

Lilian Truchon

## Zhang Binglin : la mutation philosophique d'un évolutionniste chinois

Lettré, philologue, journaliste, critique littéraire et militant républicain de grand renom, Zhang Binglin (1868-1936, nommé en Chine : Zhang Taiyan) est une figure emblématique de la pensée contestataire antimonarchique de la fin de la dynastie Qing<sup>1</sup>. Sa vie et son œuvre sans concessions auront marqué un grand nombre de jeunes intellectuels chinois de cette période, notamment l'écrivain Lu Xun (1881-1936)<sup>2</sup>. En effet, sa contribution à la diffusion au début du XX<sup>e</sup> siècle des idées modernes venues d'Occident, en particulier celles sur l'évolution et le transformisme biologique, est considérable<sup>3</sup>. Elle vient à la suite du rôle joué dans ce domaine par Yan Fu avec son adaptation de *Evolution and Ethics* de T. H. Huxley en 1898 qui connut un grand impact chez les esprits qui voulaient « sauver la Chine » du démembrement causé par les puissances impérialistes occidentales et par l'élite mandchoue jugée incapable de s'y opposer<sup>4</sup>.

Néanmoins, évaluer la pensée évolutionniste de Zhang s'avère plus complexe qu'il n'y paraît. Certains commentateurs la présentent comme une défense de la « conception matérialiste de l'évolution » car, au moins en 1899, elle « (...) reposait sur une base scientifique matérialiste », c'est-à-dire le darwinisme<sup>5</sup>. Ainsi, Zhang aurait été le premier lettré Chinois à avoir développé ouvertement un discours anti-téléothéologique concernant le cours de l'évolution, ceci après des décennies d'influence de la théologie naturelle par les

---

<sup>1</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, Brill, 2011; Young-Tsu Wong, *Beyond Confucian China: The Rival Discourses of Kang Youwei and Zhang Binglin*, New-York and London, Routledge, 2010; Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution: Zhang Binglin and Confucianism*. Joshua A. Fogel (ed.), Stanford, CA, Stanford University Press, 1990; Kauko Laitinen, *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty. Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist*, London, Curzon Press, 1990; Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China*, London, Oxford University Press, 1989, sur la vie et l'oeuvre de Zhang Binglin.

<sup>2</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, opus cit., p. 226-242.

<sup>3</sup> Cf. James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard University Press, 1983 ; Franck Dikötter, *The Discourse of race in modern China*, Stanford University Press, 1995, pour un aperçu global mais contestable par manque d'objectivité sur l'histoire du darwinisme en Chine ; sur l'apport de Zhang Binglin dans ce domaine, voir notamment Hou Wailu, *Une Histoire de la pensée et de la théorie chinoise moderne [Jindai Zhongguo sixiang xueshuo shi]*, Shanghai, Sheduo, 1947 ; *Une Histoire de la philosophie moderne chinoise [Zhongguo jindai zhexue shi]*, Beijing, Renmin, 1978.

<sup>4</sup> Cf. Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Harvard University Press, 1964, 2009; Kewu Huang, *The meaning of freedom: Yan Fu and the origins of Chinese liberalism*, Chinese University of Hong-Kong, 2008.

<sup>5</sup> Cf. Zhou Guoxing, *L'Homme à la recherche de ses origines. L'histoire de la recherche des origines de l'Homme*, Paris, Éditions du centenaire, 1979, p. 195.

missionnaires chrétiens qui avaient adapté en Chine les premiers textes scientifiques venus d'Occident sur les sciences de la nature dans ce sens<sup>6</sup>. D'autres commentateurs, au contraire, ont souligné le fait que la vision du monde de Zhang a été fortement influencée par le bouddhisme, le taoïsme et l'idéalisme allemand (Fichte, Hegel, Schopenhauer)<sup>7</sup>. Ainsi, sa pensée relèverait plutôt de l'idéalisme subjectif lorsqu'il déclare que seule la pensée existe<sup>8</sup> et que le monde est ce que l'esprit façonne à son endroit<sup>9</sup>. À ce titre, Zhang reprend à son compte la révolution copernicienne de Kant concernant ce qu'il est possible à l'homme de connaître, et déclare que ce point de vue a été anticipé de longue date par le bouddhisme pour lequel la matière existe seulement dans la conscience<sup>10</sup>. De plus, il conteste la vérité objective des notions de progrès ou d'évolution importées d'Occident, lesquelles seraient des réalités illusoires<sup>11</sup>. Enfin, d'autres commentateurs en viennent jusqu'à faire part de leur total désarroi concernant les propos de Zhang, face à la difficulté d'interpréter sa pensée contradictoire<sup>12</sup>.

