYCKMANS, *Propos sur la peinture*, p. 17. Cf. encore le début du chap. 17 : « L'encre peut faire s'épanouir les formes des monts et des fleuves ; le pinceau peut déterminer leurs lignes de force, et ceci sans se réduire à un seul style partiel et limité » (*ibid.*, p. 129). Sur le fait que la teneur ontologique des productions picturales n'est pas différente de celle des êtres naturels, cf. Jean François BILLETTER, *Essai sur l'art chinois de l'écriture*, Paris, Allia, 2010, p. 293 ; Maxwell K. HEARN, *How to Read Chinese Paintings*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 20 ; Hubert DELAHAYE, *Les premières peintures de paysage en Chine*, Paris, Collège de France, 1981, p. 1.

18. Une biographie de Cai Yong figure dans le *Hou Han shu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), 60 xia, p. 1979-2008. Cf. aussi la notice de Rafé DE CRESPIGNY, dans *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms*, Leiden, Brill, 2007 ; GONG Kechang, *Studies on the Han « Fu »*, trad. angl. David KNECHTGES et al., New Haven, American Oriental Society, 1997, chap. 10.

19. Dans *Jugements sur les calligraphes* (*Shudian* 書斷), Zhang Huaiguan évalue et classe les calligraphes en trois catégories (*pin* 品) : « inspirés » (*shen* 神), « merveilleux » (*miao* 妙) et « talentueux » (*neng* 能). Sur ces trois catégories et sur les critères utilisés par Zhang Huaiguan, cf. Y. ESCANDE, *Traité chinois*, II, p. 207-208.

cordent à l'œuvre de la puissance spirituelle, c'est vraiment un lettré aux capacités exceptionnelles²⁰.

C'est là le portrait d'un calligraphe de génie, doué de toutes les qualités des maîtres en la matière. Zhuang Huaiguan ne mentionne en revanche pas l'œuvre de théoricien de l'art de l'écriture de Cai Yong. Pourtant, deux courts essais à ce sujet lui sont attribués : *Sur le pinceau* (*Bi lun* 筆論) et *Les neuf effets* (*Jiu shi* 九勢). Bien que cette attribution puisse être discutée, il est généralement admis que ces deux essais contiennent l'une des formulations les plus claires de l'esthétique de Cai Yong²¹. Quoi qu'il en soit de leur authenticité, ces textes livrent une réflexion quant à la nature de la calligraphie et quant à la valeur de cet art, en même temps qu'ils en indiquent les techniques essentielles. Remarquablement concis, l'auteur y mobilise un vocabulaire imagé et use d'un mode d'expression direct et sobre. Disons d'abord quelques mots du *Sur le pinceau*.

Ce texte comporte deux moments. Tout d'abord, l'auteur expose les conditions préalables à la bonne pratique de l'écriture : y sont décrits l'état de relâchement corporel, le calme psychique et la posture méditative dans laquelle doit se placer celui qui s'apprête à écrire. L'auteur expose ensuite, à grand renfort de métaphores, le principe essentiel (*ti* 體) de l'art de l'écriture : « Le principe essentiel de l'écriture (*shu* 書) tient à ce qu'elle doit pénétrer les formes (*ru qi xing* 入其形)²² ». S'ensuit un abondant catalogue d'images dont la visée est d'explicitier la notion de forme (*xing* 形) : sont évoqués des mouvements physiques et psychiques, à quoi s'ajoutent ensuite des évocations du monde naturel, de ses phénomènes, ainsi que des références à des artefacts humains. Enfin, le texte culmine avec ces mots :

Si, chaque fois [qu'un caractère est tracé], il y a ce que l'on peut [appeler] une « figure » (*xiang* 象), alors on peut parler d'écriture²³.

Cette phrase conclusive inscrit la calligraphie dans le prolongement de la pensée du *Zhouyi* 周易, *Les mutations de Zhou*, ou *Classique du changement* (*Yijing* 易經). Dans la tradition du *Zhouyi*, en effet, les « figures » sont ce par quoi est exprimée l'infinie variété des phénomènes naturels et des situations de la vie humaine : du fait qu'elles sont établies à partir du réel lui-même, les figures rendent possible l'expression et la *figuration* des multiples configurations que peut prendre le réel. Comme il est dit dans le « Grand commentaire » (*Xici* 繫辭) qui accompagne le *Zhouyi* :

20. ZHANG Huaiguan, *Shudian*, dans HUANG Jian 黃簡, éd., *Lidai shufa lunwen xuan* 歷代書法論文選 (Anthologie des traités des dynasties successives sur la calligraphie — abrégé *Lidai*), vol. I, Shanghai, Shanghai chubanshe, 1979, p. 178 (Y. ESCANDE, *Traité chinois*, II, p. 311).

21. Ce sera sous les Song du Sud 南宋 (1127-1279) que ces textes seront attribués à Cai Yong. Ceux-ci lui sont associés dans une anthologie de textes sur la calligraphie, compilée par Chen Si 陳思 (XIII^e s.) : *Shuyuan qinghua* 書苑菁華 (La fine fleur du jardin de la calligraphie). Le *Bilun* et le *Jiu shi* se trouvent respectivement *juan* 1 (p. 2b-3a) et *juan* 19 (p. 1a-2a). L'anthologie est incluse dans le *SKQS*, vol. 814. Cette version des textes n'est toutefois pas exempte d'erreurs et nous renverrons plutôt à la version du *Lidai*, I, p. 5-7.

22. *Lidai*, I, p. 6. Le caractère *shu* 書 désigne ici autant l'écriture que l'art de l'écriture, c'est-à-dire la calligraphie.

23. *Ibid.* Notre traduction a largement bénéficié de celle de Y. Escande.

Le sage, grâce à sa capacité à rendre visible la complexité mystérieuse (*ze* 蹟) du monde, compare toutes les formes et apparences et [établit] les figures qui conviennent (*yi* 宜) aux choses²⁴.

C'est ce principe qui sous-tend la phrase finale du *Sur le pinceau* : tout comme les figures du *Zhouyi*, les caractères d'écritures « conviennent » aux choses, c'est-à-dire qu'ils participent du réel et en *figurent* les transformations. Par conséquent, les caractères écrits ne sont pas de simples artefacts humains : comme les figures, les caractères d'écriture sont *semblables* (*xiang* 像) aux choses²⁵. Dès lors, il apparaît que Cai Yong conçoit déjà le tracé des caractères comme un geste *ontogénétique* : ce geste, en effet, crée des êtres aussi réels que les phénomènes naturels symbolisés par les figures du *Zhouyi*. Aussi le geste calligraphique est-il producteur au même titre que l'est la nature elle-même²⁶.

Les motifs du *Sur le pinceau* ne sont pas un fait isolé dans l'œuvre de Cai Yong. Un vocabulaire emprunté au *Zhouyi* transparaît en effet dans d'autres de ses textes consacrés à l'écriture. C'est notamment le cas dans la *Rhapsodie sur le pinceau* (*Bifu* 筆賦), où Cai Yong écrit : « [Par le pinceau] sont tracés le *yin* et le *yang* [des hexagrammes] *Qian* et *Kun* ; [par lui] est manifestée l'œuvre ô combien honorable de l'auguste Fu [Xi]²⁷ ». Fu Xi 伏羲 (dont le nom est ici écrit avec la variante 宓), est l'inventeur du *bagua* 八卦, c'est-à-dire des huit trigrammes qui sont à la base du système symbolique du *Zhouyi*. Les productions du pinceau sont ainsi inscrites dans le prolongement de l'œuvre de Fu Xi, elles appartiennent à la même lignée que les hexagrammes et les figures qui leur sont attachées. Aussi, le fait que les caractères d'écriture, au même titre que les figures, ne soient pas ontologiquement différents des êtres naturels permet de parler des premiers au moyen d'une terminologie renvoyant aux seconds. Aux évocations du *Sur le pinceau* répondent des passages d'autres textes : dans son *Des effets du style sigillaire* (*Zhuan shi* 篆勢), par exemple, Cai Yong compare les caractères d'écriture aux motifs des carapaces des tortues (*gui wen* 龜文) et aux écailles des dragons (*long lin* 龍鱗). Plus loin, il dépeint les caractères « comme marchant et volant, planant et voltigeant » (*ruo xing ruo fei, qiqi xuanxuan*

24. *Zhouyi*, « *Xici* », I, 8, trad. fr. Alain ARRAULT, *Shao Yong, poète et cosmologue*, Paris, Collège de France, 2002, p. 310. Le statut des figures, ou des « images », selon une autre traduction répandue du terme *xiang*, dans le *Zhouyi* est extrêmement complexe. À ce sujet, cf. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 276-278 ; A. ARRAULT, *Shao Yong*, p. 311-312 ; Richard J. SMITH, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 39-40. Mark E. LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, Albany, SUNY Press, 1999, p. 262-278 analyse les liens entre image et texte dans un large échantillon de textes. Pour une vue d'ensemble sur les liens entre le *Zhouyi* et l'art de l'écriture, cf. J.F. BILLETER, *Essai sur l'art chinois de l'écriture*, p. 337-340.

25. Cf. *Zhouyi*, « *Xici* », II, 3 : « Ainsi les mutations sont les figures ; les figures sont semblables [aux choses] » (*shi gu, yi zhe, xiang ye, xiang ye zhe, xiang ye* 是故, 易者, 象也, 象也者, 像也 ; trad. fr. A. ARRAULT, *Shao Yong*, p. 311).

26. Jean-Marie SIMONET, « Calligraphie chinoise et créativité », *Revue des diplômés des sections d'histoire de l'art, archéologie et musicologie et d'histoire des littératures orientales de l'Université de Liège*, 9 (1984), p. 145 : « [Le calligraphe] "accomplit l'écriture" : en lui insufflant l'énergie de son coup de pinceau, il lui confère *esprit, souffle, os, chair* et *sang*, et fait en sorte que ces "morphologies essentielles" coïncident désormais avec les grands archétypes de l'univers. L'artiste crée la nature, il s'identifie à la création universelle, il renouvelle le geste créateur du monde ».

27. *Cai zhong lang ji*, *juan* 4, p. 6a.

若行若飛, 崎崎翺翺) : « vus de loin, ils sont tels un vol de cygnes, continu et sans entraves ». De même, dans le *Des effets de l'écriture des scribes* (*Li shi* 隸勢), les signes écrits sont comparés à des « nuages accumulés couronnant des montagnes » (*cengyun guan shan* 層雲冠山) et à des « dragons s'ébattant dans les cieux » (*fei long zai tian* 飛龍在天)²⁸.

Tournons-nous à présent vers *Les neuf effets*. Comme nous allons le voir, la phrase initiale de ce texte complète la perspective que nous venons d'exposer, prolongeant celle-ci et lui conférant une assise cosmologique nourrie à des sources taoïstes. L'essai s'ouvre sur la déclaration suivante :

L'écriture se fonde dans le naturel (*shu zhao yu ziran* 書肇於自然). Sitôt que le naturel est instauré, *yin* et *yang* en émergent ; sitôt que *yin* et *yang* ont émergé, formes et effets surgissent²⁹.

Insistons sur cet emploi du terme *ziran*. Ici, l'auteur fait moins référence à une cosmologie fondée sur le *Zhouyi* qu'à une pensée de la nature et, pour ainsi dire, à une ontologie inspirée du taoïsme. Comme nous l'indiquions dans notre introduction, le mot *ziran* est fréquemment utilisé dans le cadre du discours sur la nature, ce discours étant fréquemment associé à une vision taoïste du cosmos. C'est notamment le cas sous les Han, en particulier chez le penseur rationaliste Wang Chong 王充 (d.e. 27-97 EC) qui, dans le traité 54 de sa *Balance des discours* (*Lunheng* 論衡), écrit :

Le ciel et la terre unissent leurs souffles (*heqi* 合氣) et les dix mille êtres naissent d'eux-mêmes (*zisheng* 自生), tout comme de l'union des souffles d'un époux et de son épouse naît un enfant. Les êtres de chair et de sang naissent avec la faculté d'éprouver la faim et le froid, il leur suffit d'observer que les cinq céréales sont comestibles pour s'en nourrir et que le chanvre et la soie protègent le corps pour s'en vêtir. Ceux qui prétendent que le ciel a conçu ces choses dans le seul but de nourrir et d'habiller les humains réduisent le ciel au statut de laboureur ou de tisserande : leurs opinions contreviennent à ce qui est de soi-même ainsi (*ziran*). Elles me paraissent donc douteuses, voire inacceptables, et je me propose d'en débattre ici à partir de ce qu'en disent les taoïstes (*daoia* 道家)³⁰.

Wang Chong condamne ici l'idée d'un volontarisme céleste, et ce à l'aide d'arguments qu'il qualifie de « taoïstes ». Dans ce passage, la notion de *ziran*, ainsi que le groupe verbal *zisheng* (littéralement : « naître de soi-même »), mettent l'accent sur l'*autogénération* des choses et sur le fait que nulle intention et nulle finalité ne président à leur émergence. Cette idée est encore exposée dans le texte suivant :

Le ciel se meut et répand ses souffles spontanément (*ziran*). Répandant ses souffles, les choses naissent d'elles-mêmes. Ce n'est pas à dessein (*gu* 故) et en vue de donner naissance aux choses que le ciel répand ses souffles³¹.

28. *Ibid.*, p. 8a, 8b et 9a. Il ne s'agit là que de quelques-unes des images élaborées par Cai Yong. Y. ESCANDE, *Traité chinois*, I, p. 90, n. 124, a bien souligné que, dans cette perspective, les caractères d'écriture sont aussi vivants et existants que les êtres naturels.

29. *Lidai*, I, p. 6.

30. WANG Chong, *Balance des discours. Destin, providence, divination*, trad. fr. Marc KALINOWSKI, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 99 modifiée.

31. Nous traduisons à partir de l'édition de Nicolas ZUFFEREY : cf. WANG Chong, *Balance des discours. Traité philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 210.

Comme en témoignent les textes de Wang Chong, la conception d'un cosmos où les êtres naissent et s'organisent d'eux-mêmes, spontanément, est répandue et débattue sous les Han³². Il est donc raisonnable de penser que Cai Yong en avait connaissance³³. Aussi, ce bref détour par la pensée de Wang Chong doit nous permettre de saisir en quoi le vocabulaire mobilisé dans *Les neuf effets*, loin d'être anodin, établit d'emblée un parallèle entre la calligraphie et certaines conceptions relatives à la teneur des phénomènes naturels. Bien qu'elles ne soient pas développées dans le texte, ces conceptions en constituent véritablement le cadre conceptuel, le principe de l'art de l'écriture étant d'emblée qualifiée de « *ziran* ».

Dans la suite de l'essai, Cai Yong s'emploie à définir les neuf techniques ou les neuf « mouvements fondamentaux du coup de pinceau³⁴ » que se devra de maîtriser le calligraphe afin que sa pratique soit à même de *donner vie* au principe de son art. La première de ces techniques est la plus significative pour notre propos. Dénommée « la pointe cachée » (*cangfeng* 藏鋒 ou *cangtou* 藏頭), cette technique consiste dans le fait de dissimuler, par un léger mouvement de retour, l'attaque et la finale du tracé, c'est-à-dire le moment où le pinceau est déposé sur le papier et le moment où il est relevé et quitte le papier. Yolaine Escande explique que, grâce à cette technique, le calligraphe camoufle toute trace d'effort, dissimulant son intervention et produisant « un effet de naturel, de spontanéité du tracé qui semble apparu de lui-même au lieu d'être le résultat d'une volonté³⁵ ». En parfaite analogie avec les êtres qui peuplent le macrocosme universel, les traits et les caractères écrits semblent apparaître et s'agencer *d'eux-mêmes ainsi* dans l'espace microcosmique du papier, comme si rien ne présidait à leur émergence et à leur composition.

C'est dans cette perspective que nous pouvons saisir la conjonction des discours esthétique et ontologique. Directement visée par Cai Yong, cette conjonction imprègne également les jugements sur les artistes et sur leurs œuvres que nous a transmis la littérature critique. À titre d'exemple, citons l'éloge que Zhang Huaiguan fait de l'écriture de Zhang Zhi 張芝 († 192), illustre contemporain de Cai Yong qui fut décrit comme « le saint de l'écriture cursive » (*caosheng* 草聖) :

[Son écriture], semblable à la source éloignée d'un torrent [d'eau] claire encaissée qui coule sans limites, faisant des circonvolutions dans les escarpements et les ravins, endossant [le pouvoir de] la création (*ren yu zaohua* 任於造化), au point de faire l'effet d'un dragon saisissant un animal épouvanté en train de s'enfuir en bondissant. *Sa main et son*

32. Pour une perspective générale sur la notion de *ziran* chez Wang Chong, cf. Alexis MCLEOD, « Wang Chong's View of *Ziran* and its Influence on Wang Bi and Guo Xiang », dans D. CHAI, éd., *Dao Companion to Xuanxue*, p. 149-163. Pertinentes quant à la pensée de Wang Chong, les analyses de McLeod sur Wang Bi et Guo Xiang demeurent en revanche superficielles.

33. *Ibid.*, p. 159, signale une anecdote rapportée dans les gloses au *Hou Han shu*, 49, p. 1629, n. 2 : Cai Yong aurait découvert une version du *Lunheng* et s'en serait servi pour soutenir ses propres thèses. Cai Yong serait ainsi l'un des premiers jalons de la diffusion du *Lunheng* parmi les lettrés des Han postérieurs.

34. Y. ESCANDE, *Traité chinois*, I, p. 92.

35. *Ibid.*, p. 94, n. 131. Pour un exposé détaillé de cette technique, cf. J.F. BILLETER, *Essai sur l'art chinois de l'écriture*, p. 86.

cœur suivent les transformations (sui bian 隨變) ; profondément, confusément (yaoming 窈冥)³⁶, sans connaître ce par quoi cela est tel (qi suoru 其所如)³⁷.

Quelques lignes plus loin, Zhang Huaiguan évoque en ces termes une œuvre attribuée à Zhang Zhi :

Les caractères sont tous réalisés d'un seul trait, s'harmonisant avec le naturel (*he yu ziran* 合於自然). On peut dire que leurs changements et leurs transformations parviennent au faite³⁸.

Dans ces deux passages, Zhang Huaiguan confirme la valeur absolument éminente du *ziran* en calligraphie. En ce sens, il porte à son plein développement l'idée esquissée par Cai Yong au début du *Jiu shi* : fondement de l'art de l'écriture, *ziran* en est aussi le plus haut accomplissement, cet accomplissement se manifestant dans la profondeur insondable de l'écriture parfaitement maîtrisée. Aussi Cai Yong décrivait-il l'écriture dans sa forme la plus excellente comme étant douée d'une « qualité merveilleuse qui fascine et dérouté » (*qizi jue dan* 奇姿譎誕), comme ce dont « la source ne peut être sondée » (*buke sheng yuan* 不可勝原) et comme relevant de ce qui ne pourrait être « décrypté » (*ji* 計) ou « exprimé » (*yan* 言)³⁹. Dès lors, le calligraphe passé maître dans son art retrouve, au sommet de la discipline, le cours spontané et inévitable de l'existence et manifeste dans son tracé ce qui se trouve au fondement de la nature. Ainsi, Cai Yong écrit :

Lorsque l'élan [du tracé] arrive, on ne peut l'arrêter, mais lorsqu'il part, on ne peut le retenir ; seule cette souplesse du pinceau permet de donner naissance à l'imprévu et à l'extraordinaire (*qiguai sheng yan* 奇怪生焉)⁴⁰.

À nouveau, en guise conclusion, Cai Yong déclare :

C'est ce que l'on nomme les neuf effets. Ceux-ci peuvent être saisis sans maître pour les transmettre, procurant un merveilleux accord avec les anciens ; mais, avant d'atteindre ce niveau, il faut user beaucoup de pinceaux et d'encre, la création (*zao* 造) touche alors à l'extraordinaire (*miaojing* 妙境)⁴¹.

Ces deux textes encadrent l'exposé technique de Cai Yong. Ainsi la dimension spéculative de l'essai encadre sa dimension technique, ces deux dimensions étant ren-

36. Cette expression est un *topos* commun du vocabulaire taoïste de l'origine. Elle est souvent utilisée pour évoquer le *dao* lui-même : cf. par exemple *Laozi*, 21 ; *Zhuangzi*, 11, p. 420 (11/35) ; *Huainanzi* 淮南子 (Traité du prince du Huainan), 7, Pékin, Zhonghua shuju, 2017, p. 262 et 21, p. 852.

37. *Lidai*, I, p. 177 (Y. ESCANDE, *Traité chinois*, II, p. 309, trad. fr. modifiée). Nous soulignons. La dernière phrase est un *topos* fréquemment associé à la notion de *ziran* par les penseurs des III^e-IV^e siècles. Comme nous le verrons, chez Guo Xiang, l'idée selon laquelle les choses naissent d'elles-mêmes, sans être causées par aucun principe extérieur et n'ayant, dès lors, nulle autre raison d'être que leur propre ainséité, va de pair avec l'idée selon laquelle, ne trouvant nulle cause à l'existence des choses, nous ignorons *ce par quoi elles sont ainsi* (*bu zhi suoyi ran* 不知所以然).

38. *Lidai*, I, p. 177 (Y. ESCANDE, *Traité chinois*, II, p. 310, trad. fr. modifiée).

39. Cf. *Li shi*, dans *Cai zhong lang ji*, *juan* 4, p. 9a. Cai Yong répète cette idée dans son *Zhuan shi* : cf. *ibid.*, p. 8b. Le caractère à proprement parler *sur-naturel* du tracé accompli deviendra un leitmotiv de l'esthétique chinoise, cf. P. RYCKMANS, *Propos sur la peinture*, p. 124, n. 3.c : « La Nature représente en effet la limite absolue de toute peinture : on sait que la critique classique répartissait les œuvres, selon leurs qualités, dans trois catégories [...], le naturel 自然 constituant la valeur suprême qui échappe à toute catégorie ».

40. *Lidai*, I, p. 6 (Y. ESCANDE, *Traité chinois*, I, p. 94).

41. *Lidai*, I, p. 7.

dues inséparables et se trouvant liées dans un mouvement allant de l'abstraction du principe à la concrétude de ses applications et de ses expressions plastiques. Autrement dit, si l'art de l'écriture trouve son principe dans le cours spontané de l'existence, les effets techniques déployés par le praticien auront pour vocation de rendre présent et de *re-produire* cette spontanéité ; en retour, de l'exécution virtuose de ces techniques résultent la présence et la manifestation de ce principe au sein de l'œuvre d'écriture.

Dans cette perspective, le *ziran*, conçu comme spontanéité et comme naturalité, que Cai Yong place aux fondements de l'écriture et qu'il consacre comme accomplissement de l'œuvre, ne semble pas être autre chose que ce « de soi-même ainsi », cher aux pensées d'inspiration taoïste. Aussi, le rôle que joue la notion de *ziran* dans l'esthétique semble rejoindre le rôle joué par cette même notion dans le contexte d'une philosophie de la nature et du réel, la même notion se voyant ainsi appliquée dans différents domaines de la pensée. C'est en nous tournant vers Guo Xiang que nous allons à présent tâcher de montrer comment la notion de *ziran* a pu être mobilisée dans le cadre d'un discours sur les traits les plus fondamentaux de la réalité.

III. GUO XIANG ET LA DESCRIPTION DU RÉEL

Figure majeure du mouvement dit de l'« étude du mystère » (*xuanxue* 玄學), Guo Xiang vécu sous le règne des Jin de l'Ouest (*xi Jin* 西晉, 265-316), moins d'un siècle après Cai Yong. Homme de lettres et fonctionnaire de haut rang, Guo Xiang est avant tout connu pour son œuvre d'éditeur et de commentateur du *Zhuangzi*⁴². En effet, son *Commentaire sur le Zhuangzi*, la seule de ses œuvres à nous être parvenue en totalité, est également le premier commentaire sur l'ensemble des trente-trois chapitres des écrits attribués à Maître Zhuang à nous avoir été transmis. Bien qu'il se présente comme une œuvre d'exégèse, le *Commentaire* n'en est pas moins le lieu d'élaboration d'une pensée profondément originale, entièrement fondée sur la notion de *ziran*. En tant que moteur et clé de voûte du *Commentaire sur le Zhuangzi*, la notion de *ziran* s'y déploie à de multiples niveaux et y possède de nombreuses implications philosophiques⁴³. Nous allons explorer les lignes directrices de la notion de *ziran* dans le

42. Pour une biographie de Guo Xiang, cf. François MARTIN, Damien CHAUSSENDE, dir., *Dictionnaire biographique du haut Moyen Âge chinois*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 195-199. La vie de Guo Xiang est relativement mal connue. Sa biographie officielle dans le *Jinshu* 晉書 (Histoire des Jin), 50, p. 1396-1397, est succincte. À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à Raphaël VAN DAELE, *Penser l'origine et dire le multiple dans le néoplatonisme et l'étude du mystère. Approche comparative de la question des premiers principes chez Damascius et Guo Xiang* [thèse de doctorat en Philosophie et en Histoire et civilisations], Bruxelles, Paris, ULB-EHESS, 2020, chap. I.2.

43. L'exploration de tous les aspects de cette notion chez Guo Xiang excéderait le cadre du présent article. Pour approfondir cette question, cf. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 337-341 ; Isabelle ROBINET, « Kouo Siang ou le monde comme absolu », *T'oung Pao*, 69 (1983), p. 73-107 ; Brook ZIPORYN, *The Penumbra Unbound. The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Albany, SUNY Press, 2003 ; ID., « The Self-So and Its Traces in the Thought of Guo Xiang », *Philosophy East and West*, 43, 3 (1993), p. 511-539. Ziporyn a synthétisé ses considérations sur la notion de *ziran* chez Guo Xiang dans son *Beyond Oneness and Difference*, Albany, SUNY Press, 2013, p. 164. En chinois, mentionnons seulement TANG Yijie 湯一介, *Guo Xiang yu Wei-Jin xuanxue* 郭象与魏晋玄学 (Guo Xiang et l'étude du mystère sous les Wei-Jin), Pékin, Renmin daxue chubanshe, 2015 (1^{re} éd. 1983) ; et ZHUANG Yaolang 莊耀郎, *Guo Xiang xuanxue* 郭

Commentaire sur le Zhuangzi. Nous tâcherons ensuite d'en proposer une interprétation qui rende compte de l'originalité de la pensée de Guo Xiang et de ses résonances avec l'esthétique de Cai Yong.

« Les choses sont toutes d'elles-mêmes ainsi » (*wu jie ziran* 物皆自然), « il n'y a rien qui les fasse ainsi » (*fei you shi ran ye* 非有使然也)⁴⁴, telle est la thèse fondamentale du *Commentaire sur le Zhuangzi*. Celle-ci a généralement été comprise comme l'affirmation de l'autonomie absolue de chaque chose, chacune possédant en elle-même et par elle-même le principe de sa propre venue à l'être, ce principe étant désigné par le terme « *ziran*⁴⁵ ». Or, une lecture attentive de certains passages du *Commentaire* devrait nous inciter à nuancer cette interprétation. Que toutes les choses soient d'elles-mêmes telles qu'elles sont, Guo Xiang l'affirme dès son commentaire au premier chapitre du *Zhuangzi*. Il écrit :

Tous [parmi les dix mille êtres] ignorent ce par quoi ils sont ainsi et sont d'eux-mêmes ainsi (*suoyi ran er ran* 所以然而自然). De soi-même ainsi signifie « non fait » (*bu wei* 不為)⁴⁶.

Cette thèse sera réaffirmée à de nombreuses reprises, Guo Xiang précisant chaque fois un peu plus ce qu'il convient d'entendre par *ziran*. Comme en témoigne le texte ci-dessus, l'explication la plus immédiate du sens du mot est « non fait » ou, pour le dire autrement, « non fabriqué » et ne résultant pas d'une intervention extérieure ou d'une intention réfléchie. La vision du monde de Guo Xiang repose ainsi sur l'idée selon laquelle toutes les choses, toutes les situations et tous les événements intramondains sont « faits d'eux-mêmes » (*ziwei* 自為) et naissent d'eux-mêmes (*zisheng* 自生), spontanément et sans référence à aucun principe ou à aucune origine qui en serait comme la cause ou la source. Le texte suivant est particulièrement explicite sur ce point :

Dans le cas des choses (*wu* 物) et des affaires (*shi* 事) qui nous sont proches, il arrive que nous puissions en connaître la cause (*gu* 故). Ainsi, nous en recherchons la source (*yuan* 原) [dans l'espoir] d'en atteindre le faite, mais [nous n'en trouvons] aucune cause [hormis] le fait qu'elles sont d'elles-mêmes de la sorte (*wugu er zi'er* 無故而自爾). Puisqu'elles sont d'elles-mêmes de la sorte, ce n'est pas la peine d'en chercher la cause : il suffit de s'y conformer⁴⁷.

Tout comme Wang Chong faisait de la spontanéité du ciel un argument visant à combattre ceux qui défendent le caractère intentionné des phénomènes naturels, Guo

象玄學 (L'étude du mystère de Guo Xiang), Taipei, Liren chubanshe, 1998. Qu'il nous soit permis de renvoyer aussi à Raphaël VAN DAELE, « What Does it Mean to Be Self-So ? A Metaphysical Reading of Guo Xiang's Concept of *Ziran* », *Journal of Chinese Philosophy*, 48, 3 (2021), p. 303-314.

44. Nous citons le *Zhuangzi zhu* d'après l'édition du *Zhuangzi jishi*. Nous référencerons les passages selon le procédé présenté *supra*, n. 2. Pour les deux phrases citées ici, cf. *Zhuangzi zhu*, 17, p. 634 (17/33-34) et 22, p. 836 (22/75-76).

45. Cette compréhension de *ziran* dans le sens d'un concept ontologique, désignant quelque chose comme un noyau principal immanent et chaque fois particulier et, en dernière analyse, identique à la « nature propre » (*xing* 性) de chaque chose, constitue de longue date le cadre général de l'interprétation de la pensée de Guo Xiang. L'interprétation de Ziporyn est une exception notable (cf. *infra*, n. 49).

46. *Zhuangzi zhu*, 1, p. 12 (1/10).

47. *Zhuangzi zhu*, 14, p. 544 (14/4).

Xiang prend lui aussi soin de contrecarrer toute lecture volontariste de l'ainséité. C'est ce qu'indique le commentateur lorsqu'il soutient que tous parmi les dix mille êtres « ignorent ce par quoi ils sont ainsi ». Lisons encore le texte suivant :

Rien ne saurait échapper aux changements et aux transformations. Me voici soudain coulé dans une forme humaine, comment cela pourrait-il être volontaire ? Ma vie n'est pas produite volontairement (*sheng fei gu wei* 生非故為), elle advient d'elle-même au moment propice (*shi zisheng er* 時自生耳). Ne serait-il pas insensé que de s'employer à la posséder à tout prix⁴⁸ ?

Guo Xiang fait ainsi de la notion de *ziran* le centre de gravité d'une vision du monde dans laquelle toutes et chacune des choses ne trouvent d'autre explication que le simple fait d'être telles qu'elles sont. Plutôt qu'un quelconque noyau principiel immanent à chaque chose, *ziran*, l'ainséité, ne renvoie, chez Guo Xiang, à rien sinon aux choses elles-mêmes et à leur infinie diversité⁴⁹. Ainsi, la nature et ses infinies variations ne sont suspendues à aucun principe générateur, tout cela ne procédant d'aucune source et se créant de soi-même (*zizao* 自造) sans qu'il soit possible de déterminer une fois pour toutes la raison pour laquelle c'est ainsi. Dès lors que la nature et le cosmos ne sont rien d'autre qu'un *continuum* infini, où « changements et transformations sont intarissables » (*bianhua wuqiong* 變化無窮)⁵⁰, fondamentalement sans principe ou « sans maître » (*wuzhu* 無主), sans faite (*wuji* 無極) et sans fond, la manière la plus adéquate pour rendre compte du réel et des êtres qui peuplent le monde sera de dire qu'ils sont « d'eux-mêmes ainsi ». De façon analogue à l'unique trait de pinceau dans le domaine de l'esthétique, ce terme unique permet de capturer et de manifester l'infinie variété des êtres, des transformations et des potentialités. Ceci est manifeste au travers du subtil réseau d'équivalences terminologiques que Guo Xiang construit tout au long du *Commentaire*. C'est ce réseau que nous allons à présent succinctement expliciter.

Dans un passage clé de son commentaire au chapitre 2 du *Zhuangzi*, « Discours sur l'égalité des choses » (*Qiwu lun* 齊物論), Guo Xiang commente l'image des flûtes célestes (*tianlai* 天籟) utilisée dans le *Zhuangzi* et comprend celle-ci comme une manière de désigner la « voie du ciel » (*tiandao* 天道), c'est-à-dire la façon dont « fonctionnent » le ciel et l'ensemble des processus naturels⁵¹. Or, précise le commentateur, « ciel » doit être compris comme un « nom générique pour les dix mille êtres » (*wanwu zhi zongming* 萬物之總名), c'est-à-dire un *mot unique* faisant référence à une multiplicité inépuisable. Ailleurs, Guo Xiang écrit explicitement que le

48. *Zhuangzi zhu*, 6, p. 290 (6/58-59).

49. En cela, la lecture de B. ZIPORYN, *Beyond Oneness and Difference*, p. 164, est des plus pertinentes : « [*Zi-ran*] is not a principle but the equivalent of the empty tautological phrase, "The way it is". Its function is not to provide an explanation of anything, nor to denote that which determine anything, controls anything, or makes anything so. It is rather precisely the opposite : a way of asserting the uselessness and impossibility of any such explanation ».

50. *Zhuangzi zhu*, 6, p. 271 (6/27). Guo Xiang emprunte et fonde cette vision du monde dans le *Zhuangzi*. Le texte le plus représentatif à cet égard est certainement *Zhuangzi zhu*, 6, p. 269 (6/25) (traduit dans Brook ZIPORYN, *Zhuangzi. The Essential Writings*, Indianapolis, Hackett, 2009, p. 195).

51. *Zhuangzi zhu*, 2, p. 57 (2/8-9). Nous avons traduit et commenté ce texte dans R. VAN DAELE, *Penser l'origine et dire le multiple*, p. 462 et suiv. En anglais, cf. B. ZIPORYN, *Zhuangzi*, p. 139.

mot « ciel » n'est rien d'autre qu'une manière de dire « de soi-même ainsi » et d'exprimer l'ainséité de tout ce qui existe⁵². Le « ciel » est ainsi réduit à n'être qu'une modalité linguistique de la spontanéité et de l'indépendance que désigne le mot *ziran*. De fait, dans son commentaire à la fin du chapitre 2 du *Zhuangzi*, Guo Xiang écrit :

[Zhuangzi] dit que les mécanismes du ciel (*tianji* 天機) sont d'eux-mêmes de la sorte. [Qu'Ombre] s'asseye ou se lève ne dépend de rien. Qui connaît la cause de ce qui ne dépend de rien et est obtenu par soi-même ? À quoi bon, alors, en demander encore le ce par quoi (*qi suoyi* 其所以) ? Demandez ce dont cela dépend (*qi suodai* 其所待) et chercher ce d'où cela provient (*qi suoyou* 其所由), alors vous chercherez et demanderez sans fin pour finalement découvrir que cela ne dépend de rien (*wudai* 無待). Le principe des transformations autonomes (*duhua zhi li* 獨化之理) est ainsi rendu manifeste⁵³.

Dans le contexte du *Commentaire sur le Zhuangzi*, « ciel » n'est le nom d'aucune entité supérieure aux dix mille êtres, comme cela a pu être le cas aux yeux de nombreux prédécesseurs de Guo Xiang⁵⁴. Dans la perspective de ce dernier, en revanche, dire « le ciel » n'est qu'un artifice linguistique pour désigner *toute ensemble* l'infinie multiplicité des êtres et le fait que tous sont « naturellement » (*tianran* 天然) d'eux-mêmes et non faits⁵⁵. Un autre élément essentiel du *Commentaire sur le Zhuangzi* est ainsi introduit : le principe des « transformations autonomes » (*duhua* 獨化). Ce principe est une formulation condensée de la thèse de l'absolue indépendance de toutes choses : s'il a été posé que rien ne préside à l'émergence et aux transformations des êtres, alors il faudra dire que les êtres se « créent d'eux-mêmes » et que leurs transformations ne dépendent de rien et sont, en un mot, *autonomes*. En écho à une expression du chapitre 1 du *Zhuangzi*, Guo Xiang élèvera ce principe au rang de « norme » (*zheng* 正) universelle :

La création des choses est donc sans maître. Les choses se créent d'elles-mêmes et, chacune se créant d'elle-même, elles ne dépendent de rien. Voilà [ce que Zhuangzi appelle] « la norme du ciel et de la terre » (*tiandi zhe zheng* 天地之正)⁵⁶.