Néanmoins, l'utilisation d'une grille de lecture *instruite* sur la théorie de l'évolution (c'est-à-dire dissociant l'évolutionnisme philosophique du discours scientifique de Charles Darwin)<sup>13</sup>, doit nous permettre d'éclaircir dans les grandes lignes le positionnement théorique de Zhang. Ainsi, s'il y a une constance théorique dans la pensée de celui-ci, c'est bien dans l'adoption et le maintien d'une pensée évolutionniste venue d'Occident mais qui ne s'est pas maintenue telle quelle. Il y aurait eu une véritable mutation philosophique durant l'incarcération de Zhang pour des raisons politiques en 1903-1906 et après sa sortie de prison. C'est cette dernière période, la plus problématique, qu'il s'agit d'analyser, en particulier à

---

<sup>6</sup> Cf. notamment Benjamin A Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Harvard University Press, 2009.

<sup>7</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, opus cit.

<sup>8</sup> Cf. Zhang Binglin, « De la fondation de la religion » [*Jianli zongjiaolun*], *Minbao* n° 9, 5 novembre 1906, cité dans Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China*, p. 53.

<sup>9</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, opus cit., p. 161 note 23, sur le jugement de Hou Wailu.

<sup>10</sup> Cf. Zhang Binglin, « De la fondation de la religion », cité par Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, p. 120-121, et p. 125. Cf. aussi Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 53. Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), Kant a donné à sa théorie de la connaissance le sens d'une révolution copernicienne pour expliquer que les objets (du point de vue phénoménal), doivent se régler désormais sur notre connaissance, à l'inverse de ce que dit le réalisme (et la théorie cognitive du reflet). Ainsi, selon Kant, les choses se règlent sur l'entendement, et non l'entendement sur les choses. La légalité de la nature repose donc sur l'expérience subjective. Il faut préciser qu'en reprenant ce point de vue kantien, Zhang déforme le propos du philosophe allemand puisque l'idéalité transcendantale kantienne ne se veut pas similaire à l'idéalisme subjectif qu'elle condamne au même titre que le matérialisme.

<sup>11</sup> Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, p. 161 note 23.

<sup>12</sup> Cf. Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New-York, Columbia University Press, 1990, p. 51: « [...] in a lengthy essay, "On the Five Negations" [*Wuwu lun*], Zhang's negativism is so overwhelming it is hard to take seriously ».

<sup>13</sup> Cf. Patrick Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution: les complexes discursifs*, Paris, Aubier, 1983, pour les bases épistémologiques et en histoire des sciences pour cette évaluation du darwinisme qui fait à présent autorité sur la majorité des chercheurs français.

travers le questionnement de la synthèse que Zhang opère entre sources philosophiques occidentales et orientales. En effet, avant 1903, les commentateurs s'accordent pour voir dans l'épistémologie de Zhang la défense d'un point de vue réaliste et utilitariste. Cette pensée est attachée à l'objectivité de la connaissance selon un principe d'adéquation possible de l'intellect avec la chose extérieure. Mais après 1903, Zhang semble défendre une gnoséologie purement phénoménaliste en envisageant la vérité scientifique comme subjective (ou intersubjective), selon le postulat d'une identité *a priori* de l'être et de la pensée. Cette gnoséologie pourrait être opposée logiquement à la philosophie évolutionniste et au matérialisme scientifique qui maintiennent une exigence d'objectivité. Pourtant, Zhang refuse d'être catalogué comme un idéaliste puisqu'il prétend avoir réussi à réconcilier les points de vue dualistes, traditionnellement opposés, de l'histoire de la philosophie (l'idéalisme et le matérialisme). Pour en juger au-delà de ce que Zhang pense lui-même de sa mutation philosophique, nous aborderons d'abord les rapports que ce dernier établit entre la religion et l'idée d'évolution. Nous verrons ensuite comment il se rapproche globalement du courant philosophique de l'empirio-criticisme en Occident dont les partisans présentent celui-ci comme la philosophie des sciences naturelles contemporaines ayant réussi à s'émanciper du « réalisme naïf » pour englober « l'expérience critique ». Enfin, nous analyserons un article de Zhang qui marquera durablement les esprits en Chine<sup>14</sup>. Il s'agit de « Analyse de la théorie de l'évolution »<sup>15</sup> (*Jufen jinhualun*) (*Minbao* n° 7, 5 septembre 1906), lequel constitue la pièce maîtresse de sa nouvelle orientation évolutionniste.