Ailleurs, nous lisons encore :

[Ce que Zhuangzi appelle] « absolu » (*zhuo* 卓) désigne les transformations autonomes. Rien de ce qui est accompli par interdépendance ne peut être comparé à la perfection des transformations autonomes. Ainsi, c'est le ciel que les hommes s'appliquent à suivre. Or,

52. *Zhuangzi zhu*, 6, p. 247 (6/1) : « "Ciel" est un mot pour l'ainséité (*tianzhe, ziran zhi wei* 天者, 自然之謂也) ». De même, quelques lignes plus loin (p. 249 [6/3-4]) : « Le ciel, c'est l'ainséité » (*tian ye zhe, ziran ye* 天也者, 自然也). Même définition en *Zhuangzi zhu*, 13, p. 517 (13/32). Cf. encore *Zhuangzi zhu*, 20, p. 761 (20/60) : « De manière générale, tout ce qui est dit [relever] du ciel signifie "non-fait" et "de soi-même ainsi" ».

53. *Zhuangzi zhu*, 2, p. 123 (2/93). Ce passage est extrait du long commentaire au dialogue d'Ombre (*Jing* 景) et de Pénombre (*Wangliang* 罔兩), l'avant-dernier texte du *Zhuangzi* 2. Pour une analyse détaillée du commentaire de Guo Xiang, cf. B. ZIPORYN, *The Penumbra Unbound*, p. 100 et suiv.

54. Songeons par exemple à la conception du ciel exprimée dans les chap. 26, 27 et 28 du *Mozi* 墨子, ou encore à la cosmologie de Dong Zhongshu 董仲舒 (195-115/107).

55. *Zhuangzi zhu*, 2, p. 57 (2/8-9) : « Être depuis soi ainsi (*ziji er ran* 自己而然), on appellera cela être naturellement. Le naturel, c'est ce qui n'est pas fait. C'est pourquoi [Zhuangzi] utilise "ciel" pour en parler. En utilisant le mot "ciel", il désigne donc l'ainséité ».

56. *Zhuangzi zhu*, 2, p. 124 (2/94).

ce qui est engendré par le ciel, ce sont les transformations autonomes (*tian zhi suo-shengzhe, duhau ye* 天之所生者, 獨化也)⁵⁷.

Ces deux textes illustrent bien la circularité à laquelle nous contraignent les notions fondamentales de la pensée de Guo Xiang : lorsque nous lisons « ce qui est engendré par le ciel, ce sont les transformations autonomes », il faut garder à l'esprit que « ciel » n'est rien d'autre qu'un nom générique pour les dix mille êtres. Dès lors, nous comprenons que Guo Xiang ne fait ici que répéter sa grande thèse : *les dix mille êtres sont tous d'eux-mêmes ce qu'ils sont*. De même, lorsqu'il assimile l'autocréation des êtres à ce que le *Zhuangzi* appelle « la norme du ciel et de la terre », Guo Xiang ne signifie rien d'autre que l'ainséité, étant entendu que l'expression « ciel-terre » (*tiandi* 天地), au même titre que le seul mot « ciel », n'est pour Guo Xiang qu'un nom générique subsumant l'infinie multiplicité de ce qui existe. Le texte suivant est explicite :

« Ciel-terre » est un nom générique pour les dix mille êtres. [Nous disons en effet que] le ciel et la terre sont constitués des dix mille êtres. Or, les dix mille êtres n'ont d'autre norme que d'être d'eux-mêmes ainsi (*wanwu bi yi ziran wei zheng* 萬物必以自然為正). L'« ainséité » veut dire que [les dix mille êtres] ne sont pas faits, mais qu'ils sont d'eux-mêmes ainsi⁵⁸.

Dès lors, chez Guo Xiang, tout ce qu'il y a, toutes les choses ainsi que, plus largement encore, tous les événements intramondains sont d'eux-mêmes ainsi, c'est-à-dire qu'ils adviennent, subsistent et disparaissent uniquement en vertu d'eux-mêmes, à partir de leurs propres transformations autonomes, « spontanément » et « sans principe ». En faisant de l'ainséité la caractéristique fondamentale de tout ce qui existe, Guo Xiang se garde bien de faire de l'ainséité un « quelque chose » par lequel il serait possible d'expliquer ou de fonder les choses. Bien au contraire, pour le dire avec Guo Xiang, « l'ainséité ce n'est que cela : le fait que les choses sont d'elles-mêmes de la sorte⁵⁹ ».

Dans le *Commentaire sur le Zhuangzi*, l'ainséité remplit donc avant tout une fonction *descriptive* : ce que Guo Xiang entend capturer un usant de l'expression *ziran*, c'est la *manière* dont la multitude des dix mille êtres et chacun d'entre eux advient, apparaît, subsiste et « est » en tant qu'entité réelle. En ce sens, la perspective de Guo Xiang peut être comprise comme une « phénoménologie », au sens, pourrait-on dire, étymologique de la *description du phénomène*, c'est-à-dire d'un *discours sur l'apparaître*. En raison de l'usage massif, voire, à certains égards, exclusif, de l'expression *ziran*, cette « phénoménologie » peut être qualifiée de *minimaliste*. En effet, ce n'est rien de moins que la totalité des dix mille êtres que Guo Xiang entend englober par cette seule expression, conférant au mot « *ziran* » l'extension la plus large possible⁶⁰. Cette extension universelle de la notion de *ziran* est rendue manifeste dès lors que nous comprenons comment, au moyen du réseau terminologique que nous avons

57. *Zhuangzi zhu*, 6, p. 266 (6/21-22).

58. *Zhuangzi zhu*, 1, p. 23 (1/21).

59. *Zhuangzi zhu*, 22, p. 836 (22/75-76).

60. C'est ce qu'a bien vu B. ZIPORYN, *The Penumbra Unbound*, p. 19 : « *Ziran* is for Guo, we will find, a word predicated of all things ».

brièvement exposé, toutes les notions majeures du *Commentaire sur le Zhuangzi* peuvent être ramenées à ce seul mot. Pour le dire depuis une autre perspective, ce n'est rien moins que *la totalité du réel* que Guo Xiang condense dans une seule notion dont les potentialités descriptives sont virtuellement infinies. Ainsi, l'usage de *ziran* chez Guo Xiang correspond parfaitement à la définition qu'en avait donné Wang Bi, illustre prédécesseur de Guo Xiang et le plus célèbre commentateur du *Daodejing*. « *Zi-ran* », écrivait Wang Bi, est « un mot pour ce qui ne saurait être désigné (*wu cheng zhi yan* 無稱之言), une expression qui parvient au faite (*qiong ji zhi ci* 窮極之辭)⁶¹ ».

CONCLUSION : FIGURER ET DIRE L'APPARAÎTRE

À l'issue de ce parcours dans les textes esthétiques de Cai Yong et de cet exposé sommaire du statut de la notion d'ainséité dans la pensée de Guo Xiang, il apparaît possible de mieux cerner ce que nous décrivions comme un lien organique entre le discours théorique sur l'art et un certain discours spéculatif au sujet de la nature et de la réalité. Au-delà du simple fait que ces deux discours emploient le même mot — *ziran* 自然 — c'est dans la *fonction* qu'ils confèrent à ce terme que se manifeste ce lien.

Sur le plan esthétique, nous avons vu que le caractère écrit possède le pouvoir de *figurer* le réel, rejoignant ainsi le dynamisme de la réalité et participant à celui-ci dès lors que le caractère écrit est lui-même un être réel. Aussi, le trait, en tant qu'unité fondamentale et élément premier de toute composition picturale, n'en est pas moins pensé comme ce qu'il y a de plus riche, puisqu'il est ce par quoi peut être figurée l'infinie multiplicité du réel et de ses virtualités. Par conséquent et compte tenu de l'arrière-plan cosmologique qui imprègne l'esthétique chinoise, lorsque Cai Yong fonde l'art de l'écriture dans le « naturel », ce sont également, nous semble-t-il, les conditions minimales de tout apparaître et de tout dynamisme qu'il installe aux fondements de la calligraphie.

Dans une perspective parallèle, la fonction descriptive que le discours de Guo Xiang quant à la nature et à la réalité confère à la notion de *ziran* nous paraît faire écho à ce qui est visé dans l'esthétique de Cai Yong : en donnant à l'ainséité la fonction d'un *descripteur universel* du réel, descripteur à la fois minimal linguistiquement, mais néanmoins maximal quant à son extension, Guo Xiang cherche à saisir *dans un discours spéculatif* ce que le calligraphe cherche à saisir *dans un geste pictural*. Faisons un pas supplémentaire : pas davantage chez Cai Yong que chez Guo Xiang le « naturel », ou l'ainséité, ne se voit investi d'une fonction explicative. Lorsque le premier affirme que « l'écriture se fonde dans le naturel », il ne désigne pas tant un « lieu originel » qu'il ne prescrit une *manière* ; lorsque le second répète à l'en- vie que les « dix mille êtres sont d'eux-mêmes ainsi », ce n'est pas un « pourquoi » qu'il énonce, mais plutôt un « état de fait » qu'il *décrit*. Dans les deux cas, ce qui est visé, c'est le dynamisme davantage que la compréhension, le fait brut de l'émergence et de la présence plutôt que l'origine ou la raison de celles-ci.

61. *Laozi Daodejing zhu* 老子道德經注, 25, dans LOU Yulie 樓宇烈, éd., *Wang Bi ji xiaoshi* 王弼集校釋 (Wang Bi : œuvres compilées et annotées), Pékin, Zhonghua shuju, 2012, p. 65.

LE FANTASME DE L'ORDRE PARFAIT — ET COMMENT EN SORTIR (PEUT-ÊTRE)*

Françoise Lauwaert

Centre for East Asian Studies et Laboratoire d'anthropologie des mondes contemporains
Université Libre de Bruxelles

RÉSUMÉ : Dans cet article, après un essai de définition de ce que l'on entendait par « rites » dans les premiers traités normatifs qui leur furent consacrés, sera retracée l'évolution ayant mené à la constitution d'un « système rituel » à visée totalisante. Or, la recherche de « l'ordre parfait » à laquelle s'adonnaient les ritualistes a suscité des débats infinis et n'a pu aboutir à construire un édifice aussi solide que ces derniers l'auraient souhaité. Pour l'anthropologue Philippe Descola, ce mélange de fascination pour un système quasi totalitaire et d'incapacité à se mettre d'accord sur sa physionomie réelle caractérise l'ontologie analogiste qui fut celle de la Chine à l'époque où ces traités ont été rédigés (la fin de la période des Royaumes Combat-tants). C'est la première cause, d'ordre logique, que l'on peut trouver à la fragilité d'un système décrit par Yuri Pines comme « the Universal Panacea ». La deuxième cause est plutôt d'ordre psychologique. Elle trouve sa source dans le doute et l'anxiété provoqués par la pression qu'exerce sur les sujets l'injonction de recréer en soi un ordre idéal et toujours déjà perdu. Cette dernière partie s'appuie sur les travaux récents de deux auteurs, Mark Csikzentmihalyi et Michael David Kaulana Ing, lesquels montrent, à partir d'une analyse détaillée de deux ouvrages normatifs : le Wuxing 五行 (Les Cinq types d'actions vertueuses) et le Liji 禮記 (Livre des rites), comment furent abordées les questions de la faillite du rituel et de la faillibilité humaine, indiquant ainsi la voie vers une sortie possible du fantasme de l'ordre parfait.

ABSTRACT : In this article, after an attempt at defining "rites" as they were evoked in the first normative treatises, will be described the subsequent evolution leading to the constitution of a "ritual system" conceived as a totality. However, the ritualists' search for "the perfect order" gave rise to infinite debates and has not succeed to build a structure as solid as they had awaited. For the anthropologist Philippe Descola, this combination of a fascination for a quasi-totalitarian system and an inability to agree on its real physiognomy is characteristic of the analogistic ontology, that was prevalent at the time those texts were written (the end of the Warring States period). This is the first, logical, frailty, of a system characterized by Yuri Pines as "the Universal Panacea". The second frailty is rather psychological. It originates in the doubt and anxiety provoked by the injunction to recreate within oneself an ideal order that is always already lost. This last section builds on recent publications by Mark Csikzentmihalyi and Michael David Kaulana Ing, showing, from a detailed analysis of two normative treatises : the Wuxing 五行 (The Five Types of Virtual Actions) and the Liji 禮記 (Book of Rites), how the issues of ritual failure and human fallibility were examined, leading to a possible way out of the fantasy of the perfect order.

* Je remercie Isabelle Henrion-Dourcy et les relecteurs anonymes de cet essai pour leur lecture attentive et leurs précieux conseils.

Comme le soutient Barbara Cassin dans la réflexion qu'elle poursuit de longue date sur la notion « d'intraduisible », l'indispensable passage d'une langue à l'autre peut mettre au jour des impasses de la pensée. Buter sur des impensés, c'est le risque que nous courons lorsque nous abordons la question du rite, du rituel et de la ritualité en Chine avec les outils conceptuels de « nos » langues (essentiellement ici le français et l'anglais). Peut-être rebutés par la difficulté de s'accorder, ne serait-ce qu'à titre provisoire, sur la définition des termes, les philosophes d'Occident se sont peu intéressés à cette question¹, la laissant aux théologiens², aux historiens des religions et aux anthropologues. La Chine, en revanche, peut se prévaloir d'une longue tradition d'écrits normatifs, souvent présentés comme « philosophiques³ », portant sur une catégorie spécifique de rites désignés comme *li* 禮 et, de manière moins systématique, comme *yi* 儀, ce dernier terme, qui renvoyait au départ à des rites pratiqués par les couches inférieures de l'aristocratie, étant plutôt traduit par « cérémonies » ou « cérémoniels ». À l'origine de cette tradition figurent trois traités qui furent intégrés au début de l'ère commune dans le canon confucéen : le *Zhouli* 周禮 (*Rites de Zhou*), le *Liji* 禮記 (*Livre des rites*) et le *Yili* 儀禮 (*Cérémonial*). Dotés de commentaires et périodiquement remaniés, ces recueils de textes disparates, décrits par Martin Kern

1. On ne trouve rien à son sujet, par exemple, dans Barbara CASSIN, dir., *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2019. Même silence dans Paul FOULQUIÉ, Raymond SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962.
2. Une célèbre querelle des rites opposa pendant plus d'un siècle les théologiens sur l'attitude qu'il convenait d'adopter face à certains rites (ceux que les plus accommodants jugeaient inoffensifs) pratiqués par les convertis d'Asie ou d'Amérique. Elle fut tranchée en 1744 par le pape Benoît XIV, qui interdit les « rites non chrétiens ». Les jésuites, installés en Chine depuis la fin du XVI^e siècle et partisans d'une adaptation aux coutumes locales, furent les premiers à traduire les ouvrages canoniques en latin pour soutenir leur position dans le cadre de cette controverse, donnant ainsi accès aux textes originaux, d'abord au pape et aux théologiens, puis à un vaste public cultivé (voir Nicolas STANDAERT, « Chinese Voices in the Rites Controversy : The Role of Christian Communities », dans Ines G. ZUPANOV, Pierre Antoine FABRE, dir., *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p. 56-58). C'est donc à travers ce filtre que nous est parvenue la réflexion sur le rite tenue par les élites chinoises de l'empire finissant.
3. Je justifie ces insolents guillemets par mon extériorité au champ de la philosophie et aux débats qui s'y tiennent sur la pertinence de l'emploi de ce mot pour qualifier ce qu'Anne Cheng appelle plus prudemment « la pensée chinoise ». « Is "Chinese Philosophy" a Proper Name ? A Response to Rein Raud » (*Philosophy East and West*, 56, 4 [2006], p. 625-660), telle est la question que se posait il y a quelques années la philosophe et sinologue Carine DEFOORT. Vue depuis le terrain de l'anthropologue où je me situe, la question de savoir si l'on peut parler ou non de « philosophie chinoise » lorsque ce terme s'applique aux ouvrages anciens, et non pas à l'abondante production actuelle, ne paraît pas cruciale. Dans un brillant article, Joël Thoraval adopte cette position de doute méthodologique et montre l'importance que prit l'institution universitaire occidentale, arrivée en Chine par l'intermédiaire du Japon, dans la constitution de ce qui serait rapidement appelé à devenir une discipline (presque) comme les autres (Joël THORAVAL, « Quelques remarques sur le philosophique et le non-philosophique vus par un anthropologue », *Ebisu*, 37 [2007], p. 47-70). L'Université, donc, et non plus les académies, les temples et les demeures privées, où la recherche de la « sagesse » s'accompagnait de pratiques corporelles et rituelles participant d'un rapport au monde condamné par la modernité à laquelle aspiraient les intellectuels nouveaux. Plus qu'une interrogation sur le *nom* « philosophie chinoise », ce sont les questions jumelles de la *place* faite à la « philosophie chinoise », dans l'institution universitaire et des *barrières* dressées par les disciplines voisines pour préserver leur domaine, ou leur *noyau*, qui étaient au cœur de la « 11th East-West Philosophers' Conference » tenue à Hawaï en mai 2016, dont les actes furent publiés un an plus tard dans la revue *Philosophy East & West*, 67, 4 (2017). On peut y découvrir les contributions de Carine DEFOORT, « 'Chinese Philosophy' at European Universities : A Threefold Utopia », et d'Amy OLBERTING, « Philosophical Exclusion and Conversational Practices », et la *conversation* parfois animée qu'elles ont suscitée.

comme « des idéalisations composites, normatives et diachroniques émanant de ceux qui imaginaient un âge depuis longtemps révolu⁴ », susciteront la réflexion et exciteront l'ardeur polémique des lettrés et hommes d'État désireux de sauvegarder la société — ou de la réformer — en la soumettant à un ordre présumé naturel, et ceci jusqu'à l'aube du XX^e siècle.

Dans cet essai, il sera fait référence plus particulièrement au *Livre des rites*, un ouvrage qui recevra sa forme définitive entre le II^e siècle AEC et le I^{er} siècle EC⁵. Rassemblant quarante-neuf « chapitres » attribués aux disciples de Confucius, cet important traité consiste pour l'essentiel en théorisations sur le rituel⁶. La lecture unifiante et totalisante qui en fut donnée par la suite⁷ ne peut masquer l'hétérogénéité des sujets traités, ni la foisonnante diversité des pratiques rituelles mises au jour par les historiens et les archéologues, et observées dans des contextes divers par les anthropologues. Non seulement l'étude du rite n'est pas menée de la même manière par ces divers spécialistes, mais elle renvoie à des corpus différents et concerne des pratiques pour lesquels les Chinois usent de termes distincts. « Rite » ou « rituel⁸ », dans son sens le plus général, est désigné en langue originale par *li* 禮 et *yi* 儀, mais aussi, si l'on se déplace vers les pratiques rangées sous l'étiquette commode de « taoïsme », par *fashi* 法事 ou *fa* 法, un mot qui dans d'autres contextes prend les sens de « procédé », « pratique » ou « loi ». On trouve aussi, dans la même tradition, *keyi* 科儀, un terme dont le composant *ke* 科 comporte l'idée de segment ou de partie, ce qui donne un indice de la nature séquentielle du rite. D'autres termes sont plus spécifiques, tels *zhai* 齋, « rituel de purification », pratiqué par les bouddhistes autant que par les taoïstes, ou *jiao* 醮, spécifiquement taoïste, pouvant être traduit par « service d'of-

4. Martin KERN, « Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu* : The Evolution of the Ancestral Sacrifice During the Western Zhou », dans John LAGERWEY, Mark KALINOWSKI, dir., *Early Chinese Religion : Shang through Han (1250 BC-220 AC)*, Leiden, Brill, 2009, p. 257.

5. Kenneth BRASHIER, *Ancestral Memory in Early China*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2011, p. 50, resserre l'intervalle et propose la date de 50 AEC comme faisant consensus chez bon nombre d'historiens.

6. Le jésuite Séraphin COUVREUR (1835-1919) en a donné une traduction en français et en latin intitulée *Li Ki, ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, 2 vol., Paris, Cathasia, 1950. Sa traduction anglaise, due à James LEGGE (1815-1897) a été publiée en 1885 à Oxford dans la collection « Sacred Books of the East ». On trouvera une excellente introduction à cet ouvrage et à la notion de *li* dans le premier chapitre de Michael David Kaulana ING, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

7. Selon Michael Puett, l'idée selon laquelle la pratique rituelle aurait été unifiée dans l'Antiquité est imputable à Zheng Xuan 鄭玄 (127-200). Pour cet important commentateur des ouvrages canoniques, « les contradictions apparues dans les fragments qui ont subsisté résultaient simplement d'une mauvaise transmission ou des connaissances lacunaires des générations suivantes. Une herméneutique correcte impliquait par conséquent de colliger les *compendia* rituels et d'en rechercher l'unité sous-jacente » (Michael PUETT, « Combining the Ghosts and Spirits, Centering the Realm : Mortuary Ritual, and Political Organization in the Ritual Compendia of Early China », dans J. LAGERWEY, M. KALINOWSKI, dir., *Early Chinese Religion*, p. 71).

8. Les anthropologues savent combien de chausse-trappes se dissimulent derrière l'usage de ces termes, et c'est avec une pointe de malice que Catherine BELL cite la phrase d'Edmund Leach : « [There is] the widest possible disagreement as to how the word ritual should be understood », en exergue de son influent essai, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

frande⁹ ». La liste n'est pas close, mais même s'il existe de nombreux et passionnants travaux menés sur les rituels et les cultes pratiqués de nos jours en Chine, c'est seulement de la littérature canonique portant sur le *li* dont il sera question ici. Elle sera abordée avec les outils théoriques de l'histoire et de l'anthropologie qui sont les champs disciplinaires dans lesquels je m'inscris.

I. LA LONGUE MARCHÉ VERS LE TANT ESPÉRÉ (ET FANTASMÉ) « SYSTÈME RITUEL »

Li, écrit d'abord 豐¹⁰ puis 禮 et enfin 礼 sous sa forme simplifiée, apparaît dans les inscriptions divinatoires et les écrits sur bronze du début du premier millénaire avant notre ère pour désigner des offrandes en nourriture et boisson aux ancêtres. Gilles Boileau, qui consacra une importante étude au système rituel de la haute antiquité chinoise¹¹, fait d'ailleurs de *li* un quasi-synonyme de *ji* 祭, « sacrifice ». Mais le sens de ce caractère s'élargit par la suite pour s'étendre à des actes plus variés, puis à l'attitude attentive et respectueuse de ceux qui les accomplissent. Ce tournant psychologique et moral se poursuit lorsque *li* en vient à désigner une vertu et prend le sens de « ritualité », sans doute à partir de Confucius (551-479 AEC). Lorsqu'est scellée l'alliance entre le pouvoir impérial et ceux qui s'inscrivent dans la lignée intellectuelle du maître, vers le milieu de la dynastie des Han de l'Ouest (*Xi Han* 西漢, 206 AEC-9 EC), les rites ne sont plus les comportements prescrits aux seuls aristocrates, dont ils ordonnaient les cultes et régulaient la vie sociale et politique, ils s'adressent à une élite plus large comprenant notamment les agents de la bureaucratie impériale. C'est à la suite de cette longue évolution, déjà amorcée au cours de la période des Printemps et Automnes (*Chunqiu* 春秋 722-453)¹², qu'ils deviennent sous l'Empire, les « constantes culturelles explicites¹³ » tenues pour légitimes et désirables par l'orthodoxie et permettant d'opérer le partage entre « barbares » et « civilisés ».

Pour accomplir un tel programme, il a fallu opérer des classifications, instaurer des divisions, séparer ce qui ne pouvait être conjoint. Rappelons les phrases célèbres

9. C'est le choix qu'opère Alain ARRAULT, dans son article « En suivant les pas de Yu le Grand. D'un rite exorciste à un rituel d'action de grâce », dans Gladys CHICHARRO, Stéphane GROS, Adeline HERROU, Aurélie NÉVOT, dir., *Le féminin et le religieux. Mélanges offerts à Brigitte Baptandier*, Paris, L'Asiathèque, 2022, p. 135-186.

10. Ce caractère aurait désigné sur les inscriptions oraculaires un grand tambour en usage lors des cérémonies rituelles selon le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, 6 vol., Paris, Taipei, Desclée de Brouwer, 2006, vol. II, p. 642. Léon Vandermeersch y voit plutôt le pictogramme d'un vase de type *dou* 豆, généralement traduit par « patère », dans lequel étaient servis les viandes cuites et les brouets lors des sacrifices ancestraux (Léon VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la Voie royale. Recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, t. II, *Structures politiques. Les rites*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1980, p. 275). Dans les deux cas, le lien avec le culte est avéré.

11. Gilles BOILEAU, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 2013.

12. Cf. Yuri PINES, *Foundations of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 BCE*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, chap. 3 et, plus particulièrement, p. 91-92.

13. Pour reprendre l'heureuse expression de Gilles BOILEAU, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, p. 368.

du penseur confucéen Xunzi 荀子 (310-235 AEC) en ouverture de ses « Propos sur les rites » (*Lilun* 禮論) :

Quelle est l'origine des rites ? L'homme à sa naissance a des désirs. S'il n'obtient pas ce qu'il désire, il n'a de cesse qu'il ne les satisfasse. S'il cherche à les satisfaire sans se donner de mesure et sans répartir des limites, il y a nécessairement compétition. Celle-ci provoque le désordre, lequel entraîne l'épuisement des ressources. Les rois de l'antiquité, par aversion pour le désordre, établirent rites et sens moral en vue d'une répartition qui assouvissait les désirs des hommes et répondrait à leurs besoins, de façon que les désirs ne fussent jamais en excès par rapport aux biens et les biens toujours en adéquation par rapport aux désirs, désirs et biens se développant par leur soutien mutuel. Telle est l'origine des rites¹⁴.

Les rites sont donc dans ce passage du *Xunzi* ce qui, par l'indispensable limite imposée aux désirs de chacun, assure paix et prospérité à ceux qui se satisfont de leur lot (*fen* 分, un mot qui, sous sa forme verbale, signifie « répartir », « partager »). Ils accroissent la division par rapport à l'état — utopique — d'unité et de grande communion présenté comme celui des temps anciens, mais ils fournissent aussi les moyens de surmonter ce danger et d'ordonner le divers. Pour Claude Lévi-Strauss, qui fut en contact avec la pensée chinoise, notamment par l'intermédiaire de Marcel Granet : « Les raffinements du rituel, qui peuvent paraître oiseux quand on les examine superficiellement et du dehors, s'expliquent par le souci de ce qu'on pourrait appeler une "micro-péréquation" : ne laisser échapper aucun être, objet ou aspect, afin de lui assigner une place au sein d'une classe¹⁵ ».

Le *Liji* considère les rites *li* comme les liens *ji* 紀 qui tiennent la société ensemble, rassemblant dans le bon ordre les éléments qui avaient été correctement distingués, séparés et classés et leur imposant la contrainte d'un ordre présenté comme naturel. Michael Ing repère dans le *Liji* d'autres métaphores pour *li* : le compas et l'équerre, la corde enduite de craie permettant de tracer des cercles, les échelles et balances, les instruments de mesure du temps, les digues, cette dernière image étant particulièrement importante, car les rites sont souvent présentés comme ce qui permet d'*endiguer* et, le cas échéant, de *canaliser* les flux émotionnels¹⁶. Comme c'est souvent le cas dans les textes anciens, les mots peuvent avoir plusieurs sens et donner matière à des jeux de mots sérieux sur lesquels se base une partie de la discussion « philosophique ». C'est ce qui amène cet auteur à donner à *ji*, traduit habituellement par « fil », le sens plus particulier de « nœud¹⁷ ». Il va plus loin en suggérant que ce

14. *Xunzi* 19, dans l'édition de Li Disheng 李滌生, *Xunzi jishi* 荀子集釋, Taipei, Taiwan xuesheng shuju, 1979, p. 417, cité dans la traduction d'Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 214. Ces propos, formulés en des termes très généraux et « moraux », prennent de plus vives couleurs quand on les lit à la lumière des théories de Gilles Boileau sur le sacrifice, et particulièrement sur les pages qu'il consacre au partage de la viande opéré par les rois et les hauts seigneurs de la dynastie des Zhou (cf. G. BOILEAU, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, chap. IV, et plus particulièrement p. 286-293). Cette « boucherie sacrificielle » (*ibid.*, p. 394) avait perdu son efficace à l'époque où vécut Xunzi, mais Boileau en repère les traces dans la littérature normative des siècles suivants. Sur la vertu de la *différentiation* opérée par le rite, voir les p. 172-178 du même ouvrage.

15. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 17.

16. M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, p. 20.

17. *Ibid.*, et plus loin dans l'ensemble du livre.

caractère ne désignerait pas seulement les nœuds qui assemblent et contiennent, mais aussi ceux que l'on faisait sur une corde pour la transformer en instrument de mesure, à la manière des *quipus* des Incas. Ces nœuds ne servaient pas seulement à compter, ils étaient considérés par de nombreux auteurs aussi bien confucéens que proto-taoïstes comme les ancêtres de l'écriture, des sortes d'aide-mémoire permettant d'enregistrer les choses importantes, ce qu'il résume en une formule frappante : « [...] le rituel est une tentative d'enregistrer (*ji* 記) et de reproduire les standards (*ji* 紀) du passé dans le présent¹⁸ ». Dans son chapitre virtuose « Les nombres », Marcel Granet soulignait déjà le rôle crucial joué dans la construction de la gamme et du calendrier par les nœuds des tubes de bambou (*jie* 節) de l'orgue à bouche¹⁹. Attardons-nous un instant sur les multiples sens de *jie* : ce mot renvoie à la fois aux rites, à la musique (rythme) et aux vertus morales (modération, chasteté, fidélité). C'est aussi le nom du 60^e hexagramme du *Livre des mutations* (*Yijing* 易經), qui signifie « modération, moment où un élément modérateur limite les excès et assure l'union²⁰ ». Nous y sommes.

Opérant un nouage du naturel et du culturel, de l'éthique et de l'esthétique, la musique fait partie intégrante du système rituel. Comme *li* avec lequel elle partage la recherche de l'harmonie, elle *résonne* avec l'univers. « La musique, c'est la joie » (*fu yuezhe le ye* 夫樂者樂也), c'est par ce célèbre jeu de mots — le caractère 樂 ayant deux prononciations et deux significations : *yue*, « musique » et *le*, « joie » — que débute les « Propos sur la musique » de Xunzi (*Yue lun* 樂論)²¹, qui suivent immédiatement ses « Propos sur les rites ». La musique fournit le ciment émotionnel permettant d'unir dans une même jouissance esthétique les membres d'une communauté participant/assistant à un rituel. La barre qui sépare et assemble ces deux verbes est là pour nous rappeler que l'accomplissement d'un rite est aussi une *performance*²² et que très tôt se posera la question du « public » et de la sincérité des acteurs. Nous y reviendrons.

C'est à la fin des Royaumes Combattants (*Zhanguo* 戰國, 453-256 AEC), période où s'estompe l'aura religieuse des « cérémonies inspirant crainte et respect²³ » (*weiyi* 威儀) sur lesquelles se fondait le pouvoir de la noblesse antique, que se tient *par écrit* un discours proliférant sur le rite. En ces temps déchus, minés par la guerre et la défiance, le tracé d'un cadre rituel réparateur se fait au prix d'une certaine perte de sens, ou plutôt d'une saturation de sens venant brouiller les contours des disciplines qui nous sont familières. En effet, si la description d'un tournoi de tir à l'arc ou l'énumé-

18. *Ibid.*, p. 119.

19. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968 (1^{re} édition 1934).

20. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, vol. I, p. 763.

21. Xunzi 20, p. 455.

22. On trouvera une évaluation des avantages et des inconvénients que présente cette approche du rituel dans C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 37-46. Kenneth Brashier, cité *ibid.*, p. 48, voit les textes rituels comme des « performance scripts » et met moins l'accent sur la dimension « théâtrale » suggérée par le choix de ce terme que sur la possibilité donnée par la performance de fournir un cadre spatio-temporel à l'action. Plus que des *représentations*, les rituels de deuil sur lesquels se base son analyse sont des *expériences*.

23. Yuri PINES, « Disputers of the “Li” : Breakthroughs in the Concept of Ritual in Preimperial China », *Asia Major*, 13, 1 (2000), p. 9.

ration des rites de deuil figurant dans les traités peuvent donner à l'anthropologue l'illusion, sans doute fallacieuse, d'être en terrain de connaissance, ou s'ils peuvent fournir à l'historien de l'Antiquité occidentale des éléments de comparaison, il n'est pas aisé de comprendre de quoi il est exactement question dans le texte suivant, toujours extrait des « Propos sur le rite » de Xunzi :

[Grâce au rite] le ciel et la terre sont en harmonie, le soleil et la lune brillent, les quatre saisons se succèdent dans le bon ordre, les étoiles et constellations poursuivent leur course régulière, les fleuves et rivières coulent, les dix mille êtres prospèrent. [Le rite] modère les amours et les aversions et donne leur juste expression à la joie et à la colère. Les inférieurs, il les rend obéissants, les supérieurs, clairvoyants. Par lui, les dix mille êtres se transforment sans qu'en résulte le chaos. S'en écarter serait la voie de la perdition. N'est-il pas absolue perfection²⁴ ?

La même perplexité accompagne le *Livre des rites*, lequel, selon Michael Ing, « tend à répondre davantage au souci d'expliquer pourquoi certains rituels sont nécessaires qu'au besoin d'expliquer comment les accomplir²⁵ ». Lors du colloque qui se tint en juin 2018 au Collège de France sur cet ouvrage²⁶, fut soulignée à maintes reprises la difficulté que l'on pouvait éprouver de nos jours à se représenter le déroulement des rituels effectivement accomplis à partir des descriptions qui y figurent, et surtout à identifier les entités spirituelles auxquelles s'adressaient les paroles et les gestes²⁷. L'archéologue Alain Thote s'étonnait ainsi de l'existence d'un écart considérable entre les prescriptions rituelles et les vestiges de tombes mis au jour lors des campagnes de fouilles menées depuis le siècle dernier, tandis que Michael Nylan relatait les efforts — souvent infructueux — effectués par les ritualistes de la période des Royaumes Combattants et des Han (surtout des Han de l'Est, *Dong Han* 東漢, 36-220 EC) pour « fixer » les rituels, c'est-à-dire réinventer une pratique rituelle qui ferait l'unanimité. L'historienne arrivait ainsi à la conclusion que s'il n'y avait pas à proprement parler de « système rituel », la conviction « qu'il devait y en avoir un » existait chez tous les participants aux débats qui se tinrent au début de notre ère dans les plus hautes instances étatiques sur ce que l'on appelait « les rites majeurs » (ceux qui étaient censés garantir l'ordre cosmique et social)²⁸. Toujours dans le cadre de ce colloque, Marc Kalinowski²⁹ voyait dans cette croyance obstinée en la réalité d'un système et en sa nécessité « le fantasme d'un ordre parfait », un ordre par lequel les rites s'inscrivent dans une cosmologie à visée totalisante. Plus que les constructions numérolologiques complexes brillamment analysées par cet auteur, ou, plus loin, par

24. *Xunzi* 19, p. 427.

25. M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, p. 7. La traduction française, dont je suis l'autrice, suit la traduction anglaise de cet auteur.

26. All about the Rites : From Canonized Ritual to Ritualized Society (21-22 juin 2018). À l'heure où j'écris ces lignes, ces travaux n'ont pas encore été publiés, mais on peut suivre les interventions des participants sur le site du Collège de France, à l'adresse [<http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/symposium-2017-2018.htm>].

27. Cf. « The Funerary Rituals of Early China in the Light of the Archaeological Vestiges from the First Millennium BC », sur le site du colloque.

28. Cf. « Changes to Imperial Rites from Western to Eastern Han », sur le site du colloque.

29. Marc KALINOWSKI, *Cosmologie et divination dans la Chine antique. Le Compendium des cinq agents* (Wuxing dayi, *VI^e siècle*), Paris, Éditions de l'École française d'Extrême-Orient, 1991.

Angus Graham, « cosmologie » désigne ici et dans la suite de cet essai ce que Philippe Descola définit dans son ouvrage devenu classique, *Par-delà nature et culture*, comme un ensemble de « schèmes plus généraux gouvernant [pour une collectivité à un moment donné de sa trajectoire]³⁰ l’objectivation du monde et d’autrui³¹ ».