### ***Religion et évolution***

À sa sortie de prison, le 29 juin 1906, Zhang est devenu un symbole qui a tenu tête à la monarchie et ridiculisé sa soi-disant toute-puissance. Il part pour Tokyo sur l'invitation des chefs républicains Sun Yat-sen et Huang Xing, et devient immédiatement le nouveau rédacteur en chef du *Journal du peuple* (*Minbao*), l'organe de la Ligue jurée (*Tongmenhui*), à partir du n°7 (5 septembre 1906)<sup>16</sup>. Zhang fait alors paraître une série d'articles philosophico-

---

<sup>14</sup> Voir notamment Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 155-166, pour une analyse de ce texte en langue anglaise.

<sup>15</sup> « Jufen » est difficile à traduire en français. Le terme renvoie à une conception analytique de la théorie de l'évolution et possède une connotation bouddhiste. Il signifie à la fois « différent et pareil ». Le sens du titre de l'article, traduit par « évolution bilatérale » par de nombreux commentateurs semble pourtant mieux être rendu par la traduction littérale : « Analyse de la théorie de l'évolution ». En effet, Zhang Binglin s'explique : « la vérité de la théorie de l'évolution semble difficile à comprendre et à appliquer. C'est pourquoi j'ai nommé cet article "Analyse de la théorie de l'évolution" » (trad. du chinois en français par Fang Yuan, doctorante chinoise en linguistique à l'Université de Nantes).

<sup>16</sup> Cf. Kauko Laitinen, *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty*, opus cit., p. 134.

politiques qui exposent sa nouvelle théorie évolutionniste inspirée du bouddhisme, une religion qu'il avait étudiée à « l'exclusion » d'autres textes à cause de la censure, lors de son incarcération<sup>17</sup>.

Désormais, Zhang ajoute à son programme révolutionnaire pour la survie de la nation et du peuple chinois, un aspect religieux déterminant : « La première tâche est d'utiliser la religion pour promouvoir la foi et améliorer la moralité de la nation ; la seconde tâche est d'utiliser le dynamisme de la quintessence nationale [*guocui*] pour améliorer la ferveur patriotique »<sup>18</sup>. C'est l'aboutissement d'une évolution intellectuelle. En effet, à l'époque de son activité journalistique au *The Chinese Progress* [*Shiwu bao*] en 1897, Zhang avait déjà étudié le bouddhisme, notamment le *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* (*Dacheng qixin lun*), écrit au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère et dont l'auteur est inconnu<sup>19</sup>. Mais Zhang dit ne pas avoir aimé à l'époque cet enseignement spirituel, lui préférant l'éthique utilitariste du maître confucéen Xun Zi ainsi que le légisme antique<sup>20</sup>. D'ailleurs, il avait critiqué en 1899, notamment dans « De la bactérie [*Jun shuo*] » (dans *Qingyibao* n° 29, 5 octobre 1899), toutes les religions, y compris le bouddhisme en raison de leur discours métaphysique rédhibitoire. À partir de 1900, Zhang commence à changer son point de vue pour finalement considérer l'« extrême » importance de la religion en mettant en relief ses dimensions de « morale sociale »<sup>21</sup> et de fait d'évolution (ce qui était déjà le point de vue de Darwin lui-même). Mais il serait faux de considérer ce changement d'attitude envers le bouddhisme comme une rupture doctrinale avec son ancienne pensée anti-religieuse. En effet, selon lui, l'histoire des religions se divise en trois étapes : « polythéiste », « monothéiste » et enfin « athée », correspondant successivement à trois formes de gouvernements : l'aristocratie, la monarchie

---

<sup>17</sup> Lee Jer-shiarn, *Chang Ping-Lin (1869-1936)*, p. 86; Cf. Zhang Binglin, *Mots subtils de Daohan* [*Daohan weiyuan*], Pékin, 1916). Republié dans *Œuvres de Monsieur Taiyan* [*Taiyan xiansheng suozhushu*], Wu Chengshi (dir.), Shanghai, Gushu liutongshu, 1924.