II. LA PENSÉE SAUVAGE TRANSPLANTÉE DANS LES JARDINS IMPÉRIAUX

Si un auteur a pu donner l’illusion de l’existence de cet ordre parfait, c’est bien Marcel Granet dans *La pensée chinoise*. Dans la critique — admirative — qu’il fit de cet ouvrage monumental, Angus Graham souligne à juste titre « l’erreur » commise par son prédécesseur, consistant à présenter comme *la* pensée chinoise l’idéologie qui s’imposa en un temps particulier correspondant à l’affermisssement de l’ordre impérial. Plus que sur le rituel, l’intérêt du philosophe se portait sur la cosmologie qui s’élabora dans les derniers siècles de la période des Royaumes Combattants, à partir des catégories opposées et complémentaires du *yin* 陰 et du *yang* 陽. Pour lui : « Le grand intérêt d’un système de type *yin-yang* [...] est qu’il tente de rendre explicite l’ensemble des comparaisons et contrastes que d’autres modes de penser laissent implicites³² ». Cet effet de *dévoilement* avait déjà retenu l’attention de Claude Lévi-Strauss, même s’il opère par des moyens différents dans les sociétés auxquelles l’auteur de *La pensée sauvage* consacra ses recherches. Pour Lévi-Strauss, ce sont certaines catégories d’êtres et d’objets du monde sensible qui « ouvrent à l’observateur ce qu’on pourrait appeler un “droit de suite” : celui de postuler que ces caractères visibles sont le signe de propriétés également singulières, mais cachées³³ ». Mais Graham n’éprouve pas la même fascination que le grand anthropologue pour ce qui est présenté dans *La pensée sauvage* comme de géniaux bricolages. Au contraire, dans l’ouvrage qu’il a consacré à la forme prise par la pensée corrélatrice dans la Chine des débuts de l’ère commune, il se montre soucieux d’opérer un tri entre ceux qu’il appelle « les philosophes », qui seraient restés largement imperméables au charme des constructions analogiques auxquelles Granet accordait tant d’importance, et les « maîtres des techniques diverses » (*fangshi* 方士) : astrologues, devins, stratèges, médecins, qui les avaient élaborées. Rejoint par l’historien des Han, Michael Loewe³⁴, il souligne le fossé qui sépare la pensée de ces derniers de la rationalité analytique sur laquelle est bâtie la science moderne et tente de savoir « à quels critères recouraient

30. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 14.

31. *Ibid.*, p. 13.

32. Angus C. GRAHAM, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 2.

33. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 25.

34. Michael LOEWE, « The Religious and Intellectual Background », dans Denis TWITCHETT, John FAIRBANK, éd., *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch’in and Han Empires, 221 BC-AD 220*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 688-692.

les penseurs de la Chine traditionnelle pour décider que leur spéculation corrélatrice *allait trop loin*³⁵ ».

Cette spéculation corrélatrice allait-elle vraiment « trop loin » ? Et, le cas échéant, quelles étaient les raisons des supposés errements de ceux qui s'y adonnaient ? Et comment opérer le tri entre les « philosophes » et les divers théoriciens de la « pensée sauvage », dans un univers où les frontières entre la croyance et le doute devaient être des plus floues³⁶, et où l'analogie imprégnait en profondeur le langage des mots et des corps ? Comment échapper à une logique classificatrice dont les critères — « la scientificité », « le caractère philosophique » — sont imposés de l'extérieur ? Pour tenter de répondre à ces questions, peut-être faut-il échapper au tête à tête étouffant entre « eux » et « nous », et faire intervenir des modes de penser élaborés sous d'autres cieux. À cette fin, je voudrais mobiliser des concepts forgés par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*. L'anthropologue distingue ce qu'il appelle quatre « modes d'identification » ou ontologies, régissant les relations qu'établissent les humains avec le monde (les « non-humains ») et donnant lieu à ce que Claude Lévi-Strauss appelait des « arrangements ». Ces « filtres ontologiques » donnant naissance à des cosmologies, au sens défini plus haut³⁷, sont l'animisme, surtout présent en Amazonie et chez les chasseurs de l'arc sibérien, le totémisme, prévalent parmi les populations autochtones d'Australie, l'analogisme et le naturalisme, ce dernier terme désignant l'ontologie « moderne » et de plus en plus « mondiale » née en Occident avec la physique galiléenne. Pour éviter les malentendus, peut-être convient-il de préciser que ces modèles valent essentiellement pour leur valeur heuristique. Il n'existe pas de société qui se présenterait comme une « forme pure » où régnerait sans partage l'une ou l'autre de ces cosmologies. Avec le bonheur d'expression qui le caractérise, Descola parle à ce propos de « “nappes ontologiques” dont les frontières se chevauchent dans des zones d'interface³⁸ ». Nous trouvons des exemples de cette porosité des frontières entre systèmes dans l'engouement d'une part non négligeable de la population de notre Occident naturaliste pour la médecine traditionnelle chinoise, laquelle participe d'une cosmologie analogiste, et, plus récemment, par l'intérêt montré par des philosophes tels que Vinciane Despret et Baptiste Morizot pour un animisme débarrassé de ses oripeaux New Age.

C'est l'analogisme qui va nous retenir plus longuement ici, car le ritualisme confucéen inlassablement remis sur le métier au cours des siècles participe de ce mode

35. A.C. GRAHAM, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, p. 14. C'est l'auteur qui souligne.

36. On peut faire intervenir ici la notion de « frontière épaisse » que les anthropologues ont empruntée aux mathématiciens, dans laquelle la frontière séparant non seulement des aires géographiques, mais aussi des pratiques et des concepts, apparaît comme une *zone* et non pas comme une *ligne*. Voir Aude MONOD-BECQUELIN, « Introduction. La frontière épaisse », *Ateliers d'anthropologie*, 37 (2012) [<https://doi.org/10.4000/ateliers.9170>], consulté le 22/09/2021.

37. Cf. *supra*, p. 468.

38. Philippe DESCOLA, *Les formes du visible*, Paris, Seuil, 2021, p. 264. Les hybridations auxquelles donnent lieu ces superpositions et ces mélanges ont été abordées de manière détaillée à partir d'exemples concrets dans son cours de l'année académique 2017-2018 au Collège de France.

d'identification³⁹. Une telle assignation résulte de l'apposition de plusieurs filtres, à commencer par celui qui fut mis en place lors du passage de l'oralité à l'écrit opéré par les rédacteurs des premiers traités de rituel, auquel doit s'ajouter le travail de réécriture des commentateurs successifs. La lecture totalisante de Granet, visant à privilégier la structure sur le foisonnement du vivant, constitue un deuxième filtre, lequel sera renforcé par le prestige dont jouit encore cet auteur auprès d'anthropologues marqués par la pensée structuraliste, comme l'est Philippe Descola. C'est enfin ce dernier qui apposera un dernier filtre sur l'édifice de ses prédécesseurs, par l'opération d'abstraction et de (très relative) simplification en laquelle consiste la création de ses quatre modes d'identification. Cependant, même si « la pensée chinoise » ne peut être réductible à l'image trop parfaite qu'en donne Granet relue par Descola, on y retrouve la plupart des traits caractéristiques de l'ontologie analogiste dégagés par le grand anthropologue, à savoir la pensée corrélatrice, la hiérarchie, et les jeux d'échelles repérables notamment dans les emboîtements du macrocosme et du microcosme. Dans cet univers où « les parfums, les couleurs et les sons se répondent », sont tissés de vastes réseaux de correspondances entre divers aspects du monde sensible, mais aussi politique et moral. Ainsi, par exemple, au Feu (l'un des Cinq Agents⁴⁰ — *wuxing* 五行 — régulant le parcours cyclique de l'espace-temps) correspondent la couleur rouge, le Sud, l'été, la saveur amère, mais aussi le cœur, l'intestin grêle, la vertu de ritualité *li*, la joie, la note *zhi* 徵 (notre sol), la chèvre, le blé... la liste n'est pas close et à partir de chacun des autres Agents (Eau, Bois, Métal, Terre) se déploient des séries analogues.

Caractérisant souvent des sociétés complexes et fortement hiérarchisées, cette manière d'appréhender le monde a donné lieu à un très grand développement du rituel, lequel ne régit pas seulement les relations des hommes entre eux, mais aussi celles qu'ils entretiennent avec le cosmos. Nous trouvons un exemple de raisonnement analogiste particulièrement dense dans ce passage que consacre le *Livre des rites* aux banquets tenus à intervalles réguliers pour renforcer les solidarités villageoises :

L'invité [principal] est à l'image du ciel ; son hôte l'est de la terre. Leurs assistants sont à l'image du soleil et la lune, et trois [autres] invités, des trois étoiles brillantes. Quand les anciens ont instauré le rituel, ils l'ont tissé⁴¹ (*jing* 經) avec le ciel et la terre, lié (*ji* 紀)

39. Philippe Descola consacre peu de pages à la Chine, et c'est sans doute mieux ainsi, car en nous faisant goûter à la complexité parfois vertigineuse des cosmologies africaines et amérindiennes, il nous fait échapper à la comparaison classique entre les deux « super-champions » que seraient la Chine et l'Occident — la Grèce —, chacun « pris » dans l'ontologie qui lui est propre.

40. Le terme *xing* 行, traduit par « marche », « pas », ou « agent » dans ce cas précis, permet de rendre compte de la marche dynamique et ordonnée de l'univers. Les Cinq Agents (Eau, Bois, Terre, Feu, Métal) jouent un rôle essentiel dans le système de correspondances qui s'élabore à la fin de la période des Royaumes Combattants. Chaque portion de l'espace-temps, à laquelle se trouve associé un nombre croissant d'éléments, est tour à tour régie par l'un de ces Agents, qui lui donne sa coloration particulière avant d'être remplacé par le suivant, par conquête ou par engendrement. Une défaillance de l'un ou l'autre de ces Agents entraîne des déséquilibres plus ou moins graves dans le microcosme et le macrocosme.

41. Encore une fois, la densité de sens des caractères chinois pose d'épineux problèmes au traducteur. *Jing* est le nom des fils de chaîne d'un tissage et, par métonymie, ce terme désigne le métier à tisser et même l'acte de tisser (c'est le sens qui a été préféré ici par Michael Ing, et que je reprends, bien que *jing* soit rarement employé comme verbe). Mais ce mot désigne aussi ce que l'on appelle « les classiques », soit un certain

avec le soleil et la lune et se sont associé les trois étoiles. C'est le fondement du gouvernement et de l'instruction⁴².

La fin du chapitre « Le rite en mouvement » (*Li yun* 禮運)⁴³ du *Livre des rites* nous fait entrer dans un monde enchanté, où l'homme qui respecte les rites, débarrassé des fléaux qui accablent les sociétés agraires, côtoie en bonne harmonie les animaux fabuleux et d'autres créatures plus ordinaires :

[...] il n'y aura plus de calamités : inondations, sécheresses, insectes ravageurs. On ne subira pas la famine ni les épidémies. [...] Le ciel laissera descendre une rosée suave sur la terre où jailliront de douces eaux printanières. Les montagnes produiront de quoi fabriquer meubles et voitures, et le fleuve Jaune livrera son grand talisman (*matu* 馬圖)⁴⁴. Les phénix et les *qilin*⁴⁵ vivront dans les bois proches de la capitale, les dragons et les tortues s'ébattront dans les fossés des palais, et les œufs d'oiseaux et les jeunes animaux pourront rester à la vue de tous⁴⁶.

Il ne s'agit pas seulement d'habiter le cosmos, mais de le faire advenir, ou ré-advenir. Le ritualisme est aussi un projet politique. À en croire les auteurs du *Livre des rites*, les souverains, fils du ciel, auraient régulé le cours du temps en accomplissant un grand rituel décrit dans le chapitre « Ordonnances mensuelles » (*Yueling* 月令), consistant à prendre place dans les salles du Palais de lumière (*mingtang* 明堂), appelé aussi Maison du calendrier, et à arborer les emblèmes du mois correspondant à leur disposition spatiale, ceci afin de « caler » le cours du temps sur le parcours de l'espace.

Si l'homme animé par la vertu de ritualité manifeste un tel pouvoir, il n'est guère étonnant que les penseurs aient consacré tant d'attention à cette question au cours des siècles, mais il n'est guère étonnant non plus qu'ils n'aient pu embrasser la diversité mouvante des rites et rituels et ne se soient en définitive accordés que sur « la nécessité d'un système », pour reprendre la formule de Michael Nylan⁴⁷. L'hypothèse qui sous-tend la section suivante de cet essai est que l'imperfection du système de correspondances élaboré dans l'Antiquité tardive et l'impossibilité d'aboutir à un accord entre ritualistes, qui peuvent apparaître comme des menaces pour la stabilité du système, correspondent en réalité à une caractéristique structurelle de l'ontologie analogique mise au jour par Descola :

[...] les voies de l'analogie sont nombreuses, si nombreuses qu'on trouvera toujours entre deux entités plusieurs parcours possibles, plusieurs chaînes de correspondances. À l'instar de ce qu'elles unissent, les relations sont donc très variées, quoique plusieurs d'entre elles puissent s'appliquer aux mêmes existants. La combinaison de ces deux systèmes de diffé-

nombre d'ouvrages canoniques, pas tous confucéens, qui constituent l'armature d'une tradition. Le rituel et le textuel s'entretiennent ainsi pour mieux lier l'humain par le rite.

42. *Liji* 45.13, cité dans M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, p. 25. Comme à la page suivante, la traduction française suit la traduction anglaise de cet auteur.

43. Pour une discussion sur ce titre, cf. *ibid.*, p. 4.

44. Il s'agit d'un diagramme inscrit sur le dos d'un cheval-dragon jailli des flots, reproduisant les chiffres inscrits dans le carré magique correspondant à la série des Cinq Agents.

45. Sorte de licorne dont la présence annonce la venue d'un Sage.

46. *Liji* 9.36. Cité dans M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, p. 184.

47. Cf. *supra*, n. 28, p. 467.

rences, entre des termes qui se ressemblent et entre des relations qui portent sur les mêmes termes, donne au mode d'identification analogique son étrange et séduisante ambivalence : les cosmologies qu'il rend possibles sont si parfaitement intégrées et cohérentes qu'elles frôlent l'ordre totalitaire tout en laissant à chacun de leurs habitants une grande liberté herméneutique⁴⁸.

Ce mélange de fascination pour un système parfait et d'incapacité à se mettre d'accord sur sa physionomie réelle explique qu'une grande part de la littérature qui s'est développée au cours des siècles sur le rite et la ritualité (*li*) n'ait pas consisté seulement en tautologies laudatrices (bien présentes dans cette littérature fortement répétitive), mais aussi en débats portant sur l'interprétation des textes et la mise en œuvre des rituels⁴⁹. Loin de permettre l'instauration d'un ordre parfait, le mode d'arrangement avec le réel dont témoignent les textes rituels laisse une large place au déséquilibre et au doute. Ceci nous ramène à la question initiale : peut-on sortir du fantasme de l'ordre parfait ?

III. UNE COSMOLOGIE EN ÉQUILIBRE INSTABLE

Pour Philippe Descola, la cosmologie analogiste, qui englobe le ritualisme confucéen, présente la caractéristique structurelle d'être minée par le doute quant à sa capacité d'insérer la totalité du réel dans un réseau cohérent de correspondances. C'est encore le doute que l'anthropologue américaniste Carlo Severi place au cœur de l'action rituelle : « L'action rituelle construit [...] un genre spécifique de fiction, un contexte spécial de la communication, dans lequel toute réponse, positive ou négative, implique le doute, l'incertitude. Tout le monde doit croire, mais personne n'est vraiment convaincu⁵⁰ ». Et, plus loin : « La communication linguistique devient rituelle lorsqu'un mode particulier d'élaboration d'une image complexe de l'énonciateur est construit de manière à déclencher cette tension spécifique entre le doute et la croyance qui définit l'effet de l'action rituelle⁵¹ ».

Comme la plupart de ses pairs, Severi voit dans le rituel une forme spécifique d'action⁵². Mais que se passe-t-il lorsqu'une *théorie* — écrite, savante, canonique — se superpose à l'action, au risque de la rendre inintelligible ? Ne peut-on considérer

48. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 329.

49. Il est, par exemple, bien connu que les ritualistes de l'ère impériale, chargés de reconstruire la Maison du calendrier, ne parvinrent jamais à se mettre d'accord sur la forme à donner à ce bâtiment, ni sur la nature exacte des rites qui s'y déroulaient.

50. Carlo SEVERI, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2007, p. 228.

51. *Ibid.*

52. C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, a bien montré la prégnance de la dichotomie entre pensée et action dans les théories occidentales portant sur le rituel, celui-ci étant considéré comme une forme particulière d'action, ou, au mieux, comme le truchement par lequel s'opérait *in fine* la réconciliation entre pensée et action. Cette position théorique, porteuse de jugements de valeurs plus ou moins explicites dont on trouve un exemple dans l'opposition évoquée plus haut entre « philosophes » et spécialistes des arts divinatoires et rituels, recoupe en partie le postulat de la primauté de l'orthopraxie sur l'orthodoxie en contexte chinois. On se référera notamment au débat qui opposa sur cette question l'anthropologue James WATSON à l'historienne Evelyn RAWSKI dans l'ouvrage qu'ils ont co-édité, *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press, 1988.

l'hypertrophie du rôle dévolu aux rites, dont nous trouvons un exemple accompli dans les phrases de Xunzi et du *Livre des rites* citées plus haut, comme une tentative d'éliminer le doute, de le rendre incongru, voire sacrilège ? Or, le doute revient, qu'il porte sur la sincérité des acteurs⁵³, ou sur l'efficacité du rituel, voire sur sa nécessité. De nombreuses critiques prononcées à l'encontre des ritualistes, déjà dans le *Mozi* 墨子 et dans le *Zhuangzi* 莊子⁵⁴, ciblent leur manque de sincérité. Les auteurs du *Zhuangzi* vont plus loin en considérant que c'est l'insistance mise à imposer les rites et la vertu au peuple qui suscite le trouble⁵⁵. Selon Yuri Pines, la période des Royaumes Combattants à laquelle appartiennent ces ouvrages est la dernière, avant le XX^e siècle, où le principe d'un « système rituel » a pu être contesté⁵⁶.

Premiers visés par ces critiques, les confucéens n'ignorent pas que pour exercer son pouvoir transformateur et civilisateur, un rituel nécessite l'engagement de la personne tout entière, appelée à manifester la vertu appelée *cheng* 誠, un mot qui renvoie à la notion d'accomplissement, bien qu'il soit le plus souvent traduit, faute de mieux, par « sincérité ». Nous avons déjà vu le rôle que joue la musique dans la mise au diapason émotionnel des participants à une cérémonie solennelle, mais une telle forme de communion ne suffit plus alors que se délite l'ordre instauré par les anciens rois. Rendre les émotions *visibles* et *lisibles*, et par conséquent *interprétables*, devient une nécessité pour les seigneurs et leurs conseillers. Quoi de plus suspect, en effet, dans un monde en guerre, miné par le soupçon, qu'un courtisan ou un diplomate maîtrisant parfaitement le langage des rites ?

La sincérité se donne au contraire à voir dans le *vacillement* qui ferait presque trébucher le fils lorsqu'il accomplit les rites funéraires pour ses parents, assisté par son épouse : « Si absorbés et sincères, ils se meuvent comme s'ils étaient incapables de supporter le poids [des objets requis pour les sacrifices] et comme s'ils étaient sur le point de les laisser tomber⁵⁷ ». L'état de confusion (*huanghu* 荒惚) dans lequel les a plongés leur douleur qui rend possible le *faux-pas* dans l'accomplissement du rituel est précisément ce qui leur permet de participer de l'état liminaire du défunt⁵⁸, de se rapprocher des esprits et de répondre à l'intention (*zhi* 志) profonde du rituel. L'accomplissement des rites, et plus particulièrement des rites funéraires par lesquels le

53. La réflexion sur la sincérité et la pertinence de cette notion pour aborder le rituel n'est pas l'apanage des critiques du ritualisme confucéen. Elle se retrouve chez plusieurs chercheurs contemporains. Citons, par exemple, cet ouvrage co-écrit par un spécialiste du fait religieux, deux sinologues, respectivement anthropologue et historien, et un psychanalyste : Adam SELIGMAN, Robert WELLER, Michael PUETT, Bennett SIMON, *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

54. Cf. Mark CSIKZENTMIHALYI, *Material Virtue : Ethics and the Body in Early China*, Leiden, Brill, 2004, p. 35 et suiv.

55. *Ibid.*, p. 46 et suiv.

56. Y. PINES, « Disputers of the "Li" », p. 4.

57. *Liji* 25.9-11.

58. M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, p. 81-82. Dans un article célèbre, Granet avait déjà montré à quel point le rituel funéraire visait à transformer les participants en quasi-morts : Marcel GRANET, « Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique », dans *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF, 1953 (1^{re} édition 1922), p. 222-242.

père accède au statut d'ancêtre, va au-delà de la délivrance d'une performance impeccable, il nécessite un réglage émotionnel d'une grande subtilité. Cette question est au cœur de deux études récentes, qui abordent de manière détaillée le lien entre rite et vertu.

C'est à la nécessité de définir les modes d'action proprement vertueux et, de manière plus pragmatique, de se prémunir contre la tromperie que répond le traité *Wuxing* 五行, un texte dont furent mises au jour deux versions fragmentaires dans des tombes remontant, pour la plus ancienne, à 278 AEC, et auquel Mark Csikzentmihalyi a consacré une importante étude⁵⁹. La similitude des caractères ne doit pas nous induire en erreur : *xing* 行 n'a pas ici le sens d'« agent régulant la marche du monde » qu'il a dans les cosmologies élaborées à la fin de la période des Royaumes Combattants et qu'il gardera par la suite. Dans cet ouvrage, il prend plutôt le sens qui lui est apparenté de « manifestation extérieure d'une disposition intérieure ». Plus spécifiquement, il désigne les conduites morales. Le *Wuxing*, traduit par *Les Cinq types d'actions vertueuses*, traite essentiellement de la manière de faire advenir les grandes vertus « classiques » (bienveillance *ren* 仁, sens du devoir *yi* 義, sagesse *zhi* 智, ritualité *li* et *sheng* 聖, pour lequel Csikzentmihalyi propose le sens inhabituel de « discernement »), et il établit les critères permettant de distinguer les rites et les actions accomplies pour des motifs vertueux de celles répondant à d'autres desseins⁶⁰.

Bien avant les anthropologues contemporains passés en revue par Catherine Bell, ce petit traité donne une réponse originale à une question fondamentale de la théorie du rituel portant sur le lien entre pensée et action. Adopter une conduite véritablement vertueuse implique la présence de trois dispositions mentales : *jing* 精, traduit par « attention sélective », *chang* 長, prenant le sens particulier de « capacité de réfléchir aux conséquences à long terme de ses actes », et *jing* 徑, dont le premier sens est « sentier », mais qui signifie ici le fait d'aller droit au but sans tenir compte d'interférences extérieures⁶¹. Le développement de ces dispositions implique un entraînement des sens et particulièrement de la vue et de l'ouïe : le but étant de devenir « clairvoyant » (*ming* 明) et « perspicace » (*cong* 聰), deux caractères que combine le chinois moderne pour former le mot « intelligence » (*congming* 聰明), mais qui dans leur sens premier renvoient à une culture du corps. Car, toujours selon Mark Csikzentmihalyi, il ne s'agit pas seulement de parvenir à capter les bons exemples grâce à ses sens aiguisés, mais aussi de se doter des qualités du jade. La métaphore se faisant métonymie, la pureté de cette matière quasi divine viendra en quelque sorte *s'incarner* dans l'éclat du visage et de la voix des êtres d'exception, les rendant ainsi éminemment *repérables*. Le physique, le mental et le matériel emprunté au monde non humain se rencontrent pour façonner l'être parfaitement fiable, dont la conduite rituelle reflétera l'ordre du monde au lieu de le menacer.

59. M. CSIKZENTMIHALYI, *Material Virtue*.

60. *Ibid.*, p. 67.

61. *Ibid.*, p. 75-76.

Cette transformation est rendue possible par l'acquisition d'une aptitude particulière rendue par le terme *du* 獨. Traduit ordinairement par « solitude », *du* doit être pris dans ce contexte particulier comme la capacité de se mettre à l'écoute de son intériorité, sans se laisser détourner par des interventions extérieures. Plus en amont encore, et tout à l'origine de ce processus de perfectionnement physique et moral, prend place ce que Csikzentmihalyi décrit comme une forme d'anxiété (*you* 憂), une insatisfaction éprouvée devant l'état des choses engendrant un état d'*intranquillité*, auquel il faut remédier par l'adoption d'une conduite modelée par le rite.

C'est à cet affect que Michael Ing s'intéresse plus particulièrement : soulignant le fait que le projet de mener une vie vertueuse peut être générateur d'anxiété, il s'interroge sur ce qui peut menacer l'efficacité du système rituel, qu'il décrit classiquement comme une sorte de pis-aller visant à recréer l'ordre perdu des temps mythiques. Le résultat n'est pas garanti, car comme l'expose le « Traité sur les digues » (*Fangji* 坊記) du *Livre des rites*, même si l'ordre rituel est institué, il y aura toujours des gens pour le violer. Dans un long discours attribué à Confucius, qui occupe presque la totalité du chapitre, sont énumérés les institutions les plus sacrées et les rites destinés à les préserver, et à chaque fois revient le constat amer de la fragilité de ce qui fait barrage au flot des désirs humains. L'ordre n'est pas parfait et les rites échouent à le préserver. Tel est le constat, bien propre à susciter le doute et l'anxiété, auquel serait arrivé le grand sage, qui lui-même aurait commis des erreurs dans sa pratique du rituel⁶².

Si l'on admet que les rites peuvent échouer ou présenter des ratés, à qui ou à quoi faut-il imputer ce *ratage* ? À celui qui les a — mal — accomplis ? À l'ambiguïté des textes ? Ou à une faille venant miner le système rituel en son entier ? Depuis l'époque où furent institués les rites par les anciens rois, les temps ont changé et ils doivent être adaptés en évaluant les rapports de force (*quan* 權) et en sachant reconnaître ce qui est approprié (*yi* 義). Les traités de rituel sont d'une grande utilité, car en consignant (*ji* 記) les exemples du passé, ils permettent par *extension analogique* (*tui* 推) de trouver la bonne réponse aux problèmes actuels. Mais, outre le risque toujours présent d'erreur humaine, cette manière de procéder laisse planer une autre menace, inhérente à la nature de l'analogisme : celle de déboucher sur une prolifération prescriptive, sans que jamais les nouveaux rituels ou les anciens remis au goût du jour ne puissent *ratrapper* la diversité mouvante du réel.

Certains échecs ne sont pas imputables à l'erreur humaine ni même à la faiblesse du système, ils font intervenir la notion de destin (*ming* 命). C'est ce qui amène Michael Ing à recourir à la notion de tragique⁶³, entendant par là que « la ligne entre la capacité d'agir (*agency*) et le destin peut s'estomper et [que] le “bon” choix n'est pas toujours évident, même pour un sage⁶⁴ ». Ce faisant, cet auteur reconnaît qu'il s'ins-

62. C'est ce qu'expose Ing dans son chapitre intitulé « The Ancients Did not Fix Their Graves » (M.D.K. ING, *The Dysfunction of Ritual*, chap. 7).

63. Il n'est pas question, bien sûr, d'entamer ici un débat sur l'usage de ce mot, qui peut provoquer d'intenses vibrations chez les lecteurs des textes de notre propre tradition.

64. *Ibid.*, p. 155.

crit à contre-courant d'une tradition bien établie dans la littérature sinologique, selon laquelle le sentiment du tragique serait étranger aux Chinois⁶⁵.

L'homme rituel est vulnérable et soumis à l'action du temps. Les rituels ne sont pas, comme le soutenaient les auteurs d'un ambitieux ouvrage récent, des « staged productions of timelessness⁶⁶ ». Le confort étouffant d'un système présentant un caractère totalisant est menacé par l'inquiétude, le doute et le tragique. Pour Michael Ing, ces affects, en entraînant la nécessité de « faire attention » (*shen* 慎, un mot pour lequel il propose le composé « cautious-anxiety ») sont ce qui assure le succès paradoxal du rite. Nous ne sommes pas dans la joie évoquée par Xunzi, mais c'est une bonne nouvelle tout de même, car c'est dans ces failles minant un ordre symbolique trop parfait que vient se nicher la créativité humaine.

*

Dans cet essai, j'ai tenté de montrer comment, au prix d'une certaine perte de substance, les rites répertoriés dans les traités constitués en canon à la fin de la période des Royaumes Combattants furent intégrés en « système », ce que Yuri Pines appelle « the Universal Panacea ». Le modèle idéal de « gouvernement par les rites » perdu et à retrouver — gouvernement de soi, du pays et des entités spirituelles qui le peuplent — peut dès lors apparaître comme la forme prise au début de l'Empire par le « fantasme d'un ordre parfait ». Or, cet ordre n'est pas parfait. On peut trouver deux causes à cette imperfection. La première, d'ordre logique, résulte de l'inscription de grands pans de la pensée chinoise dans une cosmologie analogiste, au sens donné à ce terme par Philippe Descola. Pour ce dernier, le propre de l'analogisme est d'échouer à enserrer les collectifs composés d'humains et de non-humains dans des réseaux de correspondances suffisamment solides pour faire barrage aux dangers de dissolution dans l'infini divers. La deuxième cause est d'ordre psychologique. Imposant aux sujets le devoir de mettre en adéquation intériorité et extériorité, de rendre visible et lisible leur for intérieur, le système rituel les engage dans un questionnement angoissant portant sur la qualité de leur performance et la sincérité de leurs sentiments. Michael Ing aboutit ainsi à la conclusion paradoxale que c'est en ratant les rites de deuil, sans doute ceux par lesquels s'exprimait avec le plus de force le sentiment d'appartenance à l'humanité civilisée, que le sujet répondait le mieux à l'exigence éthique qui sous-tend la pratique rituelle. L'ordre parfait recherché par les ritualistes est donc bien un fantasme, mais pour qu'éclate la bulle enchantée du fantasme, il faut en prendre conscience. C'est par l'acceptation de la boiterie inhérente au rite que pourra s'amorcer la traversée du fantasme de l'ordre parfait.

65. *Ibid.*, p. 155 et suiv.

66. Jens KREINATH, Jan SNOEK, Michael STAUSBERG, *Theorizing Rituals*, Leiden, Brill, 2006, p. 260.

◆ chronique

RECHERCHES ET PUBLICATIONS RÉCENTES AUTOUR DE VATICAN II*

En collaboration**

Actes de colloques et mélanges

1. Joachim SCHMIEDL, Robert WALZ, éd., **Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen**. Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH (coll. « Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil », 3), 2015, 320 p.

En analysant la réception de l'ecclesiologie de Vatican II par des synodes tenus dans des Églises locales (ici, il s'agit notamment des Églises d'Allemagne, de Suisse, d'Autriche et des Pays-Bas), ce volume, qui rassemble les contributions tenues lors d'un colloque ayant eu lieu en 2014 à Vallendar, montre qu'il ne peut s'agir là que d'une réception « active ». Ceci démontre le rôle prépondérant des évêques. Ainsi, dans une ouverture magistrale, le cardinal Karl Lehmann analyse la théologie de l'épiscopat selon Vatican II. Pour les lectrices et lecteurs non germanophones, il est important de comprendre le rôle quasiment testamentaire de cette contribution, car Lehmann a, durant trois décennies, personnellement incarné le type d'épiscopat dont il parle dans cette contribution. Quant à la conclusion fort pertinente du volume, elle est issue de la plume de Matthias Sellmann, un des théologiens pratiques les plus intéressants de l'espace germanophone. Or, Sellmann lie « dogme » et « pastorale » dans une interférence créative et parfois surprenante. Elle laisse loin derrière elle les frustrations qui n'ont pas manqué de marquer l'histoire de la synodalité postconciliaire. En même temps, elle ne sous-estime pas non plus les questions sous-jacentes non seulement aux frustrations, mais aussi à l'enthousiasme synodal. Grâce à cette contribution de Sellmann, le regard sur Vatican II est donc résolument tourné vers l'avenir (qu'on lise notamment les contributions d'Ottmar Fuchs ou de Richard Hartmann !) et il serait intéressant de comparer ce regard « allemand » avec d'autres perspectives issues de l'Église universelle. Plusieurs contributions sont d'ailleurs consacrées à la question du ministère et des ministères telle qu'elle s'est présentée lors des synodes en Allemagne, en Suisse et en Autriche. On peut penser que ces questions, formulées à partir des expériences de certaines Églises locales, impactent l'Église universelle qui ne peut pas se dis-

* Voir les chroniques précédentes dans les livraisons du *Laval théologique et philosophique*, 53 (1997), 435-454 ; 55 (1999), 115-149 ; 56 (2000), 543-583 ; 58 (2002), 177-203 ; 59 (2003), 583-606 ; 60 (2004), 561-577 ; 61 (2005), 613-653 ; 64 (2008), 783-824 ; 67 (2011), 321-373 et 69 (2013), 585-642.

** Participent à cette chronique : Emanuele Avallone, Patrice Bergeron, Dominique Laperle, Michael Quinsky, Philippe Roy-Lysencourt et Karim Schelkens.

penser d'y réfléchir à la hauteur des expériences locales. La vivacité des réflexions de l'après-Concile, reflétant à la fois une audace perdue par la suite et des résistances résultant parfois d'incompréhensions qui auraient pu être évitées, est loin d'être exploitée. Certes, aujourd'hui, la situation est inédite et il faut sortir des sentiers battus. Néanmoins, on peut être d'avis que ceci ne peut pas se faire sans connaître et comprendre les sentiers traditionnels (et les sentiers alternatifs discutés lors des synodes) et sans les garder en estime. Une fidélité créatrice, qui est la conséquence logique de ce volume, ne peut pas se dispenser de cette connaissance. Outre sa valeur historiographique et théologique, ce livre est donc une mise en garde contre toute superficialité naïve.

Michael Quisinsky

2. Elisabeth DIECKMANN, Karl LEHMANN, éd., **Blick zurück nach vorn. Das Zweite Vatikanum aus der Perspektive der multilateralen Ökumene**. Würzburg, Echter Verlag GmbH, 2016, 296 p.

Sans aucun doute, Vatican II était un événement œcuménique. Il a impacté non seulement l'Église catholique, mais aussi les communautés ecclésiales qui sont désormais des partenaires œcuméniques. En 2014, la *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) (dont Elisabeth Dieckmann présente fort bien le travail, voir p. 267-291) a organisé un colloque sur Vatican II en se consacrant aux perspectives émanant d'un « œcuménisme multilatéral ». Derrière ce titre se cache l'ambition de mener un dialogue à plusieurs voix.

Dans un premier temps, des théologiens mennonites, baptistes, luthériens et orthodoxes évaluent *Unitatis Redintegratio* et dégagent son potentiel d'une manière beaucoup plus profonde — et parfois surprenante — que cela ne serait possible avec un regard intra-catholique. Dans un deuxième temps, on présente des personnages et des moments forts (en l'occurrence Edmund Schlink qui représente en quelque sorte les observateurs non catholiques et la rencontre entre Paul VI et le patriarche Athénagoras) qui ont marqué la perception de Vatican II. Certes, ceci se fait de manière très exemplaire, mais cela ne diminue pas pour autant le mérite des articles en question. Au contraire, ils montrent que l'œcuménisme ne peut pas se contenter de généralités, mais qu'il a justement besoin de personnages convaincants et convaincants ainsi que de moments forts qui permettent de se repérer dans la complexité de plus en plus grandissante de l'œcuménisme. Dans un troisième temps, des théologiens de différentes confessions chrétiennes analysent des enjeux centraux de la pensée œcuménique, avant qu'une quatrième partie ne se consacre aux défis actuels et futurs. Le volume se conclut par deux contributions programmatiques qui tournent le regard vers l'avenir, comme le fait déjà la contribution du cardinal Lehmann dans la quatrième partie.

Tout n'est pas dit dans ce volume ambitieux, mais il démontre néanmoins qu'on ne comprend pas l'importance de Vatican II si on ne prend pas en considération sa dimension œcuménique. Certes, cette dimension s'avère de plus en plus complexe, ce qui est aussi un résultat de Vatican II. Ceci nécessite cet habitus théologique qu'incarne le cardinal Lehmann, qui rappelle que le « Kairos » (p. 236) du travail œcuménique n'est pas terminé, même si une situation de plus en plus complexe est difficile pour tout le monde. Dans ce sens, ce livre, qui est à la fois un bilan et une proposition de la manière de continuer, peut montrer le chemin du dialogue œcuménique : d'une part, il est indispensable de se (re-)familiariser (et de familiariser les étudiants actuels en théologie) avec les grands acquis œcuméniques depuis Vatican II pour que les résultats colossaux de tant de travail ne tombent pas dans l'oubli et, d'autre part, il faut plus que jamais concevoir l'œcuménisme comme un chemin commun qui évalue, *sine ira et studio* et dans une perspective de grâce, les forces et les faiblesses de chaque confession (voir le plaidoyer de M^{gr} Karl-Heinz Wiesenmann, p. 264 et suiv., qui se réfère à l'échange des dons prôné par le pape Jean-Paul II). Comme ce livre le

montre, Vatican II reste pour cela une référence incontournable, et pas seulement pour les catholiques romains.

Michael Quisinsky

3. Christoph BÖTTIGHEIMER, René DAUSNER, éd., **Das Konzil eröffnen. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum**. Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH, 2016, 112 p.

Pour conclure le cinquantenaire de Vatican II, un grand congrès « Das Konzil eröffnen » a été tenu à l'académie catholique de Munich. Il était placé sous la présidence d'honneur du regretté cardinal Karl Lehmann, dont on ne peut pas surestimer les mérites pour la réception du Concile en Allemagne et au-delà. Le titre joue sur le mot « eröffnen », qui signifie à la fois inaugurer et rendre intelligible. Dans ce petit volume, la déclaration finale du colloque de Munich est publiée. Elle est accompagnée des commentaires de chacune de ses douze parties : « Liberté et foi », « Théologie comme science », « Théologie et magistère épiscopal », « Réforme des structures ecclésiales », « Œcuménisme intra-chrétien », « Église et judaïsme », « Exigences de la Révélation et pluralité des religions », « Dialogue interreligieux et Mission », « Liturgie et Inculturation », « Foi et formation », « Église et monde des médias » et « Création et écologie ». Avant toute autre chose, et au-delà des nombreuses manifestations et publications autour du cinquantenaire qui ont toutes leur mérite, le congrès de Munich était une manière innovante de commémorer : contrairement à un colloque classique où des exposés se succèdent, il s'agit d'une interaction entre différents exposés et l'ensemble des participants. C'est ainsi qu'on trouve, après la déclaration (p. 22-30) et les commentaires (p. 32-104) la signature des 103 participants qui soutiennent les propos de la déclaration. En quelque sorte, il s'agit là d'un véritable « who's who » de la théologie germanophone, même si tous les courants et écoles ne sont pas représentés de la même manière. Sans doute ne devrait-on pas non plus exagérer l'unanimité des participants quand il s'agit d'exploiter les conséquences qui résultent des thèses fondamentales de leur déclaration finale. Quoi qu'il en soit, on voit clairement qu'une grande partie de la théologie germanophone se base très explicitement sur le Concile et s'inscrit, de différentes manières, dans l'appel du pape François d'aller de l'avant avec la réception de Vatican II. En même temps, on remarquera que cela n'est que le début. Car tout dépend de la mise en œuvre de cette volonté commune : quelles formes de dialogue intrathéologique ? Quelles modalités du dialogue interdisciplinaire ? Quel rôle pour la théologie dans l'Église et dans le monde ? Quels types de recherches ? Quel horizon du travail théologique individuel et collectif ? En quelque sorte, c'est la question qui se pose dès la fin de Vatican II. Dans ce contexte, il est certainement une avancée théologique et ecclésiologique majeure, que le pape François ne cesse de rappeler aux théologiens et à tout le peuple de Dieu, c'est l'importance de la synodalité de l'Église — au-delà des institutions synodales. Le colloque de Munich, ainsi que les publications qui en sont issues¹, s'inscrit clairement dans une dynamique qui veut répondre aux défis sous-jacents à ces questions. Ainsi, même si l'on ne peut pas entrer dans le détail des questions et enjeux, ce volume court, mais lourd de poids théologique, permet une vue d'ensemble d'un grand nombre de défis théologiques actuels, et plus encore, des pistes de recherches débattues pour y répondre. D'ailleurs, sans vouloir surévaluer l'impact de la théologie germanophone dans le monde, il serait intéressant de comparer ce texte, sur le plan de la méthodologie autant que sur le plan du contenu, avec celui

1. Outre ce volume, il s'agit de Christoph BÖTTIGHEIMER, René DAUSNER, éd., *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg i.Br., Herder, 2017.

établi par le congrès de Paris en 2015 et intitulé *50 ans après le concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*².

Michael Quisinsky

4. Christoph BÖTTIGHEIMER, René DAUSNER, éd., **Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert**. Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH, 2017, 795 p.

Avec le titre *Vaticanum 21*, la commémoration de Vatican II est résolument tournée vers le présent et l'avenir, et ceci n'est pas le moindre mérite de ces actes du colloque de Munich (voir aussi la recension précédente). D'ailleurs, l'interférence entre passé et avenir est une dimension centrale de toute herméneutique de Vatican II. Dans ce sens, on peut rappeler le mot de Bernard de Clairvaux mis en avant par Yves Congar, selon lequel l'Église est « ante et retro oculata ».

La théologie germanophone se distinguant par une forte institutionnalisation (notamment de nombreuses facultés dans des universités étatiques), il n'est pas facile de réunir différents courants et écoles théologiques germanophones dans un seul et même volume et encore moins de situer ces courants et traditions dans les recherches internationales sur Vatican II. Il faut d'autant plus louer cette initiative que le volume commence par quelques aperçus de la discussion internationale (les contributions de Massimo Faggioli, Christoph Theobald avec des reprises par Eva-Maria Faber et Peter Hünermann) et se termine par la traduction allemande du grand texte établi par le congrès international tenu à Paris en avril 2015, *50 ans après le concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*³. Parmi les auteurs des 41 contributions, il y a donc plusieurs auteurs non germanophones. Au-delà de ce souci réel d'internationalisation, le volume tente également d'offrir une vue d'ensemble de la discussion germanophone. Certes, c'est une tâche difficile à réaliser, car dans les années du cinquantenaire de Vatican II, un grand nombre des théologien(ne)s germanophones s'est exprimé sur le Concile, tantôt de manière originelle et programmatique, tantôt de manière plutôt réceptive, ce qui a néanmoins pu influencer fortement l'ensemble d'une approche théologique.

Les douze *workshops*, qui correspondent aux douze parties de la déclaration finale (voir également la recension précédente), témoignent de la volonté des organisateurs d'instaurer un dialogue autour de Vatican II plutôt que d'offrir des approches « monographiques », certes plus homogènes, mais finalement plus restreintes. En fait, ce qui est sous-jacent à cette option méthodologique, c'est toute la question de savoir pourquoi et comment parler de Vatican II aujourd'hui. Au fond, il s'agit d'un procédé qui essaie de correspondre à cette synodalité que le pape François, à la suite de Vatican II, ne cesse de préconiser comme étant fondamentale pour la vie de l'Église. C'est ce que rappelle le regretté cardinal Karl Lehmann († 2018) dans sa contribution très profonde (p. 636). Celle-ci se lit presque comme un testament spirituel de celui qui fut un infatigable promoteur de la lettre et de l'esprit de Vatican II en Allemagne et au-delà. On lira avec beaucoup d'intérêt la réponse de Massimo Faggioli à l'exposé du cardinal Lehmann, qui témoigne en quelque sorte d'une nouvelle génération reprenant le flambeau de la réception et de l'herméneutique de Vatican II.

2. Mathijs LAMBERIGTS, Gilles ROUTHIER, Pedro Rubens FERREIRA OLIVEIRA, Christoph THEOBALD, Dries BOSSCHAERT, éd., *50 ans après le concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

3. Voir la note précédente.

Les lectrices et lecteurs germanophones de ce volume auront vraisemblablement tendance à évaluer telle ou telle contribution à partir des discussions au sein de la théologie germanophone en cherchant à justifier telle position et à réfuter telle autre. Est-ce la meilleure manière de lire ce volume (qu'il faut d'ailleurs lire en entier, même si les différentes contributions peuvent aussi être très enrichissantes si elles sont lues séparément) ? Les lectrices et lecteurs non germanophones auront peut-être plus facilement un accès « global » qui permet, au-delà des divergences, de découvrir les convergences au niveau des défis et des pistes de réponses, souvent d'autant plus stimulants qu'on ne les intègre pas dans un système préétabli. Un volume incontournable donc, dont il faut (savoir) se servir.

Michael Quisinsky

5. Joachim SCHMIEDL, Wilhelm REES, éd., **Die Erinnerung an die Synoden. Ereignis und Deutung - im Interview nachgefragt**. Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH (coll. « Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil », 4), 2017, 516 p.

En Allemagne, on ne peut pas surestimer l'impact du synode commun des diocèses de la RFA tenu à Würzburg de 1971 à 1975. Certes, dans l'ensemble, ce synode est moins ancré dans la conscience collective que le Concile. Il n'en reste pas moins le grand événement fédérateur pour toute une génération de catholiques engagés qui, sans être révolutionnaires, ont vécu le Concile comme point culminant d'une évolution qui, pour eux, nécessitait naturellement un prolongement. Le synode a pu donner à cette génération le sentiment que malgré des conflits et des tensions, et au-delà des questions héritées de l'avant-Concile et surgies dans l'après-Concile, le catholicisme allemand et mondial dans son ensemble vont dans la bonne direction. Si l'on compare le catholicisme dans les années 1970 en Allemagne de l'Ouest, d'une part, et en France, d'autre part, on constatera une perception très différente de l'après-Concile. *Mutatis mutandis*, cela vaut aussi pour la Suisse et l'Autriche où des synodes ont également joué un rôle important. En ce qui concerne l'Allemagne de l'Est, la situation était fort différente avec une diaspora historique et un régime athée.

Ce livre sera désormais indispensable pour saisir la portée des décisions des différents synodes. Car même si ces décisions n'ont pas toutes pu être réalisées au niveau de l'Église locale et encore moins au niveau de l'Église universelle, elles ont fortement marqué les esprits et les attentes dans les Églises locales. Pour comprendre cette dynamique fortement présente sur le terrain (ce qui inclut aussi des craintes et des déceptions), il ne faut donc pas seulement lire les textes finaux, si riches soient-ils, mais savoir aussi à quoi ils réagissaient et quelles réactions ils déclenchaient. Inversement, pour saisir la portée historique et théologique de ces témoignages et leur analyse, il faut les mettre en relation avec les documents officiels.

Les auteurs — aux éditeurs s'ajoute Richard Hartmann — ont interviewé et mis en contexte deux cents personnes, et ont analysé ces entretiens d'une manière extrêmement consciencieuse. Les contributions maîtrisent parfaitement les avantages et les difficultés de l'histoire orale, de manière à avoir suffisamment de compréhension théologique des enjeux, tant au niveau du contenu qu'au niveau des processus. Si l'on peut féliciter les auteurs de cette étude pour leur initiative d'interroger les témoins des synodes germanophones, on louera également leurs compétences méthodologiques ainsi que leur conscience scientifique. Ainsi, un index des personnes citées fera de cet ouvrage un outil de travail dont les nombreuses pistes de recherches devraient être exploitées ces prochaines années.

Michael Quisinsky

6. Annette SCHAVAN, Hans ZOLLNER, éd., **Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft.** Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH, 2017, 232 p.

Coédité par l'ancienne ambassadrice de la République Fédérale d'Allemagne auprès du Saint-Siège, Annette Schavan, et le jésuite Hans Zollner, théologien à l'Université pontificale grégorienne, ce livre rassemble des contributions qui s'efforcent de démontrer le lien entre l'*aggiornamento* à l'époque du Concile et l'*aggiornamento* aujourd'hui. Il s'agit là d'une approche stimulante qui permet de contextualiser le Concile ainsi que sa réception et l'herméneutique contemporaines. Ceci d'autant plus que Schavan et Zollner connaissent aussi bien la situation religieuse de leur Allemagne natale que les avantages de la multiperspectivité romaine au centre d'une Église mondiale. Des regards « locaux » et « mondiaux » se croisent de manière très constructive.

Ainsi, des réflexions herméneutiques, comme celles de Peter Hünemann concernant les changements intervenus notamment avec *Gaudium et Spes* et la synodalité qui devrait s'ensuivre, ou encore de Margit Eckholt au sujet d'une Église-monde, combinent de manière fructueuse l'enracinement dans le contexte académique allemand, qui reste pour la théologie catholique une situation privilégiée, et l'ouverture « catholique » pour d'autres contextes ecclésiaux. D'ailleurs, dans ce sens, on lira avec intérêt les réflexions de Thomáš Halík sur le passage du catholicisme à la catholicité.

Deux autres dimensions marquent les différentes contributions : premièrement, elles s'inscrivent résolument dans le programme du pape François, deuxièmement, elles renvoient aux interférences entre l'herméneutique conciliaire et les défis actuels, comme la crise migratoire. Pour tous ceux qui veulent savoir comment sortir d'un certain nombrilisme théologique dont la réception future de Vatican II n'est pas à l'abri, ce livre est une source d'inspiration.

Michael Quisinsky

7. Hans-Jürgen FEULNER, Andreas BIERINGER, Benjamin LEVEN, éd., **Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen.** Münster, LIT Verlag (coll. « Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie », 7), 2015, 346 p.

Comment commenter un document conciliaire ? Ces dernières années, un certain nombre de monographies ont montré l'intérêt d'études d'une seule main. Leur point fort est la cohérence et l'analyse systématique d'un texte conciliaire qui, par la force des choses, est souvent hétérogène et complexe. En revanche, le risque d'un commentaire issu d'une seule plume est qu'il reflète avant tout l'interprétation qu'en donne une personne. Ceci ne diminue pas pour autant la valeur et la nécessité de pareilles interprétations. À côté de cela, des recueils d'articles peuvent réunir des courants théologiques différents, ce qui démontre la multiperspectivité du Concile lui-même. Leur point faible peut cependant être que les interprétations peuvent parfois aller un peu dans tous les sens, sans que des lignes directives apparaissent.

Ce volume, qui reprend en outre les contributions de colloques tenus à Vienne (Autriche) en 2013 et à Phoenix (Arizona, USA), combine les avantages des deux approches. En suivant quelques notions-clés qui structurent *Sacrosanctum Concilium*, le volume est une sorte de commentaire *sui generis*, dont la multiperspectivité enrichit chacune des différentes contributions. On salue en même temps des perspectives novatrices, ainsi par exemple le rapport entre liturgie et œcuménisme décrit dans la première contribution de Hans-Jürgen Feulner.

Dans les diverses régions linguistiques, le mouvement liturgique ainsi que la réforme liturgique se sont déroulés de manières différentes, et c'est pourquoi on comparera avec intérêt les approches

germanophones et anglophones qui dominent dans ce volume. Certes, une comparaison anglo-germanique reste partielle et devrait être complétée par d'autres aires linguistiques, mais à titre d'exemple, elle permet de traiter certains des grands enjeux herméneutiques dans une interférence incontournable entre universalité et concrétion. Parmi ces enjeux herméneutiques, qu'il suffise de mentionner l'impact de la sécularisation, le rôle des « ruptures », le langage sacré, le christocentrisme, l'inculturation ou encore le rôle de la liturgie des heures.

Michael Quisinsky

8. Joachim SCHMIEDL, éd., **Der Tiber fließt in den Rhein. Das Zweite Vatikanische Konzil in den mittelhheinischen Bistümern**. Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte (coll. « Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte », 137), 2015, 268 p.

Loin de tout patriotisme local, ce volume est exemplaire quant à l'intérêt global des recherches sur le terrain à propos de la préparation et de la réception de Vatican II. Certes, les diocèses de l'Allemagne et plus particulièrement ceux de la Rhénanie dont il est question dans ce volume se distinguent par des évêques hors du commun tels que le futur cardinal Herrmann Volk, des conjonctures favorables à une certaine créativité audacieuse comme c'était le cas du diocèse de Limbourg ou encore des lieux propices à la réflexion théologique tels que les facultés de Francfort et Mayence. Ceci dit, l'intérêt du volume dépasse largement cette région, car sans aucune exception, les contributions, richement documentées et profondément réfléchies, liant compétences historiques et théologiques, sensibilisent de manière concrète pour des enjeux herméneutiques plus généraux.

Joachim Schmiedl commence ce volume avec une vue d'ensemble des évêques de la région. Sa contribution est d'ailleurs heureusement suivie de celle de Peter Walter sur l'importance œcuménique des activités conciliaires de M^{gr} Volk. On comparera avec intérêt l'examen de la revue diocésaine *Paulinus* (diocèse de Trèves) et celui de la revue catholique critique *Imprimatur*. Aujourd'hui, il paraît plus qu'évident qu'au-delà de questions de générations et de sensibilités, les deux revues représentent, certes à titre très divers, des courants différents dans le catholicisme qui ont marqué une réception au pluriel et parfois conflictuelle.

Il est évident que le titre est une inversion du célèbre *The Rhine flows into the Tiber* de Ralph M. Wiltgen. Joachim Schmiedl remarque à juste titre que le sens inverse est également vrai. Plus encore, ce volume, qui reprend les contributions d'un colloque de la *Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte* tenu à Mayence en 2014, démontre que l'un n'existe pas sans l'autre, reprenant par là même la définition de la Catholicité donnée par le pape François et selon laquelle la relation entre les Églises locales et l'Église universelle peut être réciproquement enrichissante. À travers des questions qui ne sont locales qu'à première vue, plusieurs contributions, dont par exemple celle de Leonhard Hell, peuvent servir de modèle méthodologique.

Michael Quisinsky

9. Wolfgang DEMBSKI, Dieter HÖLTERSINKEN, Norbert NEU, éd., **Neue Wege der katholischen Kirche in Dortmund nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil**. Bochum, Projekt Verlag, 2015, 181 p.

On aurait tort de traiter ce livre comme un simple livre de souvenirs, même s'il fait en quelque sorte partie des nombreuses publications récentes qui s'appuient sur des témoignages (*Zeitzeugen*). En fait, les vingt-quatre contributions, qui décrivent des aspects les plus variés de la vie catholique autour du Concile et depuis, sont souvent rédigées par des témoins de l'époque conciliaire.

Comme tous les livres de ce genre, l'intérêt n'est pas le même pour ceux qui ont un rapport personnel avec la région concernée et pour ceux qui s'intéressent de manière générale à la réception conciliaire sur le terrain. Néanmoins, chacune de ces publications réussit à mettre en évidence une ou plusieurs dimensions de la réception conciliaire qui risquerait d'échapper dans une vue « d'en haut ». Dans le cas présent, les auteurs de ce livre, pleinement conscients d'une situation radicalement changée tant au niveau de la société qu'au niveau de la vie religieuse, veulent montrer comment le potentiel de la foi s'est concrétisé après le Concile, et ceci sous-entend qu'il pourrait l'être à nouveau dans une situation pourtant différente.

Le lecteur non germanophone trouvera un aperçu très vivant du catholicisme allemand (discussion sur la nature de la paroisse/communauté, musique, liturgie, diaconat, différentes conceptions pastorales, ministères laïcs [*Gemeindereferentinnen*], pastorale des aînés, travail dans des hospices, presse catholique, pour n'en nommer que quelques-uns) avec ses forces et ses faiblesses.

Michael Quisinsky

10. Rosa BRUNO-JOFRÉ, Heidi MACDONALD, Elizabeth M. SMYTH, **Vatican II and Beyond. The Changing Mission and Identity of Canadian Women Religious**. Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, 192 p.

La réception du concile Vatican II suscite un intérêt important au Québec si l'on songe aux travaux poursuivis par Gilles Routhier et Philippe Roy-Lysencourt, mais on oublie parfois que trois historiennes débroussaillent et approfondissent depuis plusieurs années ce chantier sous l'angle des communautés religieuses féminines du côté du Canada anglais. Il s'agit de Rosa Bruno-Jofré (Université Queen's), Heidi MacDonald (Université de Lethbridge) et Elizabeth M. Smyth (Université de Toronto).

Leur dernier effort collectif se présente sous la forme d'un petit ouvrage divisé en trois chapitres rédigés par chacune d'elles. Le livre comprend aussi une introduction et une conclusion collective à laquelle s'ajoutent une bibliographie et un index. Les trois chapitres couvrent différentes échelles, car on passe d'une analyse du rôle des femmes au sein de la Conférence religieuse canadienne à la lecture plus intimiste d'écrits personnels de supérieures de congrégations.

Le texte de l'historienne Heidi MacDonald (« Smaller Numbers, Stronger Voices : Women Religious Reposition Themselves through the Canadian Religious Conference, 1960-80s ») explicite le rôle de démarchage de ce regroupement des communautés religieuses et son impact positif sur les congrégations féminines. Après une longue introduction qui contextualise l'évolution du recrutement et des différents rôles des religieuses, MacDonald situe le rôle de Pie XII dans l'amorce de certains changements dans la décennie 1950 qui s'accroissent dans la décennie suivante avec les indications des documents conciliaires sur la refonte des identités congréganistes, la modernisation des constitutions et le renouvellement des rôles apostoliques. Simultanément, les gouvernements provinciaux et fédéral interviennent dans les sphères traditionnelles d'action des communautés religieuses (santé, éducation) et les effets des processus de sécularisation viennent bousculer ce qui devait être une adaptation selon les « signes des temps ».

C'est dans ce contexte que la Conférence religieuse canadienne (CRC) s'est constituée. L'auteur rappelle que les différentes communautés religieuses du Canada d'expression française ou anglaise, masculines et féminines, ont partagé une seule et même association, ce qui n'a pas été le cas dans la majorité des pays. Cela a pour conséquence que tous ses représentants entendront et répèteront les mêmes messages à leurs membres et défendront des positions souvent avant-gardistes sur

les rôles et la place des femmes au sein de la société et de l'Église. Ces deux particularités méritaient d'être soulignées.

La CRC s'est donné très tôt des mandats de recherche et de documentation sur le recrutement, le vieillissement et le devenir de ses membres, un rôle de représentation auprès des autres corps de la société civile et religieuse — notamment les évêques — et celui de « discernement », c'est-à-dire d'identifier et expérimenter de nouvelles actions susceptibles de nourrir le côté prophétique des congrégations.

Le chapitre permet donc de saisir dans sa globalité le rôle de cette organisation et vient compléter adéquatement le texte du père Yvon Pomerleau, « La Conférence religieuse canadienne (CRC) : 60 ans au service des communautés religieuses », paru dans le collectif *Understanding the Consecrated Life in Canada : Critical Essays on Religious Trends*, sous la direction de Jason Zuidema. Toutefois, l'étude ne permet pas d'approfondir l'impact de l'androcentrisme de l'Église sur les décisions de la CRC et ne dit absolument rien sur de possibles résistances ou demandes du côté des religieuses, pas plus qu'il ne permet de mesurer le poids réel de toutes les supérieures féminines dans les échanges.

Le texte de Rosa Bruno-Jofré se penche sur le cheminement de sœur Alice Trudeau, la supérieure des Missionnaires oblates dans les années 1980 (« The Missionary Oblate Sisters : Renewal and the Tortuous Journey of the Prophetic Feminist Vision of Alice Trudeau ») qui s'est confrontée aux résistances de plusieurs membres de sa congrégation qui hésitaient ou refusaient d'embrasser intégralement les changements imposés par *Perfectae Caritatis*. Ces frictions ne sont pas sans conséquences sur la vie communautaire et les choix subséquents de vie missionnaire de la supérieure générale. Le texte de Rosa Bruno-Jofré illustre avec acuité le problème des écarts de vision entre les membres d'une même communauté. Utilisant le concept bourdieusien de « champ », elle démontre clairement les limites d'une vision dite « prophétique » lorsque les forces d'inertie et les contradictions propres à la congrégation et l'institution romaine viennent neutraliser les efforts d'un groupe de femmes dans son processus de transformation. Pour sœur Trudeau, il y a là une véritable traversée du désert comme générale de sa communauté et comme femme de foi. Malgré cela, elle ne désespère pas et une fois ses deux mandats achevés, elle amorce un virage personnel à travers un ressourcement intellectuel, spirituel et humaniste.

Dans un esprit d'oblation totale et d'action comme membre du « Corps du Christ », elle part en mission avec l'idée d'une ouverture à « l'autre » qui n'est pas nécessairement catholique et que l'on ne cherche pas à convertir de force. Elle joint avec quelques compagnes une ONG non confessionnelle active auprès de réfugiés africains au Congo et au Burundi. Cette expérience libératrice pour elle lui permet de vivre les enseignements de Vatican II de manière exceptionnelle et de s'épanouir à travers les valeurs dictées par les Évangiles. Il n'est donc pas surprenant de la voir partager le sort des plus démunis dans un esprit d'imitation de Jésus-Christ jusqu'au bout, puisqu'elle mourra en mission.

Dans le dernier chapitre (« Living Religious Life on a Broad Canvas : Vatican II and Sister Mary Alban (Bernadette) Bouchard, csj »), Elizabeth M. Smyth livre avec méticulosité la complexité des choix et des décisions d'une autre sœur, Bernadette Bouchard, qui profite des ouvertures du monde catholique pour développer ses compétences théologiques entre autres. L'auteure rappelle que ces transformations ne peuvent être considérées sans que l'on mentionne d'abord les racines historiques des transformations de la vie religieuse amorcées dans les années 1950 et les mutations sociales majeures qui affectent simultanément la société en général après 1960, ce qui n'est pas sans répéter des éléments déjà exposés par Heidi MacDonald dans le premier chapitre.

En posant son regard sur sœur Bouchard, Elizabeth M. Smyth illustre à quel point la période est porteuse de nouveautés stimulantes, de contradictions, d'avancées, de reculs et de questionnements constants chez les religieuses. Ainsi, l'auteure démontre que recevoir Vatican II n'est pas une mince affaire et que des changements positifs côtoient aussi des déceptions. Les écrits de sœur Mary Alban témoignent d'un cheminement individuel marqué par une ouverture et un désir de continuer à faire signe dans un monde changeant et montrent que la foi et l'espérance ont été des phares dans cette longue période. Comme sœur Trudeau, sœur Bouchard trouve un renouvellement de sens dans sa vocation à travers un quart de siècle de mission en Haïti, plus particulièrement auprès des femmes de la perle des Antilles. Elle aussi meurt en mission, emportée par une leucémie.

On regrettera l'absence d'un article synthèse global sur l'horizon d'attente et la réception du concile Vatican II dans les congrégations religieuses canadiennes anglophones. Les nombreux textes produits par les trois historiennes depuis deux décennies leur donnaient le matériel nécessaire pour saisir le processus et la chronologie de la réception conciliaire sur le long terme. Cela dit, le livre est une contribution positive à l'historiographie conciliaire et à celle vouée à l'histoire des communautés religieuses féminines. Loin de clore le sujet, il appelle de nouvelles études.

Dominique Laperle

11. Regina HEYDER, Gisela MUSCHIOL, éd., **Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien.** Münster, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, 2018, 702 p.

C'est un livre exceptionnel que Regina Heyder, qui en a rédigé la plus grande partie, vient d'éditer avec Gisela Muschiol et qui se consacre aux femmes catholiques autour de Vatican II. Comme le montre Regina Heyder dans son introduction très complète et très bien documentée, une étude de ce genre a fait défaut dans l'historiographie de Vatican II et de sa réception. Les éditrices et auteurs (dont un homme) s'efforcent de combler cette lacune — conscients que ce travail pourtant colossal ne constitue, en reprenant les mots célèbres de Karl Rahner, que le « début d'un début » (p. 28).

Un premier chapitre présente les propositions envoyées à Rome par des associations catholiques féminines, des couvents et certaines femmes qui ont pris l'initiative personnelle de se manifester avant le Concile. Un deuxième chapitre retrace les activités romaines durant le Concile d'un certain nombre de femmes. Le troisième chapitre enfin se consacre à des aspects centraux de la réception conciliaire par des femmes, incluant pour une partie non négligeable (et cela est révélateur) des sujets « chauds » tels que *Humanae Vitae* — et la question de l'ordination diaconale des femmes. Dans les trois chapitres, 196 documents jusqu'ici inédits — provenant de vingt archives — sont publiés et commentés. Il s'agit là d'une documentation extrêmement précieuse pour des recherches futures, et ce d'autant plus que les commentaires et annotations de Regina Heyder et de son équipe sont historiquement et théologiquement très profonds. Certes, en retraçant le parcours conciliaire de protagonistes telles que Gertrud Ehrle, Josefa Theresia Münch, Marianne Dirks, Gertrud Luckner ou encore de sœur Marianne Schrader — pour ne nommer que quelques-unes —, on évoque le contexte germanophone. Mais au fil de la lecture, on s'aperçoit rapidement qu'au-delà de cet enracinement local, régional et national, on découvre des questions et des pistes de réponses importantes pour l'Église universelle, et pas uniquement à cause des réseaux internationaux dont les catholiques allemands pouvaient faire partie. Il est aussi intéressant de constater qu'un certain nombre d'hommes catholiques, par exemple M^{gr} Augustinus Frotz (évêque auxiliaire à Cologne) ou le père Placidus Jordan, o.s.b., du monastère de Beuron, soutenaient fortement leurs sœurs dans la foi. D'ailleurs, la demande de Josefa Theresia Münch de dire « Orate fratres et sorores » a été acceptée

dans la liturgie germanophone contrairement aux usages dans la liturgie italophone (p. 60). Au-delà de cette prière, ceci est tellement entré dans les mœurs (germanophones) par exemple lors des lectures bibliques que même un frère allemand se trouve un peu dépaycé dans une liturgie italophone ou francophone où l'on ne s'adresse pas aussi explicitement aux sœurs...

Les documents témoignent d'une ambiance de discussion conciliaire de plus en plus ouverte. Au niveau du langage et de la réalité sociétale sous-jacente aux différents documents édités, on remarque combien le contexte des années 1960 était très différent du nôtre. On a d'autant plus l'impression de lire des documents prophétiques, comme le montrent par exemple les remarques de la *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Frauen* de la très catholique Bavière en vue du schéma 13 : les femmes expriment leur crainte que des décisions prématurées par exemple dans le domaine de la régulation des naissances puissent empêcher le Concile de porter ses fruits au niveau religieux et sacramentel (p. 207). En ce qui concerne l'atmosphère dans laquelle se déroule la réception conciliaire « sur le terrain », il est également très instructif de lire des lettres telles que celle de M^{gr} Carl Joseph Leiprecht (Rottenburg) qui manifeste sa grande sympathie pour des réformes concrètes et visibles (ici : distribution de la communion et homélie par des sœurs) ; s'il demande la patience, c'est dans l'optique d'une évolution qui va dans le sens de ce avec quoi il sympathise (p. 600 et suiv.).

Ces quelques observations ne peuvent donner qu'un aperçu de la richesse de ce volume. Vu la qualité méthodologique de cette publication, il va presque de soi de dire que l'index et la bibliographie très complète sont également d'une très grande qualité et font que ce livre, au-delà d'une lecture qui passionne, peut très bien servir d'outil de travail.

Michael Quisinsky

12. Dries BOSSCHAERT, Johan LEEMANS, éd., *Res Opportunae Nostrae Aetatis. Studies on the Second Vatican Council offered to Mathijs Lamberigts*. Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CCCXVII), 2020, xi-578 p.

Le dynamisme de la Faculté de théologie de la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) n'est plus à démontrer. Les spécialistes du monde entier savent qu'il s'y trouve des intellectuels d'un niveau exceptionnel et que l'un des champs explorés avec bonheur par plusieurs d'entre eux demeure sans contredit celui du concile Vatican II. Le collectif présenté ici rend hommage au professeur Mathijs Lamberigts qui vient de prendre sa retraite et qui, à titre de « jeune » professeur émérite, reçoit les hommages de ses collègues dans un volumineux ouvrage publié chez Peeters. Rappelons que le professeur Lamberigts est né à Kessenich en 1955. Outre ses fonctions d'enseignement et de direction d'étudiants à la maîtrise ou au doctorat, il a été bibliothécaire universitaire (1989-2000) et également doyen de la Faculté de théologie et d'études religieuses lors de deux mandats (2000-2008, 2014-2018). Ce sont toutefois moins ses talents d'administrateur que ceux de chercheur qui sont célébrés ici.

L'ouvrage regroupe un préambule historiographique, vingt-trois contributions réparties en trois grandes sections, un épilogue, une table des sigles et un index général des noms. Le collectif débute par le survol bibliographique de la contribution de Lamberigts à l'étude du concile Vatican II. Plus qu'une simple litanie de titres, Leo Kenis en profite pour inscrire cette œuvre dans le cadre plus large de la recherche conciliaire développée à la Faculté de théologie et d'études religieuses de la KUL dans les années 1980. Les travaux de Lamberigts prennent leur envol avec sa participation aux activités du centre d'archives sur Vatican II (*Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II*) hébergé au

sein de la Faculté. Il inscrit donc sa production dans la continuité de celle de ses illustres prédécesseurs Maurits Sabbe et Jan Grootaers. Sa participation au projet de publication sur l'histoire du concile Vatican II dirigé par Giuseppe Alberigo est à l'origine de ses premières parutions sur le sujet. Très tôt, deux éléments apparaîtront et caractériseront ses écrits. D'abord, le souci de contextualiser les étapes de rédaction des textes conciliaires, et ensuite, une lecture critique et méticuleuse des moutures successives des textes. Bien appuyé sur la méthode historique, Lamberigts procède à des allers-retours entre les contributions des participants et les différentes versions des schémas conciliaires, de manière à bien faire ressortir les jalons des rédactions, mais aussi les grandes lignes directrices qui traversent toutes les étapes et qui deviennent les fondements du texte final. Kenis a aussi la délicatesse de mentionner les collaborateurs réguliers avec lesquels Lamberigts a rédigé et publié de nombreuses communications. Le cas du chanoine Leo Declerck est particulièrement intéressant, car avec lui, Lamberigts a produit une série d'études sur les évêques et les théologiens qui ont contribué à la rédaction des différents textes du corpus conciliaire. Ses penchants l'ont amené aussi à analyser les initiatives de départ de Jean XXIII ainsi qu'à revenir périodiquement sur le domaine liturgique. Il se dégage de ce portrait une sorte de symbiose avec l'objet d'étude et une proposition fondamentale d'interprétation de Vatican II sous l'angle de l'herméneutique de la réforme qui a été reprise à travers le monde par de nombreux chercheurs. La conclusion de Kenis confirme que tout son travail ne vise pas uniquement les cercles restreints des théologiens et des historiens, mais bien toute la communauté ecclésiale.

C'est dans cet esprit que les textes se succèdent dans les trois parties subséquentes. La première, qui compte sept contributions, porte sur les personnes en lien avec Vatican II (« Individual actors before, during, and after the Council »). M^{gr} Albert Pignon, le recteur du Collège belge de Rome, fait l'objet d'une longue analyse de Dries Bosschaert, Leo Declerck et Claude Troisfontaines. Ils démontrent que le Concile est tributaire non seulement de ses protagonistes les plus flamboyants, mais aussi du « dévouement et [de] la compétence de beaucoup de collaborateurs qui ont travaillé en toute discrétion en coulisses [et l']historiographie du Concile devrait encore approfondir le rôle de ces *periti* » (p. 111). Philippe Chenaux poursuit ensuite une analyse pointue des débats autour d'une conférence du dominicain Edward Schillebeeckx et illustre les déchirures importantes entre le magistère romain et certains théologiens issus de la majorité conciliaire sur les questions du pouvoir central de l'Église et de son partage. Johan De Tavernier propose ensuite une réflexion sur l'évolution de l'Église comme agente propagandiste de la justice sociale, de la démocratie et de la liberté religieuse à travers le concept de la dignité humaine. L'ouverture de l'Église sur ces questions est étudiée à travers les contributions respectives et complémentaires de John Courtney Murray et d'Emiel-Josef de Smedt au document *Dignitatis Humanae*. Cette « ouverture » de l'Église est suivie de l'étude d'un épisode de « fermeture » à l'égard des travaux du jésuite Henri de Lubac et de son éviction de Fourvières dans la période préconciliaire. Étienne Fouilloux nous rappelle ici les enjeux de contestations et de soumissions dans une affaire demeurée douloureuse pour de nombreux intellectuels et croyants de l'archidiocèse de Lyon, mais aussi de toute la France. Toutefois, Fouilloux nous révèle les jeux de pouvoir subtils entre le prélat des Gaules, M^{gr} Garlier, les censeurs romains et l'apport personnel de Pie XII dans une réponse nuancée dans cette affaire et qui se trouve évoquée dans l'encyclique *Humani Generis*. Soulignons que l'étude d'Anton Milh dédiée au dominicain belge Remi Hoeckman, un apôtre du rapprochement entre les différentes dénominations chrétiennes et le dialogue œcuménique, et celle de Paul Pulikkan consacrée au rôle du jésuite Joseph Neuner dans l'inclusion de l'hindouisme et du bouddhisme lors de la rédaction de *Nostra Aetate*, répondent exactement à l'appel de Lamberigts à étudier des figures moins flamboyantes du Concile.