<sup>18</sup> Zhang Binglin, « Discours retranscrit » [*Yanshuo lu*], *Minbao* n° 6, 25 juillet 1906, in Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 31. Cf. aussi Zhang Binglin, « De l'athéisme » [*Wushen lun*], *Minbao* n° 8, 5 octobre 1906, cité in Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 55, sur le besoin de la religion pour faire la révolution.

<sup>19</sup> Une des œuvres majeures du bouddhisme dans la perspective Yogācāra est le *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (en chinois *Dacheng qixin lun*). Il a été traduit en français sous le titre de *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, traduction commentée et introduction par Frédéric Girard, Tokyo, Izutsu, 2004. Il existe aussi une traduction française d'une autre œuvre fondamentale de la même école de pensée, ultérieure à la précédente: *Mahāyānasūtrālamkārikā*, traduite en français par Sylvain Lévi sous le titre de *Mahāyāna-sūtrālamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Tome II, Paris, Honoré Champion, 1911.

<sup>20</sup> Cf. Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 51.

<sup>21</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 106-107; Patrick Tort, *Darwin n'est pas celui qu'on croit. Idées reçues sur l'auteur de L'Origine des espèces*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2010, p. 163-164; Cf. aussi Zhang Binglin, « Discours retranscrit », in Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, p. 36.

et le républicanisme<sup>22</sup>. Du polythéisme des peuples primitifs – où l'on vénère souvent des Dieux cruels –, on passe, à travers les âges, au monothéisme qui devient généralement une religion d'État (le christianisme, voire le confucianisme), personnifiée par un monarque, sorte de dieu vivant<sup>23</sup>. Au départ, le pouvoir transcendant accordé aux Dieux (dans le polythéisme et le monothéisme) maintient les gens dans l'obéissance, la paix et la concorde civile pour contraindre les pulsions de compétition éliminatoire. Les législateurs, ayant ainsi inventé ces religions païennes pour leur utilité, ont pris soin de faire croire que les commandements religieux étaient ceux-là mêmes que leurs lois civiles interdisaient<sup>24</sup>. Finalement, seul le bouddhisme est une « religion athée » (*wushen jiao*), c'est-à-dire une religion authentique, ayant fait l'économie de toutes les croyances mystiques et entités métaphysiques non-nécessaires et aliénantes pour la « pensée individuelle » [*yi zi*]<sup>25</sup>, tout en continuant à assurer sa fonction morale portée vers le Bien. De plus, pour Zhang, cette religion athée n'est pas sans être dotée de vérités d'ordre ontologique, supérieures au discours de la science occidentale qui ne délivre que des connaissances phénoménales et imparfaites. En effet, contrairement à l'irréligion méthodologique de Darwin, Zhang veut réaliser la conciliation de la religion et de la science bien que, d'une manière bien différente de l'évolutionnisme occidental avec H. Spencer à travers le postulat d'un « Inconnaissable »<sup>26</sup> inaccessible à la science ou avec E. Haeckel et sa référence au panthéisme de Spinoza<sup>27</sup>. Pour ce faire, Zhang adopte en particulier la thèse gnoséologique du « rien-que-pensée » (*weixin*)<sup>28</sup> d'une des deux écoles de pensée

---

<sup>22</sup> Cf. Zhang Binglin « Discours retranscrit », in Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 35.

<sup>23</sup> Si Confucius a permis de débarrasser le peuple des croyances aux fantômes et aux esprits, dit Zhang, il est néanmoins nocif de faire de la doctrine du maître une religion à suivre sur le plan moral à cause de son élitisme et de son conservatisme social. Cf. Zhang Binglin, « Discours retranscrit », p. 32 ; cf. aussi p. 125.