La deuxième partie (« Unfolding Event, Dynamic Process ») compte aussi sept études dont plusieurs se penchent sur les subtilités de certaines expressions conciliaires ou des chapitres des constitutions. Celle de Peter de Mey (« The Difficult Cooperation between the Secretariat for Christian Unity and the Oriental Commission in the Preparation of *De Oecumenismo* : December 1962-November 1963 »), dans l'approche des sources privilégiée par Lamberigts, démontre avec rigueur les difficultés de toutes sortes (quiproquos, mauvaises interprétations, tactiques de toutes sortes et même actes de sabotage) et comment certains textes du corpus conciliaire sont venus difficilement au monde. Dans un esprit quelque peu similaire, Joseph Famerée, dans son texte « *In quibus et ex quibus* (LG 23A) : Le sens controversé d'une expression conciliaire », illustre avec un grand à-propos comment une expression, tirée *ex nihilo* de son contexte des années plus tard, peut provoquer une controverse. Il propose donc une étude attentive des étapes de rédaction du texte et une explication de ce que signifie le rôle d'unité du pape, de la fonction d'unité des évêques dans leurs Églises particulières et de ses effets sur une théologie de la plénitude ecclésiale de chaque Église locale et de l'Église universelle (p. 294-295). Le texte de Famerée permet de comprendre que la réception de cette expression conciliaire est inexacte dans la lettre *Communione Notio* de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 1992. Un bel exemple, donc, de l'importance de ne pas banaliser, dans le processus de réception, un détournement de sens aux conséquences fâcheuses. Outre des propositions en allemand de Leonhard Hell (« „Volk Gottes als Leib Christi“ — oder umgekehrt ? ») et de Joachim Schmiedl (« Priesterbilder im Wandel ? Was europäische Bischöfe vom Zweiten Vatikanum erwarteten »), Alberto Melloni revient sur les débats et les problèmes ecclésiologiques liés à l'expression de « Marie, Mère de l'Église » dans le *De Beata Maria Virgine* et nous rappelle le poids des dévotions personnelles et collectives dans la religion vécue par les pères du Concile, mais aussi dans la rédaction des textes, à la lumière des différentes expériences vécues. Philippe Roy-Lysencourt, le fin connaisseur du *Coetus Internationalis Patrum*, nous revient sur « La résistance des catholiques traditionalistes à la déclaration *Nostra Aetate* » du concile Vatican II et nous démontre l'articulation de leur position et les nuances à retenir sur les positions de ce groupe. Enfin, on retrouve le style de Bernard Sesboué dans le texte de Karim Schelkens qui suit. Il s'inscrit dans la veine de ces grandes études érudites qui analysent des expressions religieuses qui ont des conséquences ecclésiologiques et historiques surprenantes au sein de l'institution, dans les travaux des intellectuels et les perceptions des croyants. Schelkens analyse le fameux *Subsistit In* de la constitution *Lumen Gentium* qui nuancait l'exclusivité du Salut de l'âme au sein du catholicisme. Une telle ouverture inscrivait durablement le Concile comme pierre d'angle du dialogue œcuménique. Toutefois, la formulation entraîne d'âpres débats au sein de l'Église et mène à la rupture des traditionalistes. Comme le montre bien le théologien de Tilburg, le débat reste ouvert et fécond, du moins, pour les théologiens.

La troisième partie (« Crafting the Council's Legacy ») groupe les sept derniers textes de l'ouvrage. Ils font ressortir l'héritage multiforme du Concile et de ses textes sur le plan ecclésial et théologique en le faisant dialoguer avec les temps présents, mais aussi avec des préoccupations exprimées par Lamberigts dans ses travaux. Ainsi, Sandra Arenas, dans un texte d'une grande richesse (« The Crisis of Ecclesial Power. Rereading the Lay-Hierarchy Divide from a Latin America Case ») réfléchit sur l'évolution des rapports entre laïcs et clercs au Chili, dans une perspective conciliaire. À travers une contextualisation percutante, elle dégage les difficultés récurrentes de l'épiscopat chilien à s'extirper d'un modèle d'autorité pyramidal et de ses effets délétères sur les croyants et la réception du Concile. Le livre offre un panorama stimulant sur les courants d'idées qui viennent nourrir la collégialité nouvelle au sein de l'épiscopat chilien, mais aussi au sein de celui des autres pays de l'Amérique du Sud. La partie consacrée à la période postconciliaire décrit des initiatives importantes sur le plan spirituel et social et ses effets sur le peuple croyant, notam-

ment grâce aux réalisations des mouvements d'action catholique spécialisée ou à l'influence de la théologie de la libération. Toutefois, comme le démontre Sandra Arenas, la remontée des forces traditionalistes au sein de l'épiscopat et son silence face à certains événements politiques contrecarrent les projets de subsidiarités du pouvoir et d'autonomie des laïcs. Rien de surprenant à ce qu'après le long silence de la période de la dictature, les abus du clergé aient été dénoncés ces dernières années.

Oliver Gangoso Dy illustre l'apport que représente une meilleure connaissance de la place de la tradition augustinienne dans le corpus conciliaire. Il démontre son point de vue en repérant des traces des *Confessions*, notamment le triptyque conceptuel *memoria-contuitus-expectatio*, dans les versions préliminaires du *Dei Verbum*. La proposition de Michael Quisinsky (« Catholic Curiosity. Church History as Fundamental Theology ») fait référence quant à elle à la première passion de Lamberigts, saint Augustin, mais dans un dialogue avec Thomas d'Aquin sur le concept de la *curiositas* que l'on retrouve dans *Optatam Totius*. L'auteur souligne que cette curiosité si présente chez Lamberigts reflète sa compréhension de la relation intrinsèque entre l'histoire de l'Église et la théologie fondamentale. Puis, Joris Geldhof appelle à travers une approche héortologique, à une meilleure compréhension des gains liturgiques et de l'opérationnalité des choix effectués en amont et pendant le Concile. Après deux textes sur le dialogue interreligieux de Terrence Merrigan (« Between Scylla and Charybdis. Breaking the Impasse in Contemporary Theology of Interreligious Dialogue ») et de Didier Pollefeyt (« Unrevoked covenant — Revoked Consensus — Indestructible Love ? The Reception of *Nostra Aetate* 4 in Jewish Catholic Relations »), la section se termine avec deux contributions sur les apports théologiques de Vatican II. Dans « La fabrique théologique », Gilles Routhier illustre à quel point le processus de rédaction des textes conciliaires a permis un dépassement du modèle de la théologie scolastique instauré depuis le concile de Trente. Cela dit, Routhier rappelle que le Concile a permis aux *periti* d'exposer aux évêques des idées théologiques nouvelles. Les différents documents, dans toutes leurs phases d'écriture, sont des laboratoires rédactionnels. Les grandes idées de la théologie nouvelle défendue par Congar, Rahner, Schillebeeckx ou Lubac s'y retrouvent. Le Concile devient le théâtre d'une adoption à la fois d'une forme et d'un fond, sans toutefois devenir celui de la création d'une nouvelle forme de théologie. On peut suivre Routhier lorsqu'il dit que « ce n'est donc pas dans l'enseignement *ex professo* de Vatican II sur la théologie qu'il nous faut chercher si nous voulons tirer le meilleur enseignement du Concile sur la méthode théologique. Si on veut y parvenir, c'est à l'observation de la "fabrique théologique" qu'a été Vatican II qu'il faut se livrer » (p. 510). Enfin, dans un texte d'une profonde érudition, le jésuite Christoph Theobald appelle à une rereception ou à une réécriture de l'ecclésiologie du Concile afin d'éviter une « idéologisation de l'ecclésiologie dogmatique ». Il appelle à une « nouvelle herméneutique vécue dans des conditions susceptibles de mener à un *aggiornamento* ecclésial et ecclésiologique, digne du travail accompli par les pères du Concile et leurs experts louvainistes en particulier » (p. 534).

Cet ouvrage touffu et riche, préparé avec soin par les éditions Peeters, laissera aux lecteurs l'image d'un hommage senti au professeur Lamberigts par ses collègues et ses anciens étudiants. C'est un livre qui va pourtant bien au-delà de la simple reconnaissance, car il représente une véritable somme de savoirs qui propose avec pertinence un nouveau jalon dans les études consacrées au concile Vatican II.

Dominique Laperle

Monographies sur la période préconciliaire

13. Ângelo CARDITA, éd., **Romano Guardini. La formation liturgique**. Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Textes et études liturgiques/Studies in Liturgy », XXVI), 2017, 124 p.

Cet ouvrage de taille plus que raisonnable rend accessible au lectorat francophone un classique des études liturgiques qui, contrairement à d'autres textes de Romano Guardini (notamment *L'esprit de la liturgie*, trad. Robert D'Harcourt, Paris, Plon, dès 1930 ; *Liberté, grâce et destinée*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1949), n'avait pas encore été traduit en français. Publié initialement en 1923, année durant laquelle Romano Guardini a commencé à enseigner à l'Université de Berlin, au moment où le mouvement liturgique préconciliaire en était à ses débuts, les quatre essais qu'il contient (cinq si on inclut la postface tout de même substantielle, et six si on compte également la brève mais importante introduction qui donne le ton) développent une réflexion fondamentale sur la formation liturgique « dans son sens le plus large » (p. 17).

Il y a bien sûr dans ces essais quelques éléments qui concernent l'éducation à la liturgie dispensée aux plus jeunes ; ils apparaissent en conclusion de chacun d'eux sous la forme de brefs « conseils pratiques » (p. 75) inscrits en petits caractères, ce qui a pour effet de les démarquer de l'ensemble. Toutefois, le lecteur est bien davantage invité à une réflexion sur la manière dont la liturgie, par son mouvement propre, *forme* l'humain et le fait entrer dans « une façon d'agir, de vivre et d'être » (p. 17). De manière générale, l'ouvrage donne une bonne idée du « style » Guardini, soucieux de rattacher son propos aux Écritures ; soucieux également de montrer la complexité de la réalité humaine prise en charge par l'action liturgique, en la présentant le plus souvent sous deux côtés opposés mais non contradictoires et qui donnent à penser ; soucieux enfin de situer le fait liturgique dans la longue histoire qui part de l'Antiquité, passe par le Moyen Âge, jusqu'à la Renaissance, la Modernité et le « mouvement de la jeunesse » qui prend forme à son époque et dans lequel il place l'espoir d'un retour à l'équilibre.

Sans jamais perdre de vue la liturgie en tant que telle, qui ne tarde pas à devenir le cœur du propos, les essais débutent par des considérations plus générales. Dans un registre qui relève de l'anthropologie philosophique classique, le premier essai part de la relation entre l'âme et le corps qu'il transpose ensuite à la liturgie. Au même titre que l'âme anime le corps, la liturgie contribue à former l'humain à travers l'activité symbolique. Ainsi, « c'est l'homme tout entier qui réalise l'acte liturgique » (p. 20) et, inversement, la liturgie ne saurait viser autre chose que le devenir humain, étant entendu que l'attitude symbolique caractérise l'attitude humaine et que « ce qu'"être humain" signifie, le Christ ressuscité nous le montre par "ce qu'il a souffert afin d'entrer dans sa gloire" (Lc 24,26) » (p. 24).

Le deuxième essai — « L'homme et la chose » — explore quant à lui le rapport que l'homme entretient avec son monde en s'en laissant imprégner et en s'y exprimant, jusqu'à l'habiter comme on « habite » une maison, c'est-à-dire en « éprouv[ant] de manière vivante chaque pièce et chaque mur, chaque chaise et chaque décoration » (p. 37). De cette dynamique, le domaine religieux participe, et tout particulièrement la liturgie qui organise le temps et l'espace. Mais plus significativement encore, la liturgie travaille à orienter la création vers son créateur et, par là, elle vise « l'accomplissement de la régénération "à laquelle toute la création aspire" (Rm 8,19) » (p. 40).

Le troisième essai explore quant à lui le rapport entre « individu et collectivité » qui renvoie à la dimension sociale et politique de l'existence. Guardini distingue alors deux voies par lesquelles il est possible pour chacun de rejoindre la grande « collectivité humaine ». La « voie mécanique » consiste à « évit[er] tous les intermédiaires : famille, peuple, État » (p. 48). Elle convient à certaines

circonstances, mais étant davantage centrée sur l'individu et encline à l'internationalisme, elle « tombe trop aisément dans une attitude vague et désengagée, dépourvue de tout sens du devoir et de la responsabilité » (p. 49). La « voie organique » prend l'option inverse et traverse ces intermédiaires que la précédente contourne. Moins directe, elle assume davantage « les tâches concrètes à accomplir », en vue d'une plus grande « part de responsabilité envers l'histoire » (*ibid.*). Dans le rapport à l'Église, on retrouve ces deux voies, mais la préférence de Guardini va à la seconde, car elle répond mieux aux défis de son époque, une époque centrée sur la conscience personnelle qui, pour cette raison même, risque de perdre de vue le réel, c'est-à-dire non seulement « la réalité des autres », mais la place incontournable des unités collectives intermédiaires. Tout cela se joue notamment dans la liturgie animée par l'Église. Là plus qu'ailleurs, dans cette collectivité qui célèbre, le « croyant » peut « élargir progressivement sa conscience religieuse, son moi-priant [...] jusqu'à ce qu'il apprenne à recevoir comme sienne la substance de la vie des autres, c'est-à-dire leur quête de salut, leurs souffrances et leurs désirs » (p. 57-58).

Le quatrième essai — « Objectivité » — revient plus directement sur un thème qui traverse les précédents : « l'activité expressive » mise en œuvre par la liturgie. Recelant une part de « subjectivité évidente » que la modernité a investie considérablement, cette activité expressive n'en contient pas moins une part d'objectivité qui, bien que pouvant être « étouffée par une froide métaphysique des substances » (p. 63), doit être prise en compte et même retrouvée. Dans cette perspective d'objectivité, « le moi ne cherche pas à exprimer des sentiments, des inspirations, des états, mais plutôt des réalités, des vérités, des essences » (p. 62). Une telle manière d'assumer l'activité expressive requiert écoute, obéissance et discipline, afin de laisser place à « l'expression d'un homme [qui n'est] pas encore » (p. 71) et qui est appelé à devenir. Guardini pointe ici vers l'« Esprit formant la liturgie » (*ibid.*) qui, à son tour, forme l'homme et travaille à le conformer au Christ.

Enfin, dans la postface, Guardini réfute trois objections qui pourraient lui être adressées et qui, pour une bonne part, demeurent encore aujourd'hui bien présentes : la nostalgie qui conduit à idéaliser l'héritage catholique ; le caractère secondaire de la liturgie de l'Église par rapport aux conséquences pratiques et immédiates de la foi dans la vie quotidienne ; « la vie liturgique » qui peut à tout moment « se transformer en un passe-temps culturel d'ordre religieux » (p. 85). Chaque fois, Guardini répond de manière à indiquer un équilibre à viser. Par exemple, si la piété et la liturgie ont besoin de la culture pour s'exprimer et rejoindre la vie dans ses diverses dimensions, elles doivent aussi sans cesse remettre en question cette culture, de manière à conserver la tension avec elle.

De manière pertinente, sans doute pour éclairer la question de la formation liturgique en lien avec les travaux du concile Vatican II, l'éditeur a reproduit en Annexe 1 une lettre écrite par Guardini en 1964, dans laquelle il revient sur le mouvement liturgique et sur les travaux qui, à ses yeux, restent à réaliser. Ses réflexions insistent alors sur un nécessaire travail d'approfondissement de l'« acte liturgique », une tâche réflexive et pratique qui passe par « l'éveil du sens ecclésial » (p. 92) et qui va bien au-delà des réformes de surface : « Que doit-il arriver pour que l'homme moderne [apprenne l'acte liturgique] de la juste manière ? » (p. 91).

Dans l'Annexe 2, l'éditeur signe un article dans lequel il explique d'abord l'intention qui est à l'origine de l'ouvrage : « On ne s'explique pas [...] que les essais exploratoires de Guardini sur la formation liturgique n'aient jamais été traduits en français jusqu'à présent. Il fallait remédier à une telle absence, non par romantisme mais par amour pour la cause liturgique autant sur le plan pratique que sur le plan théorique » (p. 94-95). À son tour, dans le sillage des réflexions de Guardini, Angelo Cardita discute de « l'enjeu de la formation à la liturgie et par la liturgie » (p. 95), c'est-à-dire de la formation liturgique dans sa globalité : « Ainsi, former à la liturgie sera toujours former l'être humain dans son identité et dans ses rapports, de même que se laisser former par la

liturgie sera toujours un approfondissement de la dialectique qui identifie et différencie la religion avec la culture » (p. 94). Mais de manière originale, dans l'horizon résolument interdisciplinaire des études rituelles contemporaines, et à partir de divers exemples concrets tirés notamment de la liturgie eucharistique, Cardita suggère de développer une formation liturgique sensible aux dimensions esthétique, affective et spirituelle de l'existence : « [...] la formation émotive et la formation esthétique s'appellent mutuellement ; elles se complètent et s'ouvrent à la dimension spirituelle et théologique de la proclamation (téméraire !?) de la mort du Seigneur, de la célébration (joyeuse !?) de sa résurrection et de l'attente (confiante !?) de son retour dans la gloire » (p. 110).

Le texte de Guardini édité et traduit dans cet ouvrage en est bien un du début du XX^e siècle. La crise moderniste demeure récente, et on sent à travers la plume de l'auteur combien le catholicisme n'est pas sorti indemne de sa résistance à la modernité. Le thomisme demeure aussi au cœur de la formation théologique, comme en témoignent quelques développements sur les rapports entre la grâce surnaturelle et la nature. À plus d'une reprise, Guardini pose un regard critique sur la modernité et présente le Moyen Âge comme une époque plus équilibrée sur le plan de la liturgie. Toutefois, Guardini n'est pas simplement un antimoderne, comme en témoigne sa sensibilité — avant l'heure — pour le renouvellement de la liturgie et comme l'attestent quelques notes de bas page nuancées :

[...] si le Moyen Âge est mis au premier plan de notre discussion et que nous montrons en quoi il est supérieur à la modernité, cela n'est pas du romantisme. D'ailleurs, je ne crois pas que la modernité soit mauvaise en elle-même [...]. Chaque époque doit et peut être catholique, c'est-à-dire complètement fidèle à ses propres tâches tout en restant en harmonie avec le monde. [...] En fait, je cherchais plutôt [...] à faire prendre conscience de ce qui nous manque par rapport à l'époque médiévale (p. 51).

En raison de ces différents éléments qui peuvent passer inaperçus aux yeux d'un lecteur qui survole rapidement les notes ou qui n'a pas une connaissance suffisante de l'histoire de la théologie, une introduction de l'éditeur aurait pu être pertinente, ne serait-ce que pour situer brièvement Guardini dans le siècle théologique qui l'a porté, ou encore pour mettre en évidence le regard singulier sur la modernité que lui fournissent ses réflexions sur la ritualité humaine.

Cet ouvrage peut aisément devenir un outil de travail ; malgré sa petite taille, il contient la pagination du texte original allemand, un index des noms, un index des sujets, ainsi qu'un index des termes allemands. Surtout, il se lit bien.

Patrice Bergeron

14. Istvan CSONTA, **The Preconciliar Schema on the Lay Apostolate. An Historical Critical Investigation**. Leuven, Katholieke Universiteit Leuven (coll. "Dissertation Katholieke Universiteit Leuven"), 2020, 306 p.

In the first volume of Giuseppe Alberigo's *History of Vatican II*, the French historian Étienne Fouilloux devoted a chapter to the antepreparatory period of Vatican II, yet he did not analyse in details the 252 *vota* on the apostolate on the laity, and in another chapter, Joseph Komonchak described the work of the Commission for the Apostolate of the Laity in a mere four pages. This indicates a strange situation in the field of Vatican II scholarship : for most of the conciliar texts, and in particular for those who brought along an innovation in Catholic ecclesiology, full redaction histories have been written in the past decades. This was not the case for the topic of the Lay Apostolate.

Recently Dr. Istvan Csonta, currently professor in Church History at the Episcopal College of Pecs, has provided with a first step to unravel this blind spot. Csonta's dissertation has offered a

detailed analysis of the work of the Preparatory Commission for the Apostolate of the Laity, between the autumn of 1960 and the spring of 1962. His work analyses the various documents and processes which led to the writing of the *Schema* in detail.

After an opening survey of the Catholic Action movements in the pre-conciliar era (chapter 1) he has written an in-depth analysis of the *vota* from bishops and other institutional actors regarding the lay apostolate. This Hungarian scholar is the first to have studied this dossier, so important for the rediscovery of the laity in Catholicism, at length. In doing so, Csontá not only paid more attention to the *vota* than any study before, rightly emphasizing the impact of Canon Law as a means of hierarchical control and as influencing the *vota*.

In a next step, spread over chapters 3 to 6, his dissertation discusses the contribution of the three sub-commissions of the Preparatory Commission for the Apostolate of the Laity. The particular merit of the dissertation is to provide, for the first time, an analysis of the work of the Commission and a detail exegesis, understanding the eventual *Schema Constitutionis de Apostolatu Laicorum* of March 1962 against the horizon of its redaction itinerary. In doing this, he has used three types of primary sources: the most important one is the collection of papers and documents gathered by Joseph Cardijn, a member of the first sub-commission between 1960 and 1962, kept in the Kadoc Archives in Leuven. Parts of the eleven-volume *Acta et documenta praeparatoria* were also used in the second chapter, and furthermore some reference are made to the archive collections in the Leuven Centre for the Study of Vatican II and to the Archivio Apostolico Vaticano.

Using these materials, the author explains the composition of the three sub-commissions, their internal dynamics, their different meetings, the documents produced by their members, the drafts produced along the way and the final redaction process of the *Schema*. His analysis does more than merely corroborate some points made by Komonchak, he offers solid proof for intuitions such as the fact that Commission members who resided in Rome — the *Comitatus enucleatus Romanus* — played a much bigger role than the non-Roman members. Many, especially in Rome but also elsewhere, were neo-Thomists who followed a deductive approach in theology and pastoral matters and relied on previous pontifical documents such as *Casti Connubii* and *Corporis Mystici*. Other Commission members (Salvatore Lener, Joseph Cardijn, Fulton Sheed and Jean Rodhain), brought in other and more open perspectives, which would later return in the conciliar hall. It is important to see that, even though their views were not always reflected in the final schema of 1962, a variety of voices and opinions was already represented in the preconconciliar commission. This adds to the ongoing change in perspective of the preconconciliar preparations.

The study makes clear how on the one hand the work of the Commission seemed almost entirely to neglect the outcome of the preconconciliar *vota*, on the other hand, various sections of the 1962 *Schema* were later integrated, with significant differences of emphasis however, into the Decree *Apostolicum Actuositatem* and the Constitution *Gaudium et Spes*. This makes the study of these preconconciliar years important as an horizon for understanding the actual council debate.

What is also worth pointing out is that Csontá's study highlights that one of the key questions before the council was whether or not the Italian model of Catholic Action, with a tight control from the hierarchy over lay associations by way of a well-defined 'mandate', should prevail. In this regard, it is striking to see how the approach of the preparatory commission explains very well why this commission, at the end of the day, lost much time and energy, and how Roman actions tended to push other perspective aside. Still the picture is nuanced, since the dissertation also illustrates that on several occasions pope John XXIII favoured, directly or indirectly (through *Mater et Magistra* for example), a more open perspective, and thus exercised a particular influence on the preconconciliar

commission. In all, this study offers a valuable step towards further research into the conciliar debate on the laity.

Karim Schelkens

15. Saretta MAROTTA, **Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII.** Bologna, Il Mulino (coll. « Istituto per le scienze religiose - Testi, ricerche e fonti ». Nuova serie, 63), 2020, 761 p.

This monograph, with a preface by prof. Dr. Franz Xaver Bischof highlighting Bea as 'the porte-parole' of Catholic ecumenism during Vatican II, offers an important contribution to the historical study of the connection between Vatican II and the preconciliar era. Given his position as the first president of the Secretariat for Promoting Christian Unity in June 1960, the German Jesuit Bea is often remembered and portrayed as the 'Cardinal of Unity', the main protagonist behind the council's 'dialogue texts' *Unitatis Redintegratio*, *Dignitatis Humanae* and *Nostra Aetate*. The key insight of this book is that the pivotal role Augustin Bea played during the council cannot be properly understood unless one seriously accounts for his career in the decade between 1949 and 1960.

This voluminous book does not offer a full biography, but is entirely devoted to a detailed description of exactly that period. Italian historian Saretta Marotta, who studied at La Sapienza in Rome and at the Ludwig-Maximilians-Universität in Munich, has written the volume while being a research fellow of Alberto Melloni's Istituto per le Scienze Religiose in Bologna, and as a researcher of KU Leuven's Center for Ecumenical Studies under the direction of Prof. Dr. Peter De Mey. All of these ties made Dr. Marotta the best equipped scholar for this complex undertaking. The research for this book relies upon a rich variety of almost forty archive collections, consulted in Germany, Italy, Belgium and Switzerland.

While it is impossible to describe in detail the richness of documentation of this study, some elements should be underlined. First and foremost, the author offers a very precise chronologically built portrait of Bea's career in the last decade of the long pontificate of pope Pius XII. Under this pope, a particular influence of German Catholics has been noted before, but this study offers new materials documenting the importance of the Jesuit Robert Leiber (who later became critical of the pope's attitude in his final years), but even more so the role of the Paderborn archbishop Lorenz Jaeger and of Josef Höfer are strikingly portrayed. In this regard, the book holds valuable annexes in which original sources documenting the correspondence between Bea, Jaeger and Höfer.

This milieu became important for Bea, who after his rectoral mandate at the Pontifical Biblical Institute (1930-1949), became a consultor to the Congregation of the Holy Office in 1949. Combined with the fact that he already acted as personal confessor and advisor to Pacelli as of 1945, this gave Bea a crucial position, at a moment when the impact of the non-Catholic ecumenical movement grew rapidly as of the establishment of the World Council of Churches in Amsterdam in 1948.

Marotta delicately sketches how Bea did not initially, in the international environment of the late 1940s, display any genuine ecumenical awareness, but was triggered into it through his German contacts. His 'mediating' role became increasingly important, given his connection with other Jesuits in the ranks of the Holy Office, such as Dutchman Sebastian Tromp and the Frenchman Charles Boyer. At some length the author describes Bea's intricate position as regards the monitum of 1948, but particularly important are the book's second and third chapters, which reconstruct how Bea became involved in ecumenical circles as of 1951, initially via Germany, soon the liaison with Bea's later successor, the Dutchman Johannes Willebrands was added to it, and at this juncture also

the francophone milieu's of the Benedictines of Chevetogne and the Parisian Dominicans entered the scene. This archipelago of local Catholic foyers will eventually be connected in the Catholic Conference for Ecumenical Questions. The author succeeds well in explaining how Bea became a diplomatic reference point for Catholic ecumenism on an international scale, also through the development of contacts with the World Council of Churches and with the International League for Apostolic Faith and Order (ILAFO).

The book closes with the shift from Pius XII to the new pontificate of John XXIII, and one its crucial insights is that it underlines how Bea's position under Pius XII has proven crucial in order to help a broad introduction of the ecumenical agenda into John XXIII's council. In sum, this is a very valuable historical study. It not only adds to the picture painted in the 'classic' biography by Bea's secretary, Stjepan Schmidt, it also offers keen insight into the importance of Ignatian spirituality for the evolution of Catholic ecumenism, presenting the notion of patient discernment as a key concept for the ecumenical advance.

Karim Schelkens

Monographies sur la période conciliaire

16. Enzo PETROLINO, **Il Concilio Vaticano II e il diaconato. La Chiesa mistero di comunione e di servizio**. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 245 p.

Tandis que le concile de Trente avait décidé de ne pas instaurer le diaconat, c'est avec le concile Vatican II qu'il sera rétabli dans l'Église latine comme un degré permanent de la hiérarchie. Il est d'une importance capitale que l'assemblée conciliaire, en octobre 1963, ait donné une réponse affirmative à l'une des cinq questions d'orientation pour le renouveau de la vie ecclésiale, celle qui traitait précisément du diaconat. En effet, Vatican II, par son ecclésiologie de communion centrée sur *Lumen Gentium*, établit sans équivoque que le ministère diaconal doit naître dans l'Église comme un ministère « propre », et non plus seulement comme une étape du parcours des candidats au sacerdoce.

L'ouvrage, constitué de quinze courts chapitres, aborde d'abord le sujet des « signes des temps ». Le fait que l'on reprenne conscience de la nature ministérielle de la communauté chrétienne a été l'un des signes des temps les plus significatifs de la période post-conciliaire. S'ensuit la redécouverte de la réalité pascale et baptismale de l'Église qui en rend visible et efficace la vitalité dans l'Esprit selon l'image paulinienne : « À chacun est donnée une manifestation de l'Esprit pour le bien commun » (1 Co 12,7). Un dynamisme qui peut se traduire également au niveau opérationnel, pour mieux configurer la structure ecclésiale et ses relations internes selon la volonté du Seigneur. La ministérialité qualifie l'Église dans sa réalité interne et par rapport aux dynamiques externes : Jésus, le Seigneur et Maître, se déclare serviteur ; l'Église, son épouse, est au service du salut et de la libération du monde. Toute participation à la vie de l'Église, comme vocation de tout baptisé, est donc appelée à servir : sinon, elle ne serait pas évangélique.

L'auteur approfondit ensuite les documents du Magistère, le texte de la Commission théologique internationale sur la figure du diacre et sur son rôle dans la nouvelle évangélisation. Il parvient à retracer le long cheminement de la réflexion sur l'identité du diaconat, avec une prise de conscience progressive de la richesse variée des potentialités que l'Esprit lui donne par rapport au contexte ecclésial et social actuel. Signe efficace de la grâce et présence ministérielle vivante qui rend le *Christ Serviteur et Seigneur* visible à la communauté des croyants, le ministère diaconal est aussi en dialogue attentif et constant avec les réalités du monde, afin d'annoncer à tous le *Christ*,

espérance des hommes, et d'être une expression et un instrument parmi eux de la *diaconie* de l'Église.

Emanuele Avallone

17. Pierre HURTUBISE, **Chroniques conciliaires. Vatican II tel que je l'ai expliqué aux lecteurs et lectrices du journal *Le Droit* 1962-1965**. Leuven, Peeters, Maurits Sabbe Library, Faculty of Theology and Religious Studies (coll. « Instrumenta Theologica », XXXVI), 2014, xiv-225 p.

Dans cet ouvrage sont réunies soixante-trois chroniques écrites par Pierre Hurtubise pour le journal *Le Droit* d'Ottawa durant les quatre périodes conciliaires (1962-1965). Elles sont précédées d'une préface du professeur Gilles Routhier, d'un avant-propos qui les situe dans le contexte et d'un épilogue qui est en réalité un article publié dans *Le Droit* en 1990, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la clôture du Concile. Ce texte présente un regard rétrospectif sur ce qu'il est advenu des espoirs suscités par Vatican II.

À l'époque où il composa ces chroniques, Pierre Hurtubise était un jeune professeur d'histoire de l'Église et préparait un doctorat en histoire moderne qu'il obtint en 1969 à la Sorbonne. Actuellement, il est professeur émérite de l'Université Saint-Paul à Ottawa (établissement dont il fut recteur de 1989 à 1994) et directeur du Centre de recherche en histoire religieuse du Canada. Il a décidé de republier ses articles sur le Concile pour les raisons suivantes qu'il explique au début de son ouvrage :

Si je reprends aujourd'hui, mais sous la forme d'un livre cette fois, l'ensemble de ces textes, c'est, bien évidemment, tout d'abord en raison du fait que nous venons de célébrer le 50^e anniversaire de l'ouverture et de la première session du deuxième concile du Vatican, mais c'est aussi parce qu'encouragé en cela par un certain nombre de proches et d'amis, j'ai pensé que je pourrais par là, d'une part, fournir aux témoins de Vatican II, à mes anciens lecteurs et lectrices en particulier, l'occasion de revivre ce moment-clé de l'histoire de l'Église et de leur propre histoire ; d'autre part, faire vivre ce même moment à une plus jeune génération qui n'en a, en général, qu'une très vague idée et souvent n'arrive même pas à imaginer ce qu'il fut et à quel point l'Église en sortit transformée, trop au goût de certains, pas suffisamment au goût d'autres (p. 6).

Les chroniques concernant la première session sont moins riches que les autres et cela pour deux raisons : l'information venant de Rome laissait à désirer à cause du secret conciliaire et l'auteur ne pouvait pas quitter Ottawa où il enseignait. Malgré tout, ces articles donnent une bonne idée des événements majeurs de la session. À partir de la deuxième session, les papiers de Pierre Hurtubise sont beaucoup plus fournis et étoffés, car ses supérieurs l'envoyèrent poursuivre des études d'histoire de l'Église à Rome où il put suivre les événements de beaucoup plus près, d'autant plus que le Saint-Siège décida, durant l'intersession, que le secret conciliaire serait interprété d'une manière beaucoup plus souple. À Rome, il a pu profiter des communiqués officiels résumant les interventions des Pères conciliaires, des conférences de presse, des échanges avec les collègues, des *per-riti*, des centres d'information ou de documentation mis en place par certains évêquats, des conférences et des tables rondes organisées un peu partout dans la Ville Éternelle, de ses confrères avec qui il vivait au *Studium Generale* des Oblats de Marie-Immaculée et dont certains étaient impliqués dans les travaux du Concile, du journal d'un confrère évêque, ainsi que de M^{gr} Denis Hurley, archevêque de Durban, qui l'« honora de sa confiance et de son amitié et fut pour [lui], durant les trois dernières sessions de Vatican II, un merveilleux guide à travers les méandres du relief conciliaire » (p. 5).

Comme le souligne Gilles Routhier dans la préface qu'il a consacrée au livre, « la reprise de ces chroniques nous permet de voir plus concrètement comment [le concile Vatican II] a été raconté au public canadien et comment des journalistes, catholiques et religieux pour un grand nombre, ont cherché à le comprendre et à la [sic] raconter ». Il ajoute : « Ce retour sur ces chroniques, nous aidera à mieux apprécier le travail des journalistes, nous permettra de voir les représentations que ces récits mettent en jeu et les catégories interprétatives qui les sous-tendent. Ainsi, nous serons mieux en mesure de comprendre l'interprétation du concile qui s'est développée chez les fidèles et la réception qu'on a donnée à son enseignement. Ces chroniques mettent en valeur un acteur influent, les journalistes et les médias, et nous permettent d'en saisir le rôle » (p. XII).

Il faut en outre souligner que ces chroniques laissent une place importante à la dimension historique. Cela s'explique par le fait que Pierre Hurtubise, en plus d'être journaliste, était historien et, par conséquent, soucieux de situer les événements dans le temps long de l'histoire de l'Église. À la valeur du fond, il faut ajouter les qualités de la forme. Pierre Hurtubise a une très belle plume et ses chroniques sont agréables à lire. Cet ouvrage est donc une nouvelle pierre apportée à l'historiographie de Vatican II et il sera particulièrement utile aux historiens qui voudront étudier le Concile sous l'angle des médias.

Philippe Roy-Lysencourt

18. Hans KÜNG, **Sämtliche Werke : Konzil und Ökumene**. Freiburg i.Br., Verlag Herder GmbH, 2015, 780 p.

Le deuxième volume des *Œuvres complètes* du théologien suisse Hans Küng est consacré au Concile, mais aussi à l'œcuménisme. Ceci s'explique dès la première contribution qui est une conférence jusqu'ici inédite tenue par Küng, à ce moment-là vicaire à Lucerne, à la Faculté de Bâle en 1959. C'est l'éminent théologien protestant Karl Barth, auquel Küng a consacré sa thèse de 1957, qui a invité le jeune théologien catholique. Dans cette conférence, on trouve plusieurs sujets chers au futur théologien de Tübingen, notamment les questions ecclésiologiques autour de la notion d'une Église pécheresse et les enjeux d'une réforme de l'Église. Si plusieurs des monographies de Küng autour du Concile (*Konzil und Wiedervereinigung* ; *Strukturen der Kirche*) sont republiées ici, on y trouve aussi des publications moins accessibles, par exemple sa leçon inaugurale à la Faculté de Tübingen ou la transcription d'une discussion à laquelle participait également Heribert Schauf, de même que quelques textes inédits. L'échange de lettres avec Paul VI (p. 775-776) trouverait-il un écho lointain dans l'échange de lettres avec le pape François, publié dans le troisième volume de l'autobiographie de Küng ? Au-delà des sujets qu'on associe communément à l'œuvre théologique de Küng, on remarquera son intérêt pour des questions exégétiques et surtout liturgiques. Chaque texte est introduit par une note biographique, souvent tirée des trois volumes de l'autobiographie de Küng. Même si des autobiographies sont un genre spécial, cela donne des informations utiles pour l'interprétation des différents textes.

Paradoxalement, la contribution au Concile de Küng, un des théologiens conciliaires les plus célèbres des dernières décennies, est peu examinée. D'ailleurs, sa contribution au Concile et à sa réception réside finalement non pas dans tel ou tel paragraphe de tel ou tel document, mais dans une sensibilisation d'une partie du public germanophone (et aussi d'un public international) pour les enjeux conciliaires, non sans créer d'ailleurs des attentes qui en fin de compte n'étaient pas réalisables. S'il ne faut pas réduire son œuvre à des conflits qui l'ont marqué, comme la discussion autour de différents sujets dont notamment l'infailibilité, culminant dans la rémission de la *missio canonica* en 1979, ils ont définitivement fait de ce « shooting star » de la théologie un théologien *sui generis*. Certes, il l'était déjà pendant le Concile, préférant influencer les travaux à travers l'opinion

publique plutôt qu'à travers le travail des commissions. Ceci, ainsi qu'une certaine tendance de Küng à lire l'événement conciliaire à travers ce vécu personnel, rend sa véritable contribution au Concile difficile à appréhender. Le langage de Küng, accessible au-delà des cercles des théologiens professionnels, ainsi que son goût pour des opinions tranchées peuvent expliquer, dans la relecture, les réticences ressenties par une génération plus ancienne de théologiens et ecclésiastiques, mais aussi le grand succès de Küng auprès d'une jeune génération.

Cette question des générations et des sensibilités n'est pas la moindre raison pour laquelle le rôle de Küng est sans doute plutôt celui d'un « symbole pour des espoirs déçus », comme l'a fort bien résumé l'œcuméniste Lukas Vischer, observateur conciliaire du Conseil Œcuménique des Églises. Ceci dit, ce jugement est sans doute la meilleure piste de recherche pour examiner le rôle de Küng entre d'un côté les travaux romains et de l'autre l'opinion publique (au sein du catholicisme et au-delà) dans différents pays. Examiner ce rôle serait une tâche difficile qui nécessiterait certainement des outils méthodologiques à inventer. En lisant ce volume, on peut néanmoins être d'avis que c'est une tâche nécessaire pour comprendre l'évolution du catholicisme postconciliaire.

Michael Quisinsky

19. Sebastian KIRSCHNER, **Ein Volk aus göttlicher Erwählung. Die Gottesvolk-Theologie Gerhard von Rads in ihrer Zeit und in ihrer Bedeutung für die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils**. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener-Verlagsgesellschaft mbH (coll. « Biblisch-Theologische Studien », 158), 2016, 137 p.

Il est toujours délicat d'examiner la contribution d'une personne au Concile. Sebastian Kirschner a le courage de le faire non pas dans une thèse de doctorat, mais dans un travail de master, genre dont les limites (temps et pages à disposition) et les objectifs rendent la tâche encore plus difficile. Ceci dit, il s'agit d'un petit livre inspirant. Dans trois chapitres, Kirschner situe d'abord le théologien protestant Gerhard von Rad (1901-1971) dans l'histoire de la théologie, puis présente sa théologie du peuple de Dieu et analyse ensuite comment celle-ci a pu influencer Vatican II avant de conclure par des réflexions sur la signification actuelle de cette théologie. En somme, ce sont notamment les biblistes catholiques autour de l'Institut biblique pontifical, dont le futur cardinal Bea, qui étaient en contact avec des exégètes tels que von Rad. Kirschner peut s'appuyer sur les témoignages inédits de Norbert Lohfink, dont la soutenance de thèse le 22 novembre 1962 est une date incontournable pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du Concile (voir p. 68). En comparant les positions de von Rad avec celles d'autres théologiens, dont plusieurs acteurs conciliaires (par exemple Karl Rahner et Yves Congar), Kirschner reste prudent quant à l'influence directe de von Rad, mais on peut partager son avis sur le fait que von Rad représente au mieux cette « ambiance générale » difficile à prouver et pourtant bien réelle dont la théologie conciliaire du peuple de Dieu a pu profiter. Selon Kirschner, la manière dont le Concile évoque l'histoire et l'histoire du salut serait assez proche de celle proposée par von Rad (p. 114 et suiv.), théologien protestant auquel le renouveau exégétique catholique devrait beaucoup. Une piste prometteuse à exploiter, ce qui est désormais possible grâce à ce travail remarquable auquel on souhaite une suite.

Michael Quisinsky

20. Piero DORIA, **Storia del Concilio ecumenico Vaticano II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1959-1965)**. Todi (PG), Tau editrice s.r.l., 2016, 458 p.

Dans le panel d'études sur l'histoire du concile Vatican II, le livre de Piero Doria apporte des nouveautés significatives. Publié cinquante ans après la clôture du Concile, il se présente comme une véritable « chronologie », et a cela de notoire que son auteur travaille aux Archives apostoli-

ques du Vatican. En charge de dresser l'inventaire des archives du Concile, il a la possibilité d'accéder à des documents de première main et de vérifier *de visu* l'énorme volume de données transmises dans son ouvrage. Dans ce cadre, on comprend aisément qu'il ait renoncé à présenter des notes qui, rien que pour les références d'archives et bibliographiques, auraient considérablement alourdi le format du livre. Du reste, son propos n'est pas de présenter une histoire scientifique de l'événement, mais plutôt une histoire vulgarisée qui, tout en étant fondée scientifiquement, n'a pas d'objectif critique.

Le travail de l'auteur ne se limite pas à l'étude des sessions conciliaires et aux textes publiés. Il prend soin également de nous mener dans ces « environnements » qui ne sont pas seulement liés au Concile, mais le symbolisent d'une certaine manière. Ainsi, il y a un fil conducteur dans les seize chapitres de l'ouvrage. Partant du pontificat de Jean XXIII, il se penche sur l'annonce du Concile, sur les réponses de la hiérarchie catholique à la consultation papale, sur la mise en place des commissions préparatoires et des secrétariats jusqu'à la phase préparatoire tout entière (novembre 1960-octobre 1962) avec force détails, notamment sur les voyages du pape Jean XXIII à Lorette et Assise.

Les quatre périodes conciliaires (11 octobre-8 décembre 1962 ; 29 septembre-4 décembre 1963 ; 14 septembre-21 septembre 1964 ; 14 septembre-8 décembre 1965) sont relatées avec des dates précises, sans oublier la précieuse contribution aux débats qu'apportèrent les experts du Concile, les auditeurs et auditrices, les observateurs délégués, les invités et les membres du *Coetus Internationalis Patrum* qui exprimèrent leur contestation au sein du Concile. Au fil des pages, le lecteur voit se dérouler les jours et les actes de Vatican II.

Il ne manque pas de relater des événements « conciliairement » symboliques, tels que les voyages de Paul VI en Terre Sainte, à Bombay et à l'ONU, sans oublier la publication des encycliques de Jean XXIII, *Mater et Magistra* et *Pacem in Terris*, qui sont déjà empreintes du climat conciliaire, ainsi que d'*Ecclesiam Suam* de Paul VI, qui énonce la résolution ecclésiologique de Vatican II. L'auteur met bien en évidence les liens, les implications entre les événements internes et externes au Concile, sans oublier le contexte historique de l'époque, comme la tragédie de Vajont en Italie et l'assassinat de John F. Kennedy aux États-Unis.

L'auteur apporte une contribution précieuse à l'histoire du Concile grâce à la précision de ses données statistiques qui, derrière la froideur des chiffres, nous révèlent ce que l'historien français Philippe Levillain appellera la « mécanique politique de Vatican II ». L'analogie avec les procédures parlementaires, en y regardant de plus près, ne fut qu'apparente. En réalité, comme le montre également Piero Doria, les personnes, les réglementations et les structures ont évolué vers la recherche d'un consensus, en gardant bien à l'esprit qu'on ne peut dans l'Église se contenter de simples majorités, mais qu'on tend toujours vers l'unanimité.

Il conclut par une synthèse des onze documents conciliaires promulgués en 1965 et par la chronologie et les actes du concile Vatican II.

À la lecture de cet ouvrage, on saisit mieux combien le terme d'événement est approprié pour parler de Vatican II. À ce propos, Paul Ricœur écrivait : « Tout ce qui arrive ne fait pas événement, mais seulement ce qui surprend notre attente ». De ce point de vue, il ne fait aucun doute que lorsque Jean XXIII annonce sa volonté de convoquer un Concile œcuménique, même si l'idée n'était pas nouvelle, elle suscita d'abord la surprise, puis assez vite l'émotion et l'espoir. En tant qu'« événement », Vatican II n'a pas été, comme l'écrivit Jean-Paul II dans l'exhortation *Novo Millennio Ineunte* du 6 janvier 2001, au terme du grand Jubilé de l'an 2000, simplement « la grande

grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle », mais aussi une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin de l'Église aujourd'hui (cf. n° 57).

Emanuele Avallone

21. Angelo LAMERI, **Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia. Il dibattito nella commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II.** Roma, Centro Liturgico Vincenziano (CLV), Edizioni Liturgiche, 2016, 142 p.

La question de la participation active de tous les fidèles à la célébration liturgique constitue l'une des pierres angulaires pastorales de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. C'est aussi la raison et le fondement de la réforme qui s'ensuivit.

Dans les décennies précédant le concile Vatican II, le mouvement liturgique avait prôné un rapprochement entre le peuple de Dieu et la liturgie, et entre la liturgie et le peuple, afin que chaque fidèle puisse puiser le véritable esprit chrétien dans la participation active à la célébration des saints mystères, comme à sa source propre.

L'ouvrage s'articule autour du débat qui anima la Commission liturgique préparatoire de Vatican II. Parmi les réflexions et les débats des membres et consultants de la « Pontificia commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II », figure la question « De fidelium participatione in sacra liturgia », traitée par l'une des treize sous-commissions de la Commission liturgique. Le texte approfondit également les rapports demandés et présentés à la Commission par certains de ses membres (P. Jounel, G. Bevilacqua) et par des théologiens extérieurs sollicités (K. Rahner et A.-M. Roguet, plus tard cooptés dans la Commission), ainsi que quelques lettres des protagonistes du débat sur la participation active des fidèles à la liturgie et sur son fondement théologique.

L'essai qui présente les documents, dont certains sont encore inédits, aide le lecteur à les replacer dans leur contexte et à mieux comprendre la démarche de la sous-commission « de Participation », ainsi que les différentes positions et perspectives débattues, dans un esprit de communion ecclésiale, afin d'arriver à une proposition qui fasse quasiment l'unanimité, et puisse ensuite être soumise à l'attention et à la discussion des Pères conciliaires.

Emanuele Avallone

22. Stefan WÜRGES, **Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik.** Münster, LIT Verlag (coll. « Theologie des geistlichen Lebens », 2), 2018, 440 p.

Grâce à l'exhortation *Gaudete et exsultate* du pape François, la vocation universelle à la sainteté est redevenue un sujet dont on parle dans l'Église. Stefan WürGES examine quant à lui comment ce sujet est présent et fondé dans les documents de Vatican II. Dans son étude très détaillée, il expose d'abord comment le cinquième chapitre de LG a été élaboré et quelles sont les implications théologiques de cette genèse. Ensuite, il évalue de manière systématique ce même chapitre. Ceci le mène à une vue d'ensemble de *Lumen Gentium*, avant d'analyser la notion de la vocation universelle à la sainteté dans les autres documents conciliaires. Cette notion ne serait pas présente de manière explicite, mais de manière souvent implicite (voir p. 356 et suiv.). Finalement, il donne un aperçu de la réception postconciliaire, en limitant toutefois celle-ci à la réception par les papes de Paul VI à François. L'étude de WürGES est un outil précieux pour tous ceux qui s'intéressent à ce sujet central de la vie chrétienne qu'est la sainteté.

Au-delà de la richesse et de la précision des analyses, le livre de Würges mérite attention dans la mesure où il défend une idée importante. En fait, selon Würges, on peut prétendre que la notion de la vocation universelle à la sainteté constitue le centre du message conciliaire. Reprenant le schéma *ad extra-ad intra*, il propose donc un modèle d'interprétation dans lequel tous les documents conciliaires sont à lire à la lumière du cinquième chapitre de LG (voir notamment p. 294 et suiv., 388 et suiv.).

Certes, il serait à examiner comment ce modèle, qui n'est pas sans avoir un potentiel heuristique, d'une interprétation globale du Concile peut être mis en rapport avec d'autres modèles mettant l'accent sur d'autres aspects. Dans une pareille discussion, il faudrait sans doute préciser quelques notions herméneutiques. Car s'il est vrai que la sainteté constitue le centre de la vie chrétienne, elle dépasse une vision parfois un peu statique qui est sous-jacente à certains propos de cette étude, par exemple quand elle parle d'« appliquer » (p. 390) le corpus textuel du Concile.

Michael Quisinsky

Monographies sur la réception du Concile

23. Joachim SCHMIEDL, **Dieses Ende ist eher der Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959-1971)**. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2013, 349 p.

Réunis au Concile, les évêques étaient la voix de leurs diocèses, certes de manières très diverses. De retour dans leurs diocèses, ils étaient la voix du Concile, également de manières très diverses. Il est donc tout naturel que le rôle des évêques pour la réception du Concile mérite la plus grande attention. Ceci d'autant plus que les évêques ne sont pas seulement à la tête de leurs diocèses, mais aussi membres d'une conférence épiscopale et, le cas échéant, d'autres structures de collaboration interdiocésaine. À travers les évêques, c'est donc un ensemble de questions centrales qui entre en jeu. Certaines questions sont spécifiques à un diocèse (biographie de l'évêque, histoire du diocèse), d'autres relèvent de questions ecclésiologiques et canoniques (rapport entre évêques diocésains et évêques auxiliaires d'une part et entre Église locale et Église universelle d'autre part). Nous devons à Joachim Schmiedl cet ouvrage qui, à travers les évêques de l'Allemagne de l'Ouest (RFA), constitue une étude de cas exemplaire, tant au niveau méthodologique qu'au niveau proprement théologique. Bien évidemment, le rôle de l'évêque dans un diocèse est d'autant plus prééminent qu'il se manifeste souvent de manière indirecte. C'est pourquoi il est difficile de se limiter à un certain type de documents « officiels » (prédications, *Amtsblätter*, etc.). En même temps, pareille limitation est incontournable, car il serait illusoire de demander une analyse exhaustive de l'influence directe et indirecte d'un évêque, dont l'action dépend, après tout, de multiples facteurs (collaborateurs, influences théologiques et autres, popularité auprès de ses diocésains) et ne se reflète pas seulement dans des sources écrites souvent difficilement accessibles.

En ce qui concerne la situation spécifique en Allemagne, Schmiedl a parfaitement raison de commencer en 1959 et de s'arrêter en 1971. Or, dès l'annonce du Concile en 1959, on peut observer une réception certes d'abord timide, mais reflétant néanmoins certaines évolutions préconciliaires qui détermineront largement la réception globalement très positive du Concile par les catholiques allemands. Le début du synode commun des diocèses d'Allemagne de l'Ouest (RFA) à Würzburg (1971-1975) sous la présidence du cardinal Julius Döpfner (et avec la présence décisive de son lointain successeur comme président de la conférence épiscopale, le jeune théologien Karl Lehmann) marque un changement qualitatif considérable : il ne s'agit plus des évêques diocésains indi-

viduels qui essaient de promouvoir et canaliser (et parfois freiner) la réception du Concile, mais d'une démarche collective de l'épiscopat allemand en entente avec des organismes de laïcs engagés.

Michael Quisinsky

24. Dirk ANSORGE, éd., **Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven**. Münster, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG (coll. « Frankfurter Theologische Studien », 70), 2013, 473 p.

L'une des premières séries de conférences organisées par les nombreuses facultés de théologie en Allemagne à l'approche du cinquantième de Vatican II était celle qui a eu lieu à la Faculté de Francfort (St Georgen) en 2012/2013. Si toutes ces séries de conférences n'ont pas apporté du nouveau aux recherches sur le Concile, ils en ont diffusé et rendu accessible les résultats. En quelque sorte, à travers ces manifestations, de nombreuses facultés germanophones ont vécu une « mise à jour » conciliaire, et beaucoup d'étudiants ont pu être familiarisés avec un Concile qui pour eux fait partie de l'histoire. Aussi, il est très stimulant de lire des analyses de théologiennes et théologiens qui ne sont pas forcément des spécialistes du Concile, mais qui s'y réfèrent dans leurs domaines de spécialisation dont, inversement, les résultats sont parfois négligés par les spécialistes du Concile.

Les textes documentés dans ce volume datent des derniers mois du pontificat de Benoît XVI. Certaines évolutions postérieures n'y figurent donc pas. C'est aussi une preuve que l'historiographie du Concile est elle-même inscrite dans l'histoire. Qu'il suffise de mentionner trois articles dont l'intérêt devrait être particulièrement manifeste pour l'ensemble de la théologie.

Michael Sievernich, s.j., théologien pastoral à Franfort, présente le caractère pastoral du Concile en démontrant comment la réciprocité dialectique entre Église et Monde (GS 40) inscrit résolument la foi dans l'histoire. Une de ses conclusions mérite d'être citée : « Si l'Église élargit ses contextes et les considère de manière constitutive [...], de nouvelles solutions peuvent être trouvées pour des vieux problèmes » (p. 19). Thomas Schüller, canoniste à Münster, évalue le rapport entre Concile et Codex dans l'horizon de la question de la continuité et de la discontinuité. Ce faisant, il s'exprime contre une canonistique « correcte », représentée en outre par Georg Bier, dont il examine la thèse désormais célèbre selon laquelle l'évêque ne serait qu'un fonctionnaire du pape. Il s'agit là d'une question herméneutique de première importance et l'article de Schüller présente une contribution majeure au dossier en question. Quant à l'article de Peter Hünermann, il n'est pas nécessaire de présenter l'auteur auquel les recherches sur le Concile doivent tant. Cela dit, ceux qui cherchent dans la multitude de ses écrits un condensé particulièrement instructif peuvent lire ce chef-d'œuvre qu'est son article sur les « énoncés théologiques centraux du Concile ». La manière dont Hünermann développe ceux-ci en se basant sur la notion de sacramentalité est particulièrement intéressante.

Michael Quisinsky

25. Ansgar KREUTZER, Günther WASSILOWSKY, éd., **Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie**. Frankfurt am Main, Peter Lang AG (coll. « Linzer philosophisch-theologische Beiträge », 28), 2014, 325 p.

Si Dieu est l'objet de la théologie aussi bien avant qu'après le Concile, le statut scientifique de celle-ci a néanmoins vécu de grands changements. La Faculté de théologie de Linz en Autriche a profité des 50 ans de Vatican II pour entreprendre une réflexion sur ces changements et sur la situation et les tâches actuelles de la théologie comme science. Après l'ouverture de Peter Walter

(Freiburg im Breisgau), démontrant pourquoi il serait faux d'établir une alternative pure et simple entre continuité et discontinuité, les théologien(ne)s de Linz se consacrent à des sujets tels que le changement de paradigme pour la théologie systématique (Hanjo Sauer, Franz Gruber), l'importance des Écritures (Christoph Niemand), le rôle de la conscience humaine au Concile et dans la théologie morale depuis (Michael Rosenberger), ou encore les nouveaux apprentissages de l'éthique sociale rendus possibles grâce au Concile (Ferdinand Reisinger). Plusieurs contributions ont une visée clairement pastorale, mettant ainsi en relief l'interpénétration entre dogme et pastoralité opérée par Vatican II (Hildegard Wustmans, et autres). La conclusion d'Ansgar Kreutzer est une réflexion particulièrement prometteuse, exposant la dimension « performatrice » de Vatican II : à travers le Concile, l'Église s'est modernisée elle-même ainsi que la théologie qui se fait en son sein. On ne peut qu'espérer que les analyses de Kreutzer soient lues et reçues par tous ceux qui s'intéressent à l'herméneutique conciliaire.

Michael Quisinsky

26. Stefan VOGES, **Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965-1971**. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh (coll. « Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte - Reihe B : Forschungen »), 2015, 458 p.

Le synode commun des diocèses allemands tenu à Würzburg entre 1971 et 1975 joue un rôle primordial dans l'histoire religieuse de la République Fédérale d'Allemagne. Disons-le d'emblée : c'est certainement grâce à cet événement conciliaire que le catholicisme allemand n'a pas connu une crise comparable à celle qui par exemple a secoué le catholicisme français, si bien documentée par Denis Pelletier, et dont les répercussions se font encore sentir au-delà de la France. Durant quatre ans, le synode commun a réuni les différents acteurs et courants, et au-delà des divergences et tensions, il a réussi à fournir, avec ses documents finaux, un véritable *vade-mecum* de la réception conciliaire. Certes, le grand public n'a pas suivi en détail les débats à Würzburg comme il avait pu suivre les débats conciliaires quelques années plus tôt, comme le montrent aussi les « Zeitzeugenberichte » récoltés ces dernières années dans plusieurs diocèses allemands. Mais on peut néanmoins dire que le synode, sous la présidence prophétique du cardinal Döpfner, a réuni suffisamment de participants catholiques pour pouvoir équilibrer des tensions et fédérer les différentes attentes. Malgré ce rôle inestimable du synode, ceci ne veut pas dire que les acteurs du synode et ceux qui ont été motivés par ses résultats ont été préservés de lourdes déceptions dans les années suivantes.

L'étude de Voges est consacrée à la préparation de ce synode. Fort bien documentée et s'appuyant sur des sources inédites, elle permet de situer cette préparation dans un panorama instructif du catholicisme allemand, marqué d'une part par des institutions bien enracinées telles que la conférence épiscopale et les « Katholikentage » et, d'autre part, par des groupes résultant de la dynamique conciliaire. Voges démontre comment on a dû trouver un règlement synodal et une « manière de procéder » spécifique qui répondait à l'effervescence palpable un peu partout. Il réussit particulièrement bien à mettre en évidence le rôle des théologien(ne)s tels que Karl Rahner, d'une part, et les attentes d'un public plus large, d'autre part, représenté par un grand sondage effectué à la veille du synode. Une des grandes questions sous-jacentes est celle de l'articulation entre le « dogme » et la « pastorale », réinterprétant par cette articulation même la signification des deux dimensions. Des regards vers les pays voisins, notamment les Pays-Bas, et des réflexions théologiques font de cette étude un outil incontournable pour comprendre l'importance de cet événement exceptionnel qui, il faut le répéter, marque le catholicisme allemand au plus haut point.

Michael Quisinsky

27. Herbert HASLINGER, *Gemeinde - Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Paderborn, Bonifatius GmbH, 2015, 212 p.

La paroisse a-t-elle été oubliée par le Concile ? Certains le pensent. Ceci dit, lors du Concile, le rôle prépondérant de la paroisse pour la vie chrétienne allait quasiment de soi. Cela n'est plus le cas aujourd'hui, la vie chrétienne s'étant diversifiée et la paroisse, pour des raisons ecclésiologiques et sociologiques, traversant une crise profonde. Même par ceux qui se réclament de Vatican II, la paroisse est aujourd'hui parfois dénigrée de différentes manières. Alors est-ce que le Concile pourrait aider à trouver des pistes pour sortir de cette crise multiforme ? La réponse de Herbert Haslinger, professeur de théologie pastorale à Paderborn, est clairement affirmative. Plus encore, Haslinger semble dire que c'est précisément le Concile qui est la clé pour sortir de la crise actuelle.

Tout d'abord, une remarque terminologique s'impose. Pour plusieurs raisons, après le Concile, le mot allemand *Gemeinde*, qui n'est pas identique au mot français « communauté », a partiellement remplacé celui de « paroisse » (pour la difficulté de la terminologie, voir p. 66-71). Si donc *Gemeinde* est au centre de ce livre et non pas « paroisse », ce sont les discussions autour de cette dernière qui sont, en fin de compte, visées par les propos de Haslinger. Malgré ses limites évidentes, la paroisse est et reste l'auto-obligation indispensable de l'Église de se rendre présente dans un territoire concret (pas trop grand, pour être précis) — et, surtout, au service d'un territoire concret au-delà d'un cercle de pratiquants et initiés. Haslinger fournit un plaidoyer fulgurant pour cette Église « vor Ort » et attachée à un territoire. Ce faisant, il critique les différentes formes d'une exagération de l'idée de *Gemeinde* dans les décennies postconciliaires aussi bien qu'une dépréciation de plus en plus à la mode aujourd'hui d'éléments fondateurs de la paroisse comme celui de la territorialité. En effet, les exagérations comme les dépréciations en question favorisent le risque de devenir un « petit troupeau » qui se désintéresse de son environnement. Face à ces tendances qui méconnaissent le génie propre de la paroisse, Haslinger met en relief le potentiel spécifique de l'institutionnalisation qui la caractérise, sans bien évidemment isoler celle-ci d'autres formes de vie ecclésiale. Bien entendu, ce n'est qu'une certaine attitude qui est capable de soulever ce potentiel et de le transformer en « service pour le monde », ce qui est d'après Haslinger la véritable mission de l'Église.

Si Haslinger décrit le défi pour toute communauté chrétienne « sur place » (et donc pour un lieu et à son service), il le fait en se basant explicitement sur Vatican II (voir notamment le chapitre II qui fournit une interprétation très dense des documents conciliaires) et en mettant en relief tout particulièrement l'idée de l'Église comme sacrement.

Pour des raisons sans doute assez divergentes, tous ne seront certainement pas d'accord avec toutes les conclusions de Haslinger et, malgré une terminologie semblable, l'évolution factuelle dans plusieurs diocèses ne va pas dans le sens esquissé dans ce livre. Quoi qu'il en soit, le défi lancé par Haslinger — dont l'ecclésiologie ressemble d'ailleurs à celle du pape François — à ceux qui n'accordent pas la même importance à la paroisse est énorme. Car s'il est facile de démontrer les limites actuelles des paroisses réelles, il ne suffit pas de vouloir remplacer celles-ci par des formes de communautés idéalisées ou, pire encore, imaginaires. Au contraire, la question de savoir comment les intuitions chrétiennes peuvent prendre forme, sur le terrain, de manière institutionnelle, devrait être une des questions centrales pour la suite du chemin de l'Église à travers le temps. Dans la multitude des réflexions sur l'avenir des communautés et paroisses, ce livre bénéfique et désormais incontournable a le mérite de développer, à la hauteur de la situation actuelle tout en la transcendait, une théologie profondément conciliaire de la paroisse et des communautés chrétiennes au service du monde.

Michael Quisinsky

28. Margit ECKHOLT, **An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus - Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus.** Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 2015, 342 p.

Les liens entre l'Allemagne et l'Amérique latine sont forts. À travers « Adveniat », les catholiques allemands soutiennent dès avant le Concile les chrétiens latino-américains, et les jumelages entre beaucoup de diocèses allemands et des pays latino-américains depuis les années 1950 n'ont fait qu'élargir la base de l'intérêt réciproque. Puisque les Églises locales d'Amérique latine ont joué un rôle prépondérant dans la réception de Vatican II, la théologie germanophone s'y est toujours intéressée de près. Margit Eckholt, professeure de théologie à Osnabrück, peut prendre en quelque sorte le relais de Bernhard Welte et de Peter Hünemann quand il s'agit d'exploiter la richesse de la pensée catholique latino-américaine dans une perspective européenne et plus exactement germanophone. Elle rassemble plusieurs contributions dans ce volume qui est devenu une monographie de première classe.

Dans une première partie, E. analyse Vatican II comme base ecclésiologique de la pensée catholique latino-américaine, se référant d'ailleurs au mot célèbre de Karl Rahner selon lequel Vatican II a fait de l'Église catholique une Église mondiale. Dans une deuxième partie, elle démontre comment la coïncidence entre les 50 ans de Vatican II et le pontificat du pape François peuvent inaugurer une nouvelle qualité de cette dimension mondiale de l'Église. Exploitant résolument les perspectives ouvertes par le pape François, Eckholt expose l'intérêt qu'a la théologie de saisir le *kairos* du pontificat actuel. La troisième partie s'efforce de démontrer comment, concrètement, l'appel du premier pape latino-américain à aller vers les « périphéries » peut élargir notre regard sur les évolutions en Amérique latine et la réception possible en Europe des multiples et multiformes découvertes théologiques qui l'accompagne.

Ce livre est d'une exemplarité remarquable quand il s'agit, dans une Église mondiale, d'apprendre les uns des autres. C'est une condition incontournable pour la catholicité vécue au quotidien. Cela dit, on peut avoir parfois l'impression qu'il y a, chez les théologiens allemands, une certaine tendance à avoir un regard romantique sur d'autres Églises locales — l'herbe est toujours plus verte chez les autres... Non seulement ce n'est pas le cas chez Margit Eckholt, mais plus encore elle démontre, et de manière fondamentale, comment on peut éviter tous les pièges de ce style. Ce faisant, elle articule de manière heureuse les enjeux et découvertes des différentes régions tout en fournissant des réflexions pertinentes sur les « dynamiques interculturelles » (p. 317). À l'heure d'une « mondialisation » de la théologie, ces fondements d'une théologie à la fois universelle et concrète sont on ne peut plus précieux et c'est pourquoi on souhaite vivement que ce livre soit traduit dans d'autres langues.

Michael Quisinsky

29. Marcel LEFEBVRE, **Écône, chaire de vérité. Sermons.** Riddes, Éditions IRIS, 2015, 1 102 p.

Les Éditions IRIS du séminaire d'Écône ont publié, en 2015, un recueil très utile aux chercheurs qui travaillent sur la réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes, puisqu'il comprend l'intégralité des homélies prononcées au séminaire d'Écône par M^{gr} Marcel Lefebvre, soit 214 sermons prêchés entre 1971 et 1990. À ceux-ci, il faut ajouter 3 « sermons historiques » prononcés par le fondateur de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X : à Lille le 29 août 1976 ; à l'occasion de son jubilé d'or sacerdotal le 23 septembre 1979 ; et pour ses 60 ans de prêtrise au Bourget le 19 novembre 1989. En outre, l'ouvrage contient le texte de l'homélie prononcée par l'abbé Franz Schmidberger, alors supérieur général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, lors des funérailles de M^{gr} Lefebvre le 2 avril 1991.

À ce contenu, les éditeurs ont ajouté neuf tables et index très précieux : I. Références scripturaires ; II. Références magistérielles ; III. Références liturgiques ; IV. Calendrier liturgique ; V. Références à saint Benoît et saint Thomas ; VI. Table toponymique ; VII. Table onomastique ; VIII. Index analytique ; IX. Table chronologique. Cette dernière est accompagnée d'indications thématiques donnant des renseignements sur le contenu de chaque sermon. Malgré ce riche appareil savant, un élément de première importance manque à l'ouvrage : un texte introductif présentant les choix éditoriaux, les règles qui ont guidé la transcription de sermons oraux, ainsi que les principes qui ont été retenus dans la ponctuation et la syntaxe des phrases. Espérons qu'une éventuelle réédition donne ces renseignements essentiels.

Philippe Roy-Lysencourt

30. Benedikt J. MICHAL, **Die Kirche als « Mysterium ». Eine analytische und synthetische Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils.** St. Ottilien, EOS Verlag (coll. « Münchener Theologische Studien - II. Systematische Abteilung », 76), 2016, 444 p.

Un corpus textuaire aussi grand que celui de Vatican II pose automatiquement un problème herméneutique : comment résumer une richesse si grande ? Un procédé courant et nécessaire est de recourir à des mots ou concepts-clés qui permettent de systématiser une complexité qui pourtant dépasse toute systématisation. Benedikt J. Michal propose une lecture analytique et synthétique de Vatican II en partant de la notion d'Église comme « mystère ».

L'auteur procède en quatre chapitres. Le premier chapitre décrit la notion de mystère avant Vatican II, c'est-à-dire depuis Vatican I. Dans un deuxième chapitre, Michal analyse la notion de mystère dans *Lumen Gentium*. Le troisième chapitre propose une base pour une ecclésiologie conciliaire, et le quatrième chapitre esquisse une ecclésiologie du mystère.

Recourir à une seule notion comme clé herméneutique nécessite une mise en contexte de cette notion. C'est ce que fait l'auteur de différentes manières. Ainsi, il saisit la grande richesse de la notion de mystère. Ceci dit, ce procédé risque d'en rester à une juxtaposition des différents aspects. Michal voit ce danger et insiste en outre sur l'interconnexion des différentes utilisations de la notion de mystère dans le corpus textuaire de Vatican II, mais aussi dans le rapport de celui-ci avec Vatican I (voir par exemple p. 321-323 : c'est Vatican II qui affirme que Vatican I fait partie de la Tradition tout en l'intégrant dans une vision plus large) ; c'est encore l'intérêt d'un schéma graphique (p. 326) et de l'énumération de cent « pierres de construction » (p. 328-335).

Cette étude a le mérite incontestable d'exploiter la richesse d'une notion certes difficile, mais essentielle pour la compréhension de l'Église. Reste à savoir quelles conclusions en tirer et comment les contextualiser. Ainsi, pour donner un exemple en matière de conclusions, la notion de mystère peut effectivement désamorcer des conflits autour de différentes positions tenues à Vatican II (p. 349) et ce n'est pas la moindre tâche de toute herméneutique conciliaire. Ceci dit, comme dans le cas de toutes les positions théologiques, et comme dans celui de chaque document conciliaire, il ne faut pas sous-estimer l'impact du processus conciliaire et de ses conséquences pour l'herméneutique qui reste, en fin de compte, pluri-optionnel. En ce qui concerne la contextualisation, il est certes vrai que la notion de mystère doit être redécouverte. Mais elle n'est pas la seule notion mise en valeur par Vatican II. Michal propose par exemple de mettre en rapport les notions de mystère et de sacrement, ce qui est très stimulant. Mais faut-il faire une sorte de concours pour déterminer laquelle des notions est, en fin de compte, la plus importante, ou ne faut-il pas plutôt exploiter, dans une herméneutique prenant aussi en considération le regard venant du monde auquel s'adresse le Concile, la diversité des notions et images, comme Michal le fait lui-même quand il

termine sa thèse avec une comparaison entre l'échelle de Jacob et le mystère de l'Église ? C'est donc une vraie question que pose cette thèse : comment gérer une diversité légitime de notions-clés et, surtout, comment gérer une diversité également légitime d'implications et les conséquences herméneutiques qui les accompagnent ?

Michael Quisinsky

31. Benedikt HAMPEL, **Geist des Konzils oder Geist von 1968 ? Katholische Studentengemeinden im geteilten Deutschland der 1960er Jahre**. Münster, LIT Verlag (coll. « Historia profana et ecclesiastica », 20), 2017, 488 p.

Cette thèse en sciences historiques examine les changements survenus dans les années 1960 au niveau des paroisses universitaires. Méthodologiquement, il s'agit d'un double croisement : celui entre les répercussions du Concile et de « 1968 » d'une part, et celui entre la RFA et RDA d'autre part. Ce dernier point est particulièrement important, car tandis que les idées communistes et marxistes ont pu attirer des jeunes en Allemagne de l'Ouest à la recherche d'une forme de société alternative, la situation de leurs compatriotes à l'est était exactement l'inverse et il fallait résister à une domination de la part du régime communiste.

Richement documentée, cette étude démontre la complexité des évolutions au sein de l'Église et au sein de la société, dont on peut retenir qu'un des points névralgiques est le rôle grandissant attribué à l'individu, sa subjectivité et sa conscience. Cela implique un nouveau rapport à l'autorité et à l'histoire dont on se sent acteur. Certes, tous les étudiants n'étaient pas impliqués de manière directe dans ces évolutions et l'un des mérites de cette étude est de démontrer comment certaines idées générales qui étaient « dans l'air » se sont manifestées de manière concrète, avec toutes les nuances que cela implique.

Après la lecture de ce livre, on peut retenir que la question posée dans le titre est en quelque sorte dépassée : Il n'y a pas de réception du Concile en dehors de son contexte historique. Les changements de société des années 1960 étaient brusques, même s'ils venaient de loin. Le Concile a rendu possible de réagir et d'agir, même si toutes les réactions et actions n'ont pas été fructueuses. Dans ce sens-là, il n'y a pas d'« esprit du Concile ou esprit de 1968 », mais des tentatives d'être chrétien à un moment donné de l'histoire.

Michael Quisinsky

32. Thomas MECKEL, **Konzil und Kodex. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der christifideles laici**. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2017, 289 p.