<sup>24</sup> Cf. Kauko Laitinen, *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty*, opus cit., p. 154.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Cf. Herbert Spencer, *Premiers principes*, première partie, Paris, Baillière, 1871. Voir aussi Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, p. 53, sur la critique par Zhang du dualisme gnoséologique et notamment de l'inconnaissable « chose en soi » kantienne. Pour lui, l'homme appartient simultanément à deux mondes : d'une part temporel et empirique (le *samsāra*) et d'autre part intemporel et intelligible (le *nirvāna*). Celui-ci peut avoir accès par l'éveil spirituel au second monde (cf. Zhang Binglin, « De la fondation de la religion »; Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 121). Il possède ainsi deux corps naturels : le « corps sensible » (*seshen*) et le « corps de la Loi » (*fashen*) qui n'en font en réalité qu'un, indistinct et égal. En effet, évolutivement parlant, l'ainsité (*zhenru*) s'est à l'origine dissociée par elle-même en produisant ces deux faces corporelles. Cf. Frédéric Girard, « Introduction », in *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, p. xlvi et p. 237.

<sup>27</sup> Cf. Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, p. 53 et p. 161 note 35, sur Zhang et son évaluation du panthéisme spinoziste dans « De la fondation de la religion »; cf. aussi Patrick Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, opus cit., p. 317.

<sup>28</sup> Le terme *weixin* est la traduction chinoise du sanskrit *cittamātra* appelé aussi *Yogācāra* (litt., « pratique du yoga »). Il est parfois remplacé par *weishi*, « rien-que-conscience » tandis que *Yogācāra* est aussi connu en Chine sous le nom de *faxiang* (pensée des lois) ou également *weishizong* (conscience pure). Cf. aussi Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 383-388, pour un exposé clair de la perspective *Yogācāra*.

bouddhique de la voie du « Grand Véhicule » (en sanskrit : *Mahāyāna*, en chinois : *dasheng*). Le « rien que pensée » postule, comme le dit Anne Cheng, que « (...) l'ensemble du monde phénoménal, dans sa nature réelle, n'est précisément que pensée ; le monde extérieur n'est qu'un produit de notre conscience et n'ayant pas d'existence réel, est pure illusion »<sup>29</sup>. Ce système spirituel ne prétend pas conduire l'individu au solipsisme. Au contraire, il prétend apporter une connaissance réelle des transformations du psychisme (au nombre de huit<sup>30</sup>), lesquelles mènent ultimement à l'« ainsité » (ou ainséité, en chinois : *zhenru*, en sanskrit : *tathatā*)<sup>31</sup>, par le biais de la délivrance progressive des illusions phénoménales. C'est alors l'« éveil foncier » (*benjue*) atteignant le fond commun à tous les psychismes, en quoi consiste justement cette réalité ultime. Ainsi, l'ainsité est connaissable, même si elle n'est pas un objet de l'inexistante réalité extérieure mais seulement le fruit d'une progression des représentations mentales (les *dharmas*). Elle est sans séparation aucune, amoral et il règne en elle une *égalité* absolue. Pour Zhang, qui souligne la partialité de « la lutte pour l'existence (...) seulement individuelle »<sup>32</sup>, cette perspective bouddhiste singulière, postérieure au bouddhisme originel, serait la philosophie (plutôt d'ailleurs qu'une religion à proprement parler<sup>33</sup>) la plus apte à transcender spirituellement l'évolutionnisme philosophique d'inspiration spencérienne<sup>34</sup> pour lequel « (...) l'égoïsme est le premier mot (en tant que spontané) et le dernier mot (en tant que rationnel) du système éthique »<sup>35</sup>.

Zhang utilise le bouddhisme d'une façon similaire à ce que Liang Qichao (1873-1929) avait fait auparavant avec sa lecture de *Social evolution* de Benjamin Kidd en 1902 puis dans

<sup>29</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, opus cit., p. 384.

<sup>30</sup> Dans l'école de pensée Yogācāra, il existe huit niveaux de conscience : les cinq premiers sont ceux des sens (vue, ouïe, odorat, goût et toucher), le sixième – la *mano-vijnāna* – est celui de la synthèse des perceptions, le septième – le *manas-* est celui de la pensée autoréflexive. Enfin, le huitième et dernier est celui de « la conscience-de-tréfonds » [*ālāya-vijñāna*] qui est le dépôt psychique dans l'individu de toutes les imprégnations mentales qui marquent non seulement le cours de la vie de celui-ci mais aussi de ses vies antérieures. Ces différents niveaux sont réactivés à la faveur des divers mouvements de la psyché individuelle. Dans « De la fondation de la religion », Zhang Binglin trace une similarité entre l'intuition résultant de la huitième conscience et « l'intuition » (*Anschauung*) kantienne, ainsi qu'entre le sixième niveau de conscience et les catégories de l'entendement du même philosophe exposées dans *Critique de la raison pure*. Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 120-121.