Dès l'annonce du Concile, le pape Jean XXIII a évoqué l'importance de l'*aggiornamento* du droit canonique. En promulguant le nouveau CIC, le pape Jean-Paul II n'a cependant déclaré qu'au conditionnel que celui-ci « pourrait être » considéré comme dernier document du Concile (voir p. 50). Selon Thomas Meckel, professeur de droit canonique à Francfort (Faculté de St. Georgen), il s'agit là d'une nuance de taille, établissant un rapport interdépendant entre le Concile et le Codex. Celui-ci serait d'ailleurs, comme il le précise avec Klaus Lüdicke, en quelque sorte l'« avant-dernier » document du Concile (p. 56). Le fait suivant le démontre : l'étude de Meckel entre dans le vif du sujet de l'herméneutique conciliaire. Il prend clairement position contre une « canonistique correcte » représentée par exemple par Norbert Lüdecke et Georg Bier, car celle-ci ne serait pas capable de saisir ni le *proprium* du Concile ni celui du Codex ni leur interdépendance réciproque. En revanche, Meckel argumente en faveur d'un droit canonique inscrit dans l'histoire au service de la mission pastorale de l'Église telle que le Concile l'a conçue.

En fait, Meckel développe, à travers l'exemple des *christifideles laici*, une herméneutique fondamentale du droit canonique. Inscrivant cette question dans le temps long — en analysant des moments-clés comme le CIC de 1917, l'Action Catholique, l'Encyclique *Mystici Corporis* etc. —, il parvient à démontrer que les fondements théologiques du CIC de 1983 (dont la dignité baptismale de tous les *christifideles*) ne sont pas les mêmes que ceux du CIC de 1917 (notamment l'idée d'une *societas perfecta*). Non seulement cela rend impossible d'interpréter le CIC de 1983 de la même manière que celui de 1917 (ce que ferait la « canonistique correcte »), mais encore cela permet d'exploiter de nouvelles pistes dans la vie ecclésiale, comme Meckel le montre à partir du contexte pastoral allemand dans lequel des ministères non ordonnés jouent un rôle grandissant.

Résolument conciliaire et résolument canoniste, ce livre permet de réinscrire le droit canonique dans l'ensemble de l'Église, montrant à la fois le rôle théologiquement incontournable du droit canonique et sa capacité à évoluer. Cumulant profondeur théologique, sensibilité historique et clairvoyance pastorale, il permet de réorienter certains débats des dernières années dont on pourrait presque penser qu'à force de décrire des trajectoires à sens unique ils ont mené vers des voies sans issue.

Michael Quisinsky

33. Giovanni CAVALCOLI, **Karl Rahner. Il Concilio tradito**. Verona, Fede & Cultura, 2017, 357 p.

Une des questions les plus importantes qui s'est posée après le concile Vatican II a été celle de sa juste interprétation pour une application adéquate. Durant cette période, les papes et la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ont fait un grand nombre d'interventions dans lesquelles ils exhortaient les catholiques à interpréter le Concile conformément au Magistère de l'Église. Par ailleurs, l'histoire des conciles nous apprend qu'après chaque événement conciliaire des problèmes liés à ce même concile surgissent, même si celui-ci n'avait pas l'intention de les provoquer. Parmi les grands théologiens qui ont cherché à interpréter Vatican II se trouve Karl Rahner. Le but de ce livre est non seulement d'offrir une présentation globale de la pensée de Rahner — laquelle est riche de nombreux thèmes, notamment dans la période pré-conciliaire, ce qui, d'ailleurs, l'a amené à être expert au Concile —, mais aussi d'exposer de manière critique certains aspects de sa réflexion. Après avoir abordé le problème gnoséologique dans le premier chapitre, l'auteur se concentre sur les thèmes de la transcendance de Dieu dans le deuxième, de l'anthropologie dans le troisième, de la christologie dans le quatrième et de la vie chrétienne dans le cinquième.

Le mérite du travail de Cavalcoli est d'avoir mis en lumière l'impact de la pensée de Rahner sur le Concile. Toutefois, on peut déplorer des faiblesses, notamment en ce qui concerne la relation du théologien allemand avec d'autres théologiens importants qui, avec lui, ont joué un grand rôle dans l'évolution des thèmes discutés au Concile.

Emanuele Avallone

34. Christoph THEOBALD, **L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II**. Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2016, 240 p.

Après la publication du volume *La réception du concile Vatican II. 1 : Accéder à la source* (2009), le volume suivant se propose de développer une nouvelle réflexion sur le concile Vatican II, en présentant non seulement une approche globale de la réception de l'événement conciliaire, mais aussi et surtout une perspective théologique. L'ouvrage tente de replacer le concile Vatican II dans la tradition considérée dans sa globalité œcuménique et de voir quel rapport le Concile entretient

avec elle. L'ouvrage est divisé en deux parties pour refléter les deux faces inséparables d'une même réalité ou d'un même mouvement de radicalisation, dans le sens d'un accès à la racine.

Dans la première partie, les considérations herméneutiques aident à lire le corpus conciliaire dans son unité stylistique, totalement déterminée par l'entrée de l'histoire dans la structure normative du catholicisme. L'enjeu est d'élaborer des critères de réception post-conciliaire dans le grand processus d'apprentissage historique qui nous entoure et nous implique, en prenant en considération son déroulement effectif. C'est le concept de « tradition » qui est engagé dans ce processus et ces critères, jusqu'à l'hypothèse d'une « grammaire générative » des rapports constitutifs existants entre l'Évangile, la société et l'Église.

Dans la deuxième partie, l'auteur revient sur les principaux textes du Concile, essentiellement, mais pas exclusivement, sur les constitutions, en les traitant dans une perspective rigoureusement intertextuelle, précisément pour en saisir la vision globale, dont il faut évaluer la pertinence en fonction des nouveaux problèmes d'aujourd'hui. Ainsi, les potentialités de *Dei Verbum* et *Gaudium et Spes* se révèlent à la lumière des réceptions germanophones et francophones de la théologie des « signes des temps ».

Le volume trace donc un parcours intéressant pour entrer dans une nouvelle phase de réception du Concile, afin d'en faire ressortir le potentiel, tout en tenant compte du contexte transculturel et des racines concrètes de nos existences.

Emanuele Avallone

35. Piero CODA, **Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II**. Roma, Città Nuova Gruppo Editoriale C.A., 2015, 248 p.

La célébration du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde décrété par le pape François et le cinquantième anniversaire de la clôture de Vatican II forment le contexte et expriment l'actualité de ce volume : une bonne occasion d'évaluer si et dans quelle mesure l'Église catholique a été façonnée par la conscience prophétique de son identité et de sa mission exposées au Concile. Il rassemble en effet une série d'essais et de conférences sur l'événement conciliaire, ses documents et ses perspectives qui en décrivent encore l'actualité en adéquation avec le magistère du pape François, en entrant au cœur du débat sur l'herméneutique de Vatican II et les moyens concrets d'actualiser son message. Le profil esquissé fait ressortir que l'annonce de l'Évangile ne peut manquer de croiser, dans un esprit d'écoute, de dialogue et de convivialité, les pensées et les intentions de paix, de fraternité et de justice qui fleurissent partout dans le but de faire émerger cette révolution spirituelle et culturelle réellement en mesure de promouvoir les nouveaux paradigmes de pensée et de pratique que notre époque réclame sans plus tarder.

Le texte est divisé en quatre parties. Il s'ouvre par un essai dans lequel l'auteur présente une clé de lecture de l'événement conciliaire. Cette prémisse herméneutique est le point de départ de la première partie du volume, qui contient des essais à caractère ecclésiologique. Dans la deuxième partie, l'attention se porte sur la Parole de Dieu qui « s'est faite chair » (Jn 1,14), et sur la façon dont elle est entrée radicalement dans l'expérience de l'humanité, au point d'« in-former » l'existence humaine à la vie divine. La troisième partie rassemble quelques articles sur la réponse de l'humanité à Dieu dans le Christ, une réponse qui tisse de nouveaux liens entre les hommes en rapport avec les différentes cultures et les dialogues œcuménique et interreligieux. La quatrième et dernière partie souligne non seulement la valeur de la théologie par rapport à Vatican II et aux *kairos* du contexte actuel, mais aussi la *théo-logique* qui se dégage de l'événement conciliaire. La dernière contribution proposée se distingue des précédentes par son genre littéraire : il s'agit d'une inter-

view, réalisée en mars 2014 à l'occasion d'un congrès d'études sur Vatican II. On voit se dessiner, sous forme autobiographique, le « style de théologie » que Vatican II a forgé dans l'expérience d'étude, d'enseignement et de service ecclésial et culturel de la personne interrogée. Un regard pertinent sur le vécu qui accompagne et inspire le magistère théologique.

Emanuele Avallone

36. Georg PAHLKE, éd., **Aufbruch im Umbruch. Das Zweite Vatikanische Konzil und das Erzbistum Paderborn**. Paderborn, Bonifatius GmbH, 2017, 347 p.

Les études sur la réception de Vatican II dans une Église locale sont révélatrices pour la compréhension de Vatican II au niveau de l'Église universelle. C'est ce que montre parfaitement ce volume sur l'archidiocèse de Paderborn dont l'excellente introduction par Hans Jürgen Brandt et Karl Hengst donne une vue d'ensemble très suggestive.

Réputé être une région profondément catholique, l'archidiocèse de Paderborn, dont l'archevêque au moment du Concile, Lorenz Jaeger, fut un des pionniers de l'œcuménisme, a certes des particularités. Néanmoins, certaines évolutions sont — *mutatis mutandis* — révélatrices et représentatives d'autres diocèses allemands. Cela est notamment vrai pour la réforme liturgique, elle-même emblématique du vécu de toute une génération de catholiques qui ont préparé Vatican II et accompagné les premiers pas de sa réception (voir la contribution de Jürgen Bärsch et aussi celle d'Erika Heitmeyer et Maria Kahle sur les recueils de chants, les *Gesangbücher* étant en Allemagne un outil d'inculturation pluriséculaire dont le rôle est difficile à surestimer). Comme dans d'autres régions allemandes, l'afflux de réfugiés catholiques venant des anciennes régions allemandes devenues polonaises (notamment la Silésie) a rendu nécessaire la construction de nouvelles églises (voir la contribution d'Emanuele von Branca, Stéphanie Lieb et Heinrich Otten). Leur architecture est révélatrice autant des changements ecclésiologiques et sociologiques que des idées pastorales de l'époque qui ont mené à la fondation de nouvelles paroisses. Mais ce sont surtout les parcours de vie des chrétiens qui témoignent du rôle spirituel de Vatican II. La contribution de l'abbé Werner König est un de ces témoignages de « Zeitzeugen » qui ont désormais leur droit de cité dans l'historiographie du Concile au niveau des diocèses, et elle est bien complétée par la contribution de Konrad Schmidt sur l'ensemble des prêtres, leur formation, leurs crises — et leurs départs. Gerhard Krombusch se consacre au *locus theologicus* parfois un peu délaissé qu'est l'école publique avec ses cours de religion, secondé par Franz Hucht et ses analyses de la pastorale des jeunes.

Certes, les données statistiques présentées par Arnold Otto donnent à réfléchir, mais elles ne représentent que la surface de mutations très profondes, dont les raisons et conséquences, mais aussi les enjeux et les potentiels, commencent à peine à être découverts.

Michael Quisinsky

37. Georg BERGNER, **Volk Gottes. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher**. Würzburg, Echter Verlag GmbH (coll. « Bonner Dogmatische Studien », 58), 2018, 580 p.

Si Vatican II a sans aucun doute mis en valeur la « métaphore ecclésiologique » du peuple de Dieu, nous devons à cette thèse soutenue à Bonn par Georg Bergner une mise en contexte prenant en considération aussi bien des préparations même lointaines du Concile que sa réception, pour cette métaphore reprise ensuite lors du synode extraordinaire de 1985 et désormais par le pape François. Une première grande partie analyse le terme « peuple de Dieu » comme centre de l'ecclésiologie de Vatican II, résumant d'abord son rôle au sein de l'essor ecclésiologique du XX^e siècle

puis son rôle dans la constitution *Lumen Gentium*, et poursuivant avec une analyse des réflexions d'Yves Congar, de Karl Rahner et de Hans Küng vers la fin du Concile et pendant l'immédiat après-Concile. Une deuxième partie sur la réception du terme « peuple de Dieu » dans les débats centraux de l'après-Concile est également composée de trois chapitres : d'abord, Bergner analyse les débats dans l'ancienne RFA où de nombreux catholiques ont œuvré pour une démocratisation de l'Église ; ensuite, il examine le rôle de ce terme dans la théologie de la libération. On peut lire ces deux chapitres dans une approche comparatiste. Quant au chapitre suivant, il est consacré à la relation entre le judaïsme et le christianisme, défiant finalement l'ensemble de la théologie chrétienne. La troisième grande partie traite des perspectives actuelles du terme « peuple de Dieu ». C'est ici que, dans un premier chapitre, Bergner analyse le synode de 1985. Dans un tout autre contexte, le terme joue actuellement un rôle majeur dans les discussions actuelles concernant la pastorale contemporaine en Allemagne, ce qui est traité dans le chapitre suivant. Enfin, une vue d'ensemble de la théologie du peuple de Dieu selon le pape François ouvre des perspectives d'avenir. Une conclusion résume fort bien les résultats de cette thèse bien documentée.

Certes, le sujet est si vaste qu'on peut se poser des questions, par exemple celle de savoir pourquoi l'auteur, dans le premier chapitre de la troisième partie, ne s'intéresse pas plus au synode commun des diocèses allemands à Würzburg. En revanche, on peut être d'avis que sa méthodologie, pesant les pour et les contre par exemple des différentes prises de position lors du synode de 1985 (que l'auteur interprète fort bien comme « déjà vues » lors des débats conciliaires tout en analysant la suite de ces débats jusqu'au synode extraordinaire et au-delà), permet de sortir de certaines impasses dans les discussions entre plusieurs herméneutiques conciliaires. Le potentiel créatif de cette méthodologie est annoncé dans un des résultats majeurs de cette étude, selon lequel on ne peut comprendre le terme « peuple de Dieu » que dans son rapport à la notion d'Église comme sacrement.

Michael Quisinsky

38. Marin M. LINTNER, **Cinquant'anni di *Humanae Vitae*. Fine di un conflitto - riscoperta di un messaggio**. Brescia, Queriniana Editrice, 2018, 176 p.

L'étude de Martin M. Lintner a été publiée pour le 25 juillet 2018, cinquantenaire de la publication d'*Humanae Vitae*, l'encyclique de Paul VI sur la procréation. Ce document pontifical a longtemps suscité de nombreuses controverses. On sait bien que plusieurs époux et certains théologiens sont convaincus que la décision de Paul VI concernant les méthodes de régulation des naissances était une mauvaise décision. C'est ainsi qu'émerge le doute : si la majorité des croyants n'a toujours pas trouvé de consensus sur cette question, ce n'est pas un signal clair, selon le *sensus fidei* du peuple de Dieu, dans le sens d'une remise en cause doctrinale. Le « drame » d'*Humanae Vitae* réside en partie dans le fait qu'immédiatement après sa publication, elle ait été qualifiée d'« encyclique de la pilule » et réduite, par conséquent, à une interdiction des méthodes non naturelles de contrôle des naissances. Le pape François, à la suite des rapports finaux des synodes des évêques de 2014 et 2015 sur la famille, a écrit en 2016 dans son exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* : « Il faut redécouvrir le message de l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI, qui souligne le besoin de respecter la dignité de la personne dans l'évaluation morale des méthodes de régulation des naissances » (n° 82).

Ce volume, traduit de l'allemand par Antonio Staude, passe en revue la genèse et les développements de l'encyclique. Il étudie les troubles que suscita le débat animé sur le mariage lors de la dernière session de Vatican II, examine de manière critique comment l'encyclique *Humanae Vitae* a intégré *Gaudium et Spes* et se penche également sur la façon dont elle a été reçue par les papes, après Paul VI.

Le texte est divisé en trois parties. La première retrace les différents événements historiques qui ont mené à la publication de ce document magistériel. La deuxième partie relate la réception de l'encyclique en partant des premières réactions et prises de position des trente-huit conférences épiscopales du monde entier, en particulier de celles d'Italie, d'Allemagne, d'Autriche et de Belgique. Il accorde une attention particulière à Jean-Paul II, ferme défenseur du document, qui aurait, selon l'auteur, laissé entendre que le texte manquait de fondement biblique et anthropologique. Enfin, la troisième partie propose d'abord une réflexion critique sur les formes d'argumentation employées dans *Humanae Vitae* et par Jean-Paul II, contre la régulation artificielle des naissances : il se demande si elles sont suffisamment convaincantes pour motiver une interdiction catégorique de ces méthodes, pour finalement conclure en saisissant le défi lancé récemment par *Amoris laetitia*, dans lequel le pontife demande précisément de redécouvrir le message d'*Humanae Vitae*.

Emanuele Avallone

39. Paweł Stanisław GALUSZKA, **Karol Wojtyła e *Humanae Vitae*. Il contributo dell'arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI**. Siena, Edizioni Cantagalli S.r.l., 2017, 552 p.

Le volume de Gałuszka correspond à sa thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Institut pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille à Rome et a été imprimé à l'occasion du 50^e anniversaire de la publication d'*Humanae Vitae*. Cette encyclique est toujours l'objet d'un vif débat théologique et pastoral et constitue encore un point sensible dans la vie de l'Église catholique. Il suffit de voir la discussion qu'elle suscita entre 2014 et 2015, entre les deux synodes sur la famille. Réagissant aux assertions de l'*Instrumentum laboris* préparé pour la XIV^e Assemblée Ordinaire du Synode des Évêques, qui au § 137 remettait en question le caractère contraignant de la norme enseignée au n° 14 du document paulinien, un groupe important, au niveau international, de théologiens et philosophes catholiques experts en morale, présidé par David S. Crawford et Stephan M. Kampowski, publia dans le *First Things* du 10 septembre 2015 un « Appeal. Recalling the Teaching of *Humanae Vitae* (and *Veritatis Splendor*) ». L'appel eut du succès et en incita beaucoup à redécouvrir l'encyclique, avant que son enseignement soit confirmé par l'exhortation apostolique du pape François, *Amoris laetitia* (nos 80-82).

L'étude s'appuie également sur une interview de 2016 avec Peter Seewald, dans laquelle le pape émérite Benoît XVI révélait : « *Humanae Vitae* a été un texte problématique pour moi, dans la situation et le contexte de la pensée théologique où je me trouvais alors. Elle contient des éléments tout à fait valables, évidemment, mais son mode d'argumentation n'était pas satisfaisant pour nous, pour moi, à l'époque. Je recherchais une vision anthropologique de plus grande ampleur. Et en effet, le pape Jean-Paul II a ensuite complété l'orientation de droit naturel de l'encyclique par une vision personnaliste ». C'est, sur le sujet, une contribution très précieuse et sans précédent. Il y étudie la contribution que l'archevêque de Cracovie et ses collaborateurs ont alors offerte au pape Montini, pour la préparation de l'encyclique, en étudiant non seulement les sources jusqu'alors accessibles uniquement en polonais et pas encore suffisamment étudiées, mais aussi en examinant des documents jusqu'alors inédits, conservés dans les archives du diocèse de Cracovie, comme l'échange épistolaire du métropolitain polonais avec Paul VI, incluant notamment une lettre qui propose un projet d'application pastorale du texte magistériel.

La méthode de travail adoptée allie recherche historique et réflexion théologique, soin analytique et exégétique et vision synthétique. L'auteur partage son étude en quatre parties : dans la première, il expose le contexte de la discussion théologique morale polonaise qui précéda l'encyclique, en se concentrant plus particulièrement sur deux grandes personnalités, J. Woroniecki et

Z. Kozubski, et sur les efforts continus de renouvellement de la pastorale familiale. De cette façon, il situe la pensée et l'activité de Karol Wojtyła dans son environnement et dans sa période de maturation, ce qui permet de mieux en apprécier l'inspiration et l'originalité. Il montre une proposition de théologie morale en Pologne qui cherchait à sortir du schéma naturaliste et des difficultés qu'il soulevait. Comme on peut le voir surtout dans Kozubski, ces difficultés provenaient surtout d'une manière excessive de lier la loi naturelle au biologisme, qui tendait à superposer aux valeurs personnelles les processus inhérents à la nature biologique. Les manuels d'éthique de la vie sexuelle, préparés selon ce modèle, se concentraient plutôt sur les aspects physiologiques de la sexualité et non sur les questions portant sur la vie morale dans son ensemble. La contribution de Wojtyła consistera en un développement progressif du sujet de l'éthique de la vie conjugale dans la pastorale, une émergence rapide de nouveaux problèmes éthiques de la vie sexuelle des conjoints et la collaboration des pasteurs avec le monde médical.

Dans la deuxième partie, la recherche offre un panorama des études du jeune prêtre, professeur à Lublin, et de l'évêque toujours en contact avec les familles, montrant que sa participation active aux travaux du concile Vatican II fut importante dans la maturation de sa pensée anthropologique et éthique. Cela permettra de mesurer combien la collaboration ultérieure de Wojtyła et de Paul VI, dans la rédaction du document pré-annoncé par *Gaudium et Spes* sur les principes moraux de la transmission de la vie humaine, est le fruit de l'archevêque de Cracovie.

La troisième partie est le cœur de la thèse et présente une étude précise du « Mémorial », c'est-à-dire de la contribution spécifique offerte par Wojtyła et ses collaborateurs de Cracovie à la préparation de ce texte magistériel décisif de Paul VI. Ce document préfigure les contenus que l'on trouvera plus tard dans d'autres textes préparés après la publication d'*Humanae Vitae* : la Lettre à Paul VI, les projets de l'*Instruction spéciale* et l'*Introduction à l'encyclique « Humanae Vitae »*. Il analyse également les publications dans lesquelles le prêtre, puis l'évêque Wojtyła a approfondi les questions portant sur « l'amour authentique » à la lumière de la personne et de sa vocation à être un « don gratuit ». C'est sur cette base que se formèrent les premiers articles scientifiques et populaires du futur pape, dont le célèbre livre *Amour et responsabilité* de 1960, mais aussi ses discours ultérieurs lors du Concile. À ces textes s'ajoutent aussi d'autres contributions de Wojtyła et de son entourage publiées dans le cadre de la parution d'*Humanae Vitae*. Le dossier documentant la collaboration active du cardinal polonais avec Paul VI, conservé dans les archives de la Curie métropolitaine de Cracovie, constituera une source exceptionnelle.

La quatrième et dernière partie est consacrée à la réception d'*Humanae Vitae* dans le milieu polonais.

Cette recherche a le mérite de montrer quelle était, sur la question de la contraception, la position de l'Église catholique et du milieu intellectuel polonais, désireux d'apporter des réponses concrètes et conformes à l'éthique de la vie conjugale. Cette étude, partant du personnalisme éthique de Vatican II, à travers une série de questions détaillées sur l'éthique de la vie conjugale, propose pas à pas une conception toujours plus intégrale de la personne, tracée par Paul VI dans l'encyclique *Humanae Vitae*, et qui met l'accent sur la vision du mariage et de la famille comme *communio personarum*.

Emanuele Avallone

40. Gilfredo MARENGO, **La nascita di un'enciclica. *Humanae Vitae* alla luce degli Archivi Vaticani**. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, 288 p.

Cinquante ans après la publication de l'encyclique *Humanae Vitae*, le 25 juillet 1968, l'ouvrage de Gilfredo Marengo, historien et professeur à l'Institut Pontifical Jean-Paul II au Latran, retrace le débat et les événements qui ont mené à la rédaction de ce document. « Par une dérogation spéciale, selon la décision du pape François — écrit dans la préface M^{gr} Pierangelo Sequeri, Président de l'Institut Jean-Paul II — nous avons pu accéder aux archives avant le délai ordinairement requis de soixante-dix ans. Nous disposons donc, pour les cinquante ans d'*Humanae Vitae*, d'une documentation de premier ordre pour reconstituer la genèse du document ».

Pour Marengo, le sujet du mariage et de la famille et la rédaction d'*Humane Vitae* s'inscrivent dans une démarche du concile Vatican II qui voulait une Église qui s'interroge avec les hommes et les femmes de notre époque pour en accompagner et éclairer le cheminement.

Il en ressort qu'on ne peut pas bien saisir la dynamique de son écriture si l'on ne considère pas quelles ont été, en ces années-là, les premières réactions à la réception de Vatican II, réception qui sembla bien plus complexe et difficile à mettre en œuvre que ce à quoi on aurait pu s'attendre. L'ouvrage rapporte les actes du Saint-Siège sur le problème de la régulation des naissances de 1963 jusqu'à la rédaction définitive de l'encyclique, à travers la documentation des archives du Saint-Siège, ouverte pour la première fois à la consultation. Certains documents inédits sont publiés, documents d'une importance capitale pour comprendre la dynamique de cette histoire, notamment sur la période allant de l'été 1966 à la promulgation du document.

Selon l'auteur, si l'encyclique est d'une telle actualité, ce n'est pas simplement du fait que par ce texte le magistère ecclésiastique s'est prononcé clairement sur un problème brûlant de ces années-là, ressenti comme tel par tous, et non uniquement par les fidèles chrétiens.

En effet, le processus de composition d'un document du magistère ecclésial n'est pas seulement un mélange de thèses théologiques et de sage réflexion dans la composition d'un texte. Il prend forme également par la rencontre (et la confrontation) des sensibilités, des histoires personnelles, des tempéraments des différents acteurs.

On trouvera difficilement un document pontifical qui ait engagé autant de monde dans sa préparation. Et c'est précisément pour cette raison que l'auteur accorde une telle importance aux documents d'archives qui non seulement restituent le développement d'un parcours de réflexion et le débat qui l'a favorisé, mais permettent également d'apprécier le profil intellectuel et ecclésial des personnes qui prenaient part à ces discussions.

Emanuele Avallone

41. Emanuele NADALINI, **La riforma della Chiesa come « problema irrisolto ». Thomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II**. Marzabotto, Edizioni Zikkaron, 2017, 333 p.

Grâce à un travail historico-théologique au cœur des derniers siècles, l'auteur réexamine le concept d'*Ecclesia semper reformanda*.

L'ouvrage est divisé en quatre chapitres.

Le premier analyse la réforme de l'Église et de ses institutions à Vatican II en identifiant les acquisitions et les problèmes laissés en suspens par l'assemblée conciliaire, notamment ceux qui concernent l'écart entre la théologie, le droit et la vie institutionnelle de l'Église.

Dans le deuxième commence l'approfondissement historique. Le point central de l'analyse de l'auteur est Antonio Rosmini (1797-1855) et son ouvrage *Les cinq plaies de la sainte Église*, de laquelle découle une proposition ecclésiale globale et organique pour le présent et l'avenir.

En partant de la centralité du baptême (perspective sacramentelle et liturgique), Rosmini développe une proposition cohérente de relations fondées sur le droit au sein de l'Église, de sorte que sa structure externe corresponde à ses données théologiques les plus profondes. En effet, dans ses études émerge une revitalisation originale des thèmes du *sensus fidei* et du *sensus fidelium*, dans la proposition d'une ecclésiologie du Peuple de Dieu qui, à partir de la centralité du baptême, par un approfondissement historique du développement des doctrines et de leur rapport avec les phénomènes sociaux et politiques, est en mesure de structurer les catégories du « communial » et du « collégial ».

L'une des sources historiques utilisées par Rosmini et mises en évidence dans le troisième chapitre du volume est Louis Thomassin (1619-1695) et son *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, publiée à Paris en 1678. Thomassin a mené une tentative similaire à celle de Rosmini, c'est-à-dire de lire attentivement le développement de la discipline sur l'Église, en reconnaissant sa nature variable, son adaptation aux contextes, la possibilité qu'elle puisse être réformée. Au cœur de l'Ancien régime, il a senti la possibilité d'un nouveau qui avance et, comme Rosmini, dans le nouveau qui est déjà avancé, il a essayé d'articuler une proposition alternative de l'Église.

Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, l'auteur s'attarde sur la figure de Giuseppe Dossetti (1913-1966). Expert conciliaire du cardinal Lercaro de Bologne, il a lui aussi abordé le thème de la réforme de l'Église et de ses institutions, en essayant de concilier l'aspect théologique avec l'aspect juridique et institutionnel, en mettant en évidence la centralité de l'acte liturgique avec la nécessité connexe d'articuler les relations ecclésiales et communautaires en cohérence avec lui, en indiquant, comme il ressort des considérations de l'auteur, l'ampleur du « vague » et de l'« indéterminé » dans lequel se trouve la réflexion sur le « collégial » dans l'Église et les moyens de le surmonter.

Dans cet ouvrage, Rosmini et Thomassin sont utilisés comme une lentille pour étudier les grands problèmes non résolus de la réforme de l'Église aujourd'hui. Enfin, la pensée de Dossetti est utilisée pour proposer des orientations synthétiques et des pistes possibles pour l'avenir.

Emanuele Avallone

Compte rendu d'une journée d'étude

42. Philippe ROY-LYSENCOURT, Gilles ROUTHIER, « **Le concile Vatican II et sa réception : la question des résistances** ». Québec, Université Laval, mercredi 11 septembre 2019.

Le 11 septembre 2019 s'est tenue à l'Université Laval au Québec (Canada) une journée d'étude intitulée : « Le concile Vatican II et sa réception : la question des résistances ». L'événement, organisé par les professeurs Gilles Routhier et Philippe Roy-Lysencourt, a réuni des historiens et théologiens de plusieurs pays.

Après les salutations initiales, Philippe Roy-Lysencourt, professeur d'histoire de l'Église dans cette même université, a analysé le concept de « Tradition » dans les discours de la minorité dite « conciliaire » à Vatican II. Au cours de cette conférence introductive, il a montré l'existence, dans l'histoire de l'Église catholique contemporaine, de deux grands mouvements traditionalistes : au XIX^e siècle, un traditionalisme qu'il a qualifié de « philosophico-apologétique » et qui est mort au

concile Vatican I, puis au XX^e siècle, un traditionalisme toujours bien vivant, et qu'il qualifie de « doctrinal ». Ce dernier est représenté par ceux qui se réclament de la Tradition en s'opposant aux changements introduits dans l'Église à l'occasion du concile Vatican II. Philippe Roy-Lysencourt a donc présenté rapidement ces deux traditionalismes et analysé quelques-unes de leurs caractéristiques communes : l'intransigeance, l'antilibéralisme, un caractère contre-révolutionnaire, l'ultramontanisme et peut-être un certain surnaturalisme.

Puis Gilles Routhier, professeur d'histoire de l'Église et directeur du Centre Vatican II de l'Université Laval, a souligné que la notion de Tradition est au cœur de l'argumentaire des résistants au concile Vatican II. C'est également en s'appuyant sur la notion de Tradition que ceux qui soutiennent les enseignements du Concile vont défendre ces derniers. C'est dire si de part et d'autre, on n'entend pas de la même façon ce terme équivoque qui demeure au centre du débat. Gilles Routhier s'est efforcé d'éclaircir le sens à donner à ce terme et la façon dont les uns et les autres le comprennent.

La discussion a ensuite porté sur le sujet : « Les catholiques traditionalistes et la réception du concile Vatican II ». Dans sa communication, Philippe Roy-Lysencourt a proposé une analyse de la réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes. Il a montré qu'à ce stade de la recherche, nous pouvons considérer que la réception de Vatican II par les catholiques traditionalistes s'est effectuée en trois grandes phases : 1) une première réception qui va du 8 décembre 1965 (clôture du Concile) au 30 novembre 1969 (application de la réforme liturgique) ; 2) une deuxième phase qui se termine en 2000 (jubilé de l'an 2000 et reprise des discussions doctrinales entre la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X et le Saint-Siège) ; 3) une troisième période enfin qui s'étend de l'an 2000 à nos jours. Philippe Roy-Lysencourt a également indiqué que l'histoire de la réception du Concile par les traditionalistes ne suit pas la même chronologie que l'histoire du traditionalisme post-conciliaire.

Nadir Amrouni, doctorant en sciences des religions, a présenté ensuite les résistances à la réception du Concile à Strasbourg, sous l'épiscopat de M^{gr} Arthur Elchinger (1967-1984) qui représente un cadre intéressant pour une étude locale des résistances à la réception de Vatican II. Les archives abondent sur le sujet et certains témoins ont accepté de livrer leur témoignage. En effet, si les réformes induites par le Concile ont été accueillies très favorablement en Alsace, quelques prêtres ont cependant résisté à leur application. Des groupes de fidèles se sont rapidement formés autour d'eux pour les soutenir. Quelques années plus tard, ces mêmes fidèles ont demandé à la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, fondée par M^{gr} Lefebvre, de leur envoyer de nouveaux prêtres pour les encadrer. Que s'était-il passé ? À travers l'étude du parcours de deux prêtres alsaciens, Amrouni a exposé comment la contestation a entraîné dans un premier temps une résistance aux initiatives et à la personne même de l'évêque, puis un refus plus large des réformes conciliaires. Il a montré ensuite de quelle façon les prêtres formés à Écône ont rapidement repris ces groupes en main et concentré leurs critiques sur la réception du Concile.

Au début de l'après-midi, après un moment convivial, le professeur Rodrigo Coppe Caldeira, historien brésilien, a exposé les problématiques soulevées par la première session conciliaire dans son pays.

Ce fut ensuite au tour de Vinicio Couzzi Merida, professeur d'histoire au Brésil, de nous présenter sa réflexion sur la mission que le concile Vatican II (1962-1965) s'est proposé, à savoir celle d'instaurer un dialogue entre l'Église catholique romaine et le monde contemporain, face aux grandes transformations survenues depuis le XVIII^e siècle : les XIX^e et XX^e siècles apportèrent en effet de grandes transformations en Occident. Ainsi, l'Église catholique a commencé son *aggiornamento*,

qui fut inégalement reçu par l'épiscopat mondial : il y eut d'un côté des groupes favorables aux réformes proposées par le concile Vatican II, on les a nommés les « évêques d'Europe centrale », et de l'autre le *Coetus Internationalis Patrum*, qui souhaitait éviter les réformes les plus progressistes. Parmi les membres du *Coetus* se trouvait l'évêque de Campos dos Goytacazes, Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991). Catholique intransigeant, il s'est opposé à la mise en place de réformes conciliaires, causant, au sein de son diocèse, une dissidence dont la répercussion fut internationale. Dom Castro Mayer jugea le Concile moderniste, et pour cette raison pensait devoir résister aux réformes conciliaires, ce qui provoqua une grande division au sein du diocèse de Campos.

Puis le professeur Emanuele Avallone, italien, théologien et historien de l'Église, a présenté la personnalité de Luigi Maria Carli (1914-1986). Pour ce prélat, le Concile était l'occasion propice pour que « ce qu'il y avait d'aberrant dans la vie de l'Église et qui, depuis quelque temps, mijotait sous un calme apparent, explose violemment à la lumière du jour ». Il travailla au schéma *De Sacra Liturgia*, en demandant la rédaction d'un *Codex Liturgicus* qui puisse être un instrument souple à l'usage des prêtres pour éviter les différences d'une région à l'autre, et en promouvant une réforme de la Liturgie des Heures qui aide les prêtres dans leur vie de prière. Dans la *Commissione De Episcopis*, il demandait d'étendre le pouvoir des évêques diocésains, de remettre de l'ordre dans les diocèses et que soit créée une conférence épiscopale nationale pour traiter les sujets communs. Quant au débat sur le chapitre III de *Lumen Gentium*, on courait le risque, selon lui, de tomber dans une interprétation sociologique du *collegium*, que l'on ne pourrait éviter qu'en le comprenant comme un *corpus* dont le Souverain Pontife était *le caput visibilis*. Seule la « Nota praevia » à *Lumen Gentium*, voulue par Paul VI, clarifia pour Carli la véritable portée théologique de la question. Voix de celle que l'on appelait la « minorité » conciliaire, il fut un membre actif du *Coetus Internationalis Patrum*, et faisait le lien entre le groupe et la Conférence épiscopale italienne. Archevêque de Gaète de 1973 à 1986, il fut un exemple de réception obéissante du Concile : « Mon programme pastoral, c'est le Concile qui me le donne, ou plutôt qui nous le donne. C'est là qu'est écrit textuellement, pour tout évêque, le programme de sa vocation et de sa mission, programme désormais obligatoire pour tous et donc également pour moi, programme que l'on accepte ou bien que l'on trahit totalement ! » Enfin, il favorisa la renaissance de l'École de théologie pour les laïcs, la naissance des conseils pastoraux dans les paroisses et les visites pastorales.

À la fin de l'après-midi le professeur Routhier, en conclusion, souligna l'opportunité de cette journée de recherche pour avancer dans l'étude du concile Vatican II et de sa réception, en cherchant à impliquer toujours davantage de jeunes universitaires de différentes zones géographiques.

Emanuele Avallone

◆ recensions

Joseph MÉREL, **L'essence de Dieu est-elle seulement d'exister ?** Toulouse, Éditions Chrysalide, 2022, 296 p.

Cette étude veut sauver de lui-même le thomisme en proie, dès l'œuvre thomasiennne, à des tensions internes. Ces apories non surmontées ont causé l'écartèlement, qui lui a été fatal, entre un réalisme de l'acte d'être et un réalisme de l'essence en acte, entre une dominante « existentialiste » et une dominante « rationaliste-essentialiste ». La philosophie moderne est à certains égards la fille de cette impasse. Comme elle s'est appauvrie au cours de ce processus de réaction, se délestant de la métaphysique et de l'ontologie, ne tirerait-elle pas profit de l'essai de réconciliation des deux grands courants du thomisme, en retrouvant le chemin de la transcendance, comme l'y invite pour sa part un Jean Grondin ? La résolution proposée par Joseph Mérel repose sur l'intromission d'un concept non thomiste mais qu'appelle l'esprit du thomisme, soit la réflexion ontologique, reprise du néoplatonisme et repensée par Hegel, au moment de l'acmé rationaliste de la philosophie moderne.

Le public que vise explicitement cet essai, d'une remarquable cohérence, est d'abord les professeurs de philosophie et de théologie de l'école catholique-traditionaliste ainsi que tous ceux qui, au sein de ces mouvements, n'entendent pas renoncer à penser. C'est en quelque sorte une invitation à ne pas s'enfermer dans la lettre de l'œuvre thomasiennne et à affronter les insuffisances de Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés, en cherchant des solutions compatibles avec l'esprit du thomisme. Par sa valeur pédagogique, cet ouvrage est aussi de nature à intéresser les étudiants en philosophie, ceux du moins dont la curiosité s'étend à la philosophie médiévale. Par exemple, ils y verront comment le scotisme peut être abordé comme aiguillon de la spéculation thomiste. Risquent enfin d'y trouver leur miel les professionnels de la philosophie et le public cultivé dont l'angoisse métaphysique et la soif de vérité ne trouvent pas de réponse dans la philosophie contemporaine. Car s'il n'y a pas coïncidence, au moins minimalement, entre l'ordre de la raison et l'ordre de l'être, on voit mal comment échapper jamais à la prison du subjectivisme et du relativisme. D'une façon ou d'une autre, il faut redécouvrir que le sens est dans les choses et que cette donation attend l'effort du philosophe et de toute conscience un peu exigeante. Surgit alors une question qui désarçonnera bien des disciples, à des titres divers, de Thomas et de la néoscholastique : se pourrait-il que l'œuvre thomasiennne ait été historiquement — et à son corps défendant — l'alliée objective de la déconstruction philosophique depuis Kant jusqu'à Habermas ? L'Auteur conclut par la positive, toutefois non sans nuancer son propos.

L'Auteur est un philosophe de profession, agrégé, docteur ; il a eu pour maître Claude Polin, son directeur de thèse ; Claude Rousseau a été aussi l'un de ses professeurs et le préfacer de quelques-unes de ses publications ; il a fait carrière dans le Secondaire ; son intérêt s'est porté vers la philosophie politique, en particulier la notion de bien commun entendu dans le sens exigeant de l'organicisme ; au service de cette longue méditation, il a déployé les ressources très riches d'un fort métaphysicien rompu aux subtilités de l'ontologie. Joseph Mérel est manifestement un pseudonyme. L'identité qu'il cache s'est aussi dissimulée sous ceux de Stepinac et de Jean-Jacques Stor-may. Cette œuvre abondante, plus de vingt-cinq titres, mais peu lue, à tort, et encore moins commentée, reprend l'inspiration de *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du*

thomisme, de Jérôme Decossas (Cerf, 2006) et du *Commentaire du Livre des Causes* de Thomas d'Aquin, introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas (Vrin, 2005). On peut sans crainte de se tromper considérer que l'œuvre de Mérel est tantôt un approfondissement, tantôt un prolongement et une vulgarisation des thèses de *Causalité et création*. Ce patient effort a produit des étapes intermédiaires, en particulier trois essais, dont la lecture préalable préparerait utilement à la compréhension de *L'essence de Dieu est-elle seulement d'exister ?*, soit Mérel, *Désir de Dieu et organicité politique* (Reconquista Press, 2019) ; Stepinac, *Politique & religion, immanence & transcendance. Amour difficile et mariage de raison* (Reconquista Press, 2021) ; Mérel, *Comme un agneau muet... Pourquoi notre contemporain consent à la servitude et à la mort* (Reconquista Press, 2021). Enfin, rappelons que Stormay a composé une sorte de dictionnaire politique non conformiste de 660 pages (*Abécédaire mal-pensant*, Reconquista Press, 2019), où on trouve commodément cataloguées des notions essentielles à la thématique, tels réflexion ontologique, apophatisme, surnaturalisme, subjectivisme, puissance obédientielle, principe de causalité, principe de raison suffisante, dialectique de l'identité et de la différence, dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, négativité, ordre des raisons de connaître et ordre des raisons d'être, etc. Avec dans tous les cas une initiation — explicite ou implicite — au vocabulaire technique et au mode de raisonnement de l'École, qui, on l'admettra aisément, relèvent de l'hermétisme le plus étanche pour presque tous nos contemporains, amateurs de philosophie et même philosophes professionnels non spécialistes de la pensée médiévale ou de la néoscholastique. L'entreprise est servie par un pédagogue chevronné, bien au fait de la philosophie moderne et contemporaine, comme le prouvent les quatorze devoirs de philosophie rassemblés dans *Antidote* de Stormay (Reconquista Press, 2018), *La vérité. Dissertations sur le problème de la certitude* de Decossas (Dominique Martin Morin, 1998) et, du même, *Le sens, le langage. De saint Thomas à Sartre, Camus, Derrida... et retour* (Dominique Martin Morin, 1998).

L'hypothèse — qu'on ne peut justifier ni vérifier dans cette courte recension — de l'identité à laquelle renvoient les noms de plume de Mérel, de Stepinac, de Stormay et de Decossas nous mettrait en présence d'un philosophe patenté mais hors norme, anticonformiste et libre, théoricien du traditionalisme révolutionnaire. Dans ma carrière de 35 ans dans l'enseignement universitaire, je n'ai rien lu de comparable à *Fascisme et monarchie. Essai de conciliation du point de vue catholique* par Mérel (2^e éd., Reconquista Press, 2018 ; 1^{re} éd., Vincent Reynouard, [2012] ; en samizdat, 2001).

Revenons à *L'essence de Dieu est-elle seulement d'exister ?* Thomas lui-même et ses commentateurs jusqu'à Étienne Gilson, Cornelio Fabro et Géry Prouvost n'ont donné que des réponses « verbales » ou unilatérales — se contentant même parfois de contourner l'obstacle — à la question des rapports ambigus entre essence et « esse » jusque dans la Divinité, pourtant essentielle à la validation de l'hylémorphisme. La thèse de l'Auteur est que, « à l'intérieur de la doctrine de l'«esse» comme acte de l'essence, doit être reconnue à l'essence une dignité propre et une consistance ontologique positive, jusques en Dieu » (p. 31). Si l'on réussit à montrer que l'essence de l'exister est fondement de ce dernier, dans une réciprocation de causalité, et que l'on parvienne à en dévoiler les conditions d'intelligibilité, alors on aura une chance d'échapper au dilemme qui déchire le thomisme et les thomismes postérieurs, c'est-à-dire : « [...] choix unilatéral d'un oubli essentialiste de l'existence (oblitération de la différence ontologique) ; ou choix de la fascination muette, consommée en nescience de cette différence ontologique (apophatisme de l'exister) » (p. 41-42). Le problème à résoudre devient dès lors : « [...] s'il y a essence et existence, fonctionnellement distinctes quoique confondues en Dieu, comment rendre raison de cette différence réelle dans l'identité de la simplicité divine ? » (p. 46). Or poser au départ que le concept de « *causa sui* » est irrecevable parce que contradictoire et se résigner à admettre, dans une sorte de fidéisme,

« l'idée de Celui dont l'essence est d'exister », même si on entrevoit que cette idée est aussi contradictoire (p. 69), équivaut à barrer la route qui mène à l'intelligence des rapports entre essence et existence dans la Divinité et dans la création, qui est placée dans le sillage de cette dernière. En découvrant que le principe de causalité n'est pas analytique et en saisissant « la rationalité du contradictoire, l'intelligibilité de l'irrationnel entendu comme moment, ou comme détermination obligée du rationnel » (p. 70), on s'achemine vers la clé de l'interrogation, la résolution par la circularité du processus, autrement dit par la réflexion ontologique. « Et selon cette démarche, l'être se reconnaît, comme fondement, le non-être [...] L'être se reconnaît une raison d'être s'il a la forme éternelle d'une victoire sur le néant qu'il assume » (p. 80). Pour rendre raison de la cause de soi, on doit se mettre en position d'appréhender que Dieu est « capable de se donner ce qu'il est ». Dieu est « le sujet d'exercice de son agir et de son être, ainsi de son "esse" qu'il a autant qu'il l'est » (p. 81). Contrairement à la Divinité, la créature n'est pas à elle-même sa raison suffisante. « Nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu ou l'essence de l'acte d'exister, mais nous pouvons et devons les désigner par l'indication d'un passage à la limite, terme idéal d'un mouvement pour nous asymptotique, celui de l'identification inchoative de la réflexion, et de la réduction d'elle-même à un moment d'elle-même » (p. 114). La perspective de l'Auteur est d'intégrer, par le thème de la réflexion ontologique, au thomisme de saint Thomas, le concept de la « subsistance » proposé par Cajetan et interprété comme « l'achèvement de l'individuation elle-même, c'est-à-dire la réflexion dans son processus du processus de la réflexion » (p. 115). Il y a « convertibilité stricte entre l'idée selon laquelle l'absolu est celui dont l'essence est d'exister, et l'idée selon laquelle l'absolu est celui qui, comme essence absolue ou infiniment riche de toutes les perfections possibles, se fait exister par réflexion ontologique » (p. 147). Ainsi se trouvent réconciliés « les tenants du thomisme de l'acte d'être et les tenants du thomisme de l'essence existante ; l'un n'est pas sans l'autre, l'un est la face occulte que l'autre dissimule » (p. 148). L'Auteur prend le contre-pied de l'enseignement apophatiste de Charles De Koninck pour qui la théologie naturelle ne connaît pas Dieu « à la manière d'une partie du sujet de la métaphysique », mais simplement en tant que « principe tout extrinsèque de ce sujet ». Elle ne le connaît que de façon négative.

La convoitise intellectuelle qui meut l'Auteur se ramène au fond au désir ardent de surmonter, dans la fidélité à l'esprit de Thomas plutôt qu'à la lettre du thomisme dominant, l'aporie de l'action réciproque, dans la ligne de Capreolus et en mobilisant des outils conceptuels hégéliens, au moyen donc d'une « radicalisation du courant rationaliste intérieur au thomisme » (p. 27). Entendre ici par *rationalisme* non pas « la prétention de la raison humaine à se faire l'autorité suprême en tous domaines », mais plutôt « la manière d'être thomiste consistant à plaider en faveur d'une philosophie séparée de la théologie révélée » (p. 16). L'idée de philosophie séparée a pour corollaire « celle de la possibilité d'un état de pure nature, qui fait de la vie de grâce, à strictement parler, un accident contingent de la condition humaine », et non un dû exigible de la Divinité, ce que semblent poser Henri de Lubac et ses disciples modernistes. Autrement dit, on ne peut faire l'économie du réexamen à frais nouveaux du problème du désir naturel de Dieu chez saint Thomas, précisément l'un de ceux où sa pensée se fait particulièrement hésitante et méandreuse. Affronter ce défi, c'est chercher le point de suture entre nature et surnature. La solution, ici aussi, est offerte par la réflexion ontologique, négation de négation (p. 190). L'hyper-intellectualisme de l'Auteur l'incite à confesser que le vœu du « rationalisme » est de « faire système » et que ce vœu est solidaire de « la sécularisation de l'effort philosophique » (p. 25).

On ne peut qu'admirer l'intégrité de la démarche de l'Auteur, qui n'élude aucune difficulté, ne cède jamais à la facilité en masquant les possibles objections. Il pousse le souci de l'honnêteté jusqu'à s'astreindre à souscrire, l'espace du chapitre IV, à la position « existentialiste » pour en éprouver la cohérence et en révéler la fécondité autant que les limites telles qu'elles se donnent à

RECENSIONS

voir chez Gilson, Fabro, Sertillanges. Le même esprit préside à la discussion d'un texte éminemment révélateur du cardinal Marc Ouellet, qui, se situant aux antipodes, c'est-à-dire dans l'héritage d'Henri de Lubac et du concile Vatican II, confirme les liens tissés si savamment par l'Auteur (p. 271-274). Les penseurs catholiques-traditionalistes devraient se rendre à l'évidence d'une

solidarité objective entre le souci — qui suppose, selon [l'Auteur], l'idée de nature pure — de préserver la gratuité de la grâce d'une part, et d'autre part l'élaboration d'une philosophie réaliste séparée de la théologie, et pénétrée d'un rationalisme nécessaire qui n'est au fond qu'en puissance dans l'œuvre de l'Aquinate, mais qui seul rend compatibles les diverses propositions strictement philosophiques du corpus thomiste. De même, il existe une solidarité objective entre la réduction du thomisme au thomisme de l'acte d'être, et la négation de l'existence d'une finalité ultime naturelle possible pour la condition humaine (p. 273-274).

Cette étude originale et audacieuse, sans hostilité à l'égard de la foi et de la spéculation théologique, bien au contraire, mérite d'inaugurer un dialogue franc et loyal non seulement entre intellectuels catholiques-traditionalistes, mais aussi entre penseurs de tous horizons, du moins ceux que préoccupe sincèrement l'état de déréliction de la philosophie contemporaine de plus en plus rabattue sur le terrain de l'opinion.

Que peut bien nous apporter, se demande l'Auteur, une philosophie dont tout l'office est de signifier que ce qu'il y a de plus intéressant dans le réel (le fait d'être de l'existant) est sa réalité même (son acte d'exister), et que rien, du réel, ne peut être dit pour l'expliciter en tant que réel, parce que tout ce que l'on pourrait convoquer pour en parler est lui-même du réel et procède — loin d'en rendre raison — de la réalité de ce réel excluant par là qu'on en appelle à son sujet à une explication de ce qu'il est et du fait qu'il est ? (p. 123-124).

Si les essences ne sont que la « menue monnaie de l'être », selon la formule de Gilson, si la raison discursive n'est qu'une « espèce dégradée d'intelligence », on voit mal « qu'il soit possible à la raison d'exiger l'existence de ce que ses lois lui enjoignent de déduire et de juger, ainsi de déclarer vrai » (p. 98, 256). Alors, la tentation kantienne contre laquelle le thomisme se croyait à jamais immunisé ne ressurgit-elle pas ? — À quand une *disputatio* en bonne et due forme avec Joseph Mérel ?

Pierre TRÉPANIÉ
Université de Montréal

Gerbern S. OEGEMA, ed., **The Oxford Handbook of the Apocrypha**. Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Handbooks »), 2021, XIX-598 p.

This book on the deuterocanonical texts, considered canonical by the Catholic, Eastern Orthodox, Assyrian Church of the East, and Oriental Orthodox churches, and non-canonical texts by other mainly Protestant churches, is divided into three major sections : The Apocrypha in Judaism and Christianity ; The Apocrypha Historical and Legendary ; and Major Themes in the Apocrypha. Contributions focus on the theological themes and social implications of each book from the late Persian and early Hellenistic periods to the early Roman era. The essays provided here examine the place of the Apocrypha in the context of Early Judaism, the relationship between the Apocrypha and texts that came to be canonized, the relationship between the Apocrypha and the Septuagint, Qumran, the Pseudepigrapha, and the New Testament, as well as their reception history in the Western world.

RECENSIONS

The book opens with eight chapters dedicated to situating the Apocrypha against a backdrop of Jewish and Christian literature during the Graeco-Roman era and subsequent reception history. Topics include the Apocrypha in the context of early Judaism ; the Septuagint and other Greek witnesses ; Canonical History ; Genre and Historicity ; Apocalypticism ; Wisdom Literature ; History of Early Christianity ; and the Protestant reception of the Apocrypha. Included are sixteen contributions introducing the individual Apocrypha detailing the latest research. The final chapters address Biblical precepts and early rabbinic thought ; women and gender ; theology and ethics ; sexuality ; and biblical theology.

This handbook offers the reader diverse bibliographical resources with each contribution. In general, the vast majority of the essays deal with some or all of the following discussions concerning biblical background, textual witnesses, commentaries, date and provenance, original language, composition, authorship, textual attestations, structure and content, literary form (as in letter or homily), relationship to the Hebrew and Greek Scriptures, theological themes, influence and reception in early Christianity. This is a wonderful and up-to-date handbook that should be in the library of any serious scholar on the Apocrypha.

Jonathan I. VON KODAR
Independent scholar

◆ ouvrages reçus à la rédaction

After the War. The Last Books of the Mahabharata, translated by Wendy Doniger, New York, Oxford University Press, 2022, IX-182 p.

Ambroise de Milan. Sur la mort de Théodose, texte latin de Victoria Zimmerl-Panagl (CSEL 106), introduction, traduction et notes, Yves-Marie Duval (†), Benoît Gain, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 629), 2022, 329 p.

Ambroise de Milan. Sur la mort de Valentinien II, texte latin de Victoria Zimmerl-Panagl (CSEL 106), introduction, Guy Sabbah, traduction, Guy Sabbah et Jean-François Berthet, annotation, Laurent Angliviel de la Beaumelle (†), Guy Sabbah et Jean-François Berthet, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 630), 2022, 198 p.

AUWERS, Jean-Marie, dir., *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, Éditions J.-P. Migne (coll. « Bibliothèque », 7), 2022, 554 p.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, BUCUMI, Guy, KOUSSENS, David, dir., *Le paradoxe évangélique. Sécularisation et laïcisation face aux protestantismes évangéliques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, XIII-291 p.

BIRMELÉ, André, *La Concorde de Leuenberg. 1973-2023. Cinquante ans de communion ecclésiale*, introduction d'Élisabeth Parmentier, postface de Joseph Famerée, Lyon, Éditions Olivétan ; Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Unam Sanctam », Nouvelle série, 10), 2023, 247 p.

BOIVIN, Réjean, *Désarroi devant la mort. L'épreuve de la finitude. À la lumière de l'anthropologie philosophique de Paul Tillich*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, IX-391 p.

BUJO, Bénézet, *Élus en lui avant la fondation du monde. Une approche africaine pour comprendre la grâce*, Bâle, Schwabe AG Verlag (coll. « Théologie africaine », 9), 2022, 304 p.

D'COSTA, Gavin, *Doctrines catholiques sur le peuple juif après Vatican II*, traduit de l'anglais par Damien Artiges et Menahem Macina, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 318), 2023, 306 p.

DUMONS, Bruno, dir., *Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale (XIX^e-XX^e siècles)*, Roma, Viella s.r.l. (coll. « Il libri di Viella », 433), 2022, 498 p.

GARDNER, Iain, *Mani's Epistles. The Surviving Parts of the Coptic Codex Berlin P. 15998*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH (coll. « Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin », 2), 2022, VII-140 p.

Geoffroy d'Auxerre. *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux (Vita Prima). Tome 2 (Livres III-IV)*, texte latin du CCCM 89 B (P. Verdeyen), introduction, apparats, notes et index, Raffaele Fassetta, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 620), 2022, 349 p.

Guillaume de Saint-Thierry, Arnaud de Bonneval. *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux (Vita Prima). Tome 1 (Livres I-II)*, texte latin du CCCM 89 B (P. Verdeyen), introduction, traduction, apparats,

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- notes et index, Raffaele Fassetta, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 619), 2022, 573 p.
- IOANNIDIS, Stavros, PSILLOS, Stathis, *Mechanisms in Science. Method of Metaphysics ?*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2022, XVI-273 p.
- Isaac de l'Étoile. *Lettre sur l'âme. Lettre sur le canon de la messe*, texte, introduction et notes, Elias Dietz, Caterina Tarlazzi, traduction, Laurence Mellerin, avec la collaboration de Robert Favreau, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 632), 2022, 285 p.
- LAMY, Marielle, SHIMAHARA, Sumi, *Modèles et anti-modèles bibliques, du IV^e au XVII^e siècle. Études réunies*, Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Théologie historique », 131), 2023, 344 p.
- LEGAULT-LABERGE, Raphaël Mathieu, *Quatre essais d'anthropologie des religions*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, XIII-259 p.
- LIENHARD, Marc, *Les religions abrahamiques*, Lyon, Éditions Olivétan, 2022, 478 p.
- LINGEN, Anton van der, *Petites et grandes histoires des rois d'Israël. Narrations sur les livres bibliques de Samuel et des Rois*, Lyon, Éditions Olivétan, 2022, 273 p.
- MICHON, Cyrille, *Répondre de soi. Enquête sur la liberté humaine*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Chaire Étienne Gilson »), 2022, 310 p.
- NEWBERRY, Julie, *Lukan Joy and the Life of Discipleship. A Narrative Analysis of the Conditions That Lead to Joy According to Luke*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe », 583), 2022, XIX-535 p.
- PARDEE, Cambry G., TRIPP, Jeffery M., éd., *Sacred Texts & Sacred Figures. The Reception and Use of Inherited Traditions in Early Christian Literature. A Festschrift in Honor of Edmondo F. Lupieri*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 25), 2022, 384 p.
- RENAUD, François, *La justice du dialogue et ses limites. Étude du Gorgias de Platon*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres (coll. « Études anciennes - Série grecque », 162), 2022, 335 p.
- RICHARD, Jean, *Paul Tillich. Au-delà du naturalisme et du supranaturalisme*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, X-147 p.
- ROGNON, Frédéric, *Pour comprendre la pensée de Jacques Ellul*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2022, 399 p.
- SCHEUER, Blaženka, WILLGREN DAVAGE, David, éd., *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Forschungen zum Alten Testament - 2. Reihe », 126), 2021, X-376 p.
- TAORMINA, Daniela Patrizia, *Plotin. Traité 41. IV, 6. Sur la sensation et la mémoire*, introduction, traduction, commentaires et notes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques - Les écrits de Plotin »), 2022, 297 p.
- WEIGEL, George, *Pour la sanctification du monde. L'héritage de Vatican II*, Paris, Groupe Elidia, Éditions Artège, 2022, 427 p.
- WOTLING, Patrick, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, 299 p.

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Volume 78 (2022)

TABLE DES ARTICLES

Bréard, Andrea		
Numbers and Narratives — or : When Russell meets Zhu Shijie to discuss Philosophy of Mathematics	3,	365
Champagne, Elaine, Doane, Sébastien		
Liminaire. La fragilité - dynamiques, postures et appels	2,	203
Chapleau, Anne-Marie		
Perdre pour gagner Christ. La posture énonciative de <i>Paul</i> en Ph 3,4-14.....	2,	243
Demarle-Casadebaig, Monique		
Gongsun Long : le lieu philosophique du cheval blanc	3,	385
Dumas, Marc		
Santé avec ou sans salut ? Constats et problématiques d'une recherche.....	1,	95
Santé et salut chez Paul Tillich. Liminaire	1,	3
Ghiglione, Anna		
L'appel au visuel dans le <i>Mozi</i> 墨子. Fonction argumentative et prégnance philosophique de l'hypotypose	3,	405
Gripon, Christophe		
Révélation et « fonction transcendante » : lecture croisée de Tillich et de Jung....	1,	41
Lainé, Mathieu J.		
Attaques, parades et contre-attaques : un commentaire linéaire de la postface auctoriale de la seconde édition allemande du <i>Capital</i> (1873).....	2,	315
Lauwaert, Françoise		
Le fantasme de l'ordre parfait — et comment en sortir (peut-être).....	3,	461
Legrand, Geoffrey		
La sotériologie tillichienne en rapport à la crise environnementale : l'espérance d'un salut pour tous et pour toute la création.....	1,	67
Luna, Rodolfo Felices, Vaillancourt, Louis		
Faire exégèse et théologie à l'ombre d'un effondrement : un avenir <i>fragilisé</i>	2,	225
Mathot, Benoît		
Médecine, humanisation et décoïncidence : une articulation exploratrice de nouvelles ressources pour la pensée tillichienne sur la santé	1,	81
Perron, Louis		
La fragilité du point de vue de la création	2,	207
Pischedda, Flaminia		
The Unity of Form and Content. The Philosophical Patterns of the Great Commentary to the Book of Changes	3,	421
Richard, Jean		
Salut et santé chez Paul Tillich d'après deux écrits de 1946.....	1,	7

TABLES DU VOLUME 78 (2022)

Roussel, Jean-François

- Différence crano-faciale et handicap d'apparence : fragilité impensée d'un
« peuple invisible » 2, 293

Schüßler, Werner

- Santé et maladie, totalité et salut. Perspectives anthropologiques,
psychothérapeutiques et théologiques chez Paul Tillich, Viktor E. Frankl
et Nancy L. Eiesland 1, 23

Van Daele, Raphaël

- Geste cosmologique et « phénoménologie » du réel. « Naturel », « spontanéité »,
« ainséité » (*ziran* 自然) dans la théorie de l'art chinois et chez Guo Xiang 3, 443
Liminaire 3, 357

Van Lier, Rick

- Forces et fragilités au sein des communautés nouvelles catholiques 2, 269

TABLE DES NOTES CRITIQUES

Goldstein, Pierre

- À propos d'un ouvrage récent de Vincent Boyer 1, 109

Richard, Jean

- Rétrospective d'un théologien : Gérard Siegwalt 2, 339

TABLE DES RECENSIONS

Accorinti, D., ed.

- Brill's Companion to Nonnus of Panopolis* (A. Fanguet) 1, 128

Alkier, S., Paulsen, T.

- Die Apokalypse des Johannes* (L. Painchaud) 1, 120

Ansorge, D., éd.

- Das Zweite Vatikanische Konzil* (M. Quisinsky) 3, 503

Barc, B.

- Du sens visible au sens caché de l'Écriture* (Y. Vadnais) 1, 124

Bauer, T.J., von Möllendorff, P., éd.

- Die Briefe des Ignatios von Antiochia* (P.-H. Poirier) 1, 134

Bergner, G.

- Volk Gottes* (M. Quisinsky) 3, 511

Bosschaert, D., Leemans, J., éd.

- Res Opportunae Nostrae Aetatis* (D. Laperle) 3, 487

Böttigheimer, C., Dausner, R., éd.

- Das Konzil eröffnen* (M. Quisinsky) 3, 479

- Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im*

- 21. Jahrhundert* (M. Quisinsky) 3, 480

Bruno-Jofré, R., MacDonald, H., Smyth, E.M.

- Vatican II and Beyond* (D. Laperle) 3, 484

Cardita, Â., éd.

- Romano Guardini* (P. Bergeron) 3, 491

<i>Cassiodore. De l'âme</i> (J. Aubin).....	1, 163
Cavalcoli, G. <i>Karl Rahner</i> (E. Avallone)	3, 509
Cléro, J.-P., dir. <i>La figure de saint Paul dans les œuvres de Bentham sur la religion</i> (R.M. Legault-Laberge).....	1, 185
Clivaz, C., Frey, J., Nicklas, T., ed., in collaboration with J. Röder <i>Between Canonical and Apocryphal Texts</i> (G. McDowell)	1, 131
Coda, P. <i>Il Concilio della Misericordia</i> (E. Avallone).....	3, 510
Cohen-Skalli, A., dir. <i>Eusèbe de Césarée. Chronique I</i> (P.-H. Poirier).....	1, 167
Crawford, M.R., Zola, N.J., ed. <i>The Gospel of Tatian</i> (P.-H. Poirier).....	1, 147
Crégheur, E., Painchaud, L., Rasimus, T., éd. <i>Nag Hammadi à 70 ans</i> (P. Therrien).....	1, 160
Csonta, I. <i>The Preconciliar Schema on the Lay Apostolate</i> (K. Schelkens).....	3, 493
<i>Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. Tome I (Livre I)</i> (P.-H. Poirier).....	1, 181
Dembski, W., Höltershinken, D., Neu, N., éd. <i>Neue Wege der katholischen Kirche in Dortmund nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil</i> (M. Quisinsky)	3, 483
Dieckmann, E., Lehmann, K., éd. <i>Blick zurück nach vorn</i> (M. Quisinsky)	3, 478
Dodaro, R., Mayer, C., Müller, C., éd. <i>Augustinus-Lexikon, vol. 4, fasc. 7/8 : Prouerbium, Prouerbia</i> (Prv) - <i>Sacrificium</i> (P.-H. Poirier).....	1, 117
<i>Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 1/2 : Sacrificium offerre - Sermones (ad populum)</i> (P.-H. Poirier).....	1, 118
<i>Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 3/4 : Sermones (ad populum) - Tempora (tempora christiana)</i> (P.-H. Poirier)	1, 118
Doria, P. <i>Storia del Concilio ecumenico Vaticano II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1959-1965)</i> (E. Avallone).....	3, 499
Dorival, G., Le Boulluec, A. <i>L'abeille et l'acier</i> (P.-H. Poirier)	1, 139
Dufault, O. <i>Early Greek Alchemy</i> (P.-H. Poirier)	1, 144
Eckholt, M. <i>An die Peripherie gehen</i> (M. Quisinsky)	3, 506
Edelby, N. <i>Le Commentaire de l'Apocalypse de Būlus al Būšī (évêque du Caire en 1240 AD)</i> (P.-H. Poirier).....	1, 169
<i>Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes. Tome I (Psaumes 1-70). Tome II (Psaumes 71-150)</i> (P.-H. Poirier)	1, 173

Falkenberg, R., Larsen, J.M., Leurini, C., Pedersen, N.A. <i>The New Testament Gospels in Manichaean Tradition</i> (P.-H. Poirier).....	1, 158
Feulner, H.-J., Bieringer, A., Leven, B., éd. <i>Erbe und Erneuerung</i> (M. Quisinsky)	3, 482
Foucart, S. <i>Des marchés et des dieux. Quand l'économie devient religion</i> (Y. Laberge).....	1, 187
Frank, R.H. <i>Success and Luck. Good Fortune and the Myth of Meritocracy</i> (Y. Laberge).....	1, 189
Frey, J., Nägele, M., ed. <i>Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt</i> (J.I. von Kodar)	1, 122
Galuszka, P.S. <i>Karol Wojtyła e Humanae Vitae</i> (E. Avallone)	3, 513
Garcia, M. <i>La conversation des sexes. Philosophie du consentement</i> (M. Tremblay).....	1, 191
Gavray, M.-A., dir. <i>Études philoponiennes. Philosopher à l'École d'Alexandrie</i> (I. Papachristou)	1, 194
Géhin, P. <i>Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta</i> (Y. Vadnais)	1, 119
<i>Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques. Tome I (Homélie I-V)</i> (P.-H. Poirier)	1, 177
<i>Grégoire de Nysse. Trois oraisons funèbres et Sur les enfants morts prématurément</i> (S. St-Arnault-Chiasson)	1, 183
Hampel, B. <i>Geist des Konzils oder Geist von 1968 ?</i> (M. Quisinsky).....	3, 508
Harl, M. <i>Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné</i> (P.-H. Poirier).....	1, 142
Harris, M., Marlow, H., dir. <i>The Oxford Handbook of the Bible and Ecology</i> (S. Doane)	1, 196
Haslinger, H. <i>Gemeinde - Kirche am Ort</i> (M. Quisinsky).....	3, 505
Heyder, R., Muschiol, G., éd. <i>Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil</i> (M. Quisinsky).....	3, 486
Hurtubise, P. <i>Chroniques conciliaires</i> (P. Roy-Lysencourt)	3, 497
Jackson-McCabe, M. <i>Jewish Christianity</i> (P. Therrien).....	1, 126
<i>Jérôme. Commentaire sur Daniel</i> (P.-H. Poirier).....	1, 166
Kirschner, S. <i>Ein Volk aus göttlicher Erwählung</i> (M. Quisinsky).....	3, 499
Kreutzer, A., Wassilowsky, G., éd. <i>Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie</i> (M. Quisinsky).....	3, 503

Küng, H. <i>Sämtliche Werke : Konzil und Ökumene</i> (M. Quisinsky).....	3, 498
Lameri, A. <i>Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia</i> (E. Avallone)	3, 501
Lefebvre, M. <i>Écône, chaire de vérité</i> (P. Roy-Lysencourt).....	3, 506
<i>Libératus de Carthage. Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens</i> (P.-H. Poirier)	1, 179
Lintner, M.M. <i>Cinquant'anni di Humanae Vitae</i> (E. Avallone).....	3, 512
Lorrain, A. <i>Le Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains</i> (P.-H. Poirier)	1, 133
Marengo, G. <i>La nascita di un'enciclica</i> (E. Avallone)	3, 515
Marotta, S. <i>Gli anni della pazienza</i> (K. Schelkens).....	3, 495
Marquis, P. <i>Vers l'Autonomie spirituelle avec Placide Gaboury : entretiens</i> (A. Couture).....	2, 349
Meckel, T. <i>Konzil und Kodex</i> (M. Quisinsky)	3, 508
Mérel, J. <i>L'essence de Dieu est-elle seulement d'exister ?</i> (P. Trépanier).....	3, 519
Michal, B.J. <i>Die Kirche als « Mysterium »</i> (M. Quisinsky)	3, 507
Morlet, S. <i>Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque</i> <i>jusqu'à Origène</i> (P.-H. Poirier)	1, 140
Nadalini, E. <i>La riforma della Chiesa come « problema irrisolto »</i> (E. Avallone).....	3, 515
Nagel, P., éd. <i>Das Deuteronomium sahidisch nach Ms. BL Or. 7594 der British Library mit</i> <i>dem ergänzenden Text und den Textvarianten des Papyrus Bodmer XVIII und</i> <i>der Handschrift M 566 der Morgan Library & Museum New York</i> (P.-H. Poirier)	1, 171
Nicklas, T., Schröter, J., Verheyden, J., ed. <i>Texts in Context</i> (P.-H. Poirier)	1, 150
Oegema, G.S., ed. <i>The Oxford Handbook of the Apocrypha</i> (J.I. von Kodar).....	3, 522
Osborne, T.P. <i>L'eau</i> (M. Scrive)	2, 350
Pahlke, G., éd. <i>Aufbruch im Umbruch</i> (M. Quisinsky)	3, 511

Petrolino, E. <i>Il Concilio Vaticano II e il diaconato</i> (E. Avallone).....	3, 496
Riedlberger, P. <i>Prolegomena zu den spätantiken Konstitutionen</i> (P.-H. Poirier)	1, 149
Roy-Lysencourt, P., Routhier, G. « Le concile Vatican II et sa réception : la question des résistances » (E. Avallone)	3, 516
Schavan, A., Zollner, H., éd. <i>Aggiornamento damals und heute</i> (M. Quisinsky)	3, 482
Schmiedl, J. <i>Der Tiber fließt in den Rhein</i> (M. Quisinsky).....	3, 483
<i>Dieses Ende ist eher der Anfang</i> (M. Quisinsky).....	3, 502
Schmiedl, J., Rees, W., éd. <i>Die Erinnerung an die Synoden</i> (M. Quisinsky).....	3, 481
Schmiedl, J., Walz, R., éd. <i>Die Kirchenbilder der Synoden</i> (M. Quisinsky)	3, 477
Schwarz, K. <i>Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium</i> (P.-H. Poirier)	1, 155
Seng, H., éd. <i>Oracula Chaldaica Latine</i> (P.-H. Poirier)	1, 178
Seng, H., Soares Santoprete, L.G., Tommasi, C.O., éd. <i>Hierarchie und Ritual</i> (P.-H. Poirier)	1, 137
<i>Tertullien. De l'âme</i> (J. Aubin).....	1, 164
Theobald, C. <i>L'avvenire del Concilio</i> (E. Avallone).....	3, 509
<i>Thomas d'Aquin. Commentaires des Épîtres à Timothée I et II, à Tite et à Philémon</i> (P.-H. Poirier)	1, 175
Vannier, M.-A., dir. <i>Renouveau patristique et œcuménisme</i> (B. Tissot)	1, 153
Voges, S. <i>Konzil, Dialog und Demokratie</i> (M. Quisinsky)	3, 504
Würges, S. <i>Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil</i> (M. Quisinsky).....	3, 501