<sup>31</sup> Le terme chinois *zhenru* (litt. « Authentique manière des choses » ou « Talité ») est parfois désigné aussi par *benzhi*, « l'essence des choses ». On parle également de *Tathatā* ou *dharmadhātu* qui correspond en chinois à *fajie* ou *fashenzhi*, le « savoir du corps de la Loi ». cf. Frédéric Girard, « Introduction », in *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, p. XXXII.

<sup>32</sup> Zhang Binglin, « Discours retranscrit » in Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 31.

<sup>33</sup> Cf. Zhang Binglin, « De la relation entre le bouddhisme et la religion, et la philosophie de maintenant » [*Lun Fofa yu zongjiao, zhaxue ji xianshi zhi guanxi*], 1910, cité in Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 112 et p.113 note 58.

<sup>34</sup> Avec Ernst Haeckel, Herbert Spencer est le véritable fondateur de l'évolutionnisme philosophique.

<sup>35</sup> Patrick Tort, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Puf, « Que Sais-Je ? », 1996, p. 111.

son article « Aperçu sur la vie et la mort »<sup>36</sup>. En effet, alors que traditionnellement, le bouddhisme s'occupe du salut individuel, Liang utilise la notion de « karma » (qui signifie « acte », « activité », « rite » et qui se transcrit en chinois par *ye* (litt. « œuvre »), comme moyen de transcender le « petit moi » (*xiawo*) empirique au bénéfice du « grand moi » (*dawo*), afin de permettre une identification individuelle au salut national et à la communauté d'appartenance<sup>37</sup>. De plus, le karma comme activité de rétribution est rapproché vaguement de l'action de l'hérédité. Le patrimoine génétique serait en quelque sorte une transmigration provenant de la « conscience-de-tréfonds », la huitième et ultime faculté cognitive intelligible où s'entreposent les « semences » ou « germes » (*zhongzi*, en sanskrit : *bīja*), ou encore effets du karma de toute éternité, qui imprègnent mentalement ou « parfument » (*xun, vāsanā*) les pérégrinations de la conscience individuelle. Il s'agit d'un processus d'abord inconscient qui permet de rendre ces semences à leur *nature* véritable première, éternellement éveillées de l'océan panpsychique.<sup>38</sup>

À la suite de Liang Qichao, mais cette fois dans le cadre de son antimandchouisme et sur des bases gnoséologiques fidèles à la conception gnoséologique mahāyāniste fondée sur le rien-que-pensée, Zhang prétend que la doctrine bouddhiste est la seule permettant d'inculquer le nécessaire dévouement révolutionnaire et l'esprit de solidarité communautaire chez les Chinois pour sauver leur pays de la double domination (Mandchoue et occidentale). Mais chez le révolutionnaire chinois, le « grand moi », auquel l'individu se sacrifie dans l'intérêt des générations futures, n'est plus l'expression d'un processus génétique physiologique comme chez Liang mais correspond à une entité *idéelle* supra-matérielle et transhistorique. Cela ne mène pas à une identification *psychologique* des citoyens chinois au grand moi de la nation chinoise, comme c'était l'intention de Liang. Chez Zhang, il s'agit de radicaliser le *dawo* pour en faire un noumène kantien (bien que cognoscible), une substance universelle et égalisatrice qui transcende les barrières socio-politiques, et dont l'accès est rendu possible par les tribulations internes de la pensée individuelle comme véritables flux de conscience. Cette connaissance absolue de la réalité ultime qui transcende toutes les dualités empiriques ne peut donc être que sans opposition entre un sujet et son objet qu'il perçoit, cette différence ayant

---

<sup>36</sup> Liang Qichao, « Aperçu sur la vie et la mort » [*Yuzhi sisheng guan*], publié en deux parties dans le numéro 59 du *Xinmin congbao* (21 décembre 1904), puis dans le numéro 60 (6 janvier 1905).

<sup>37</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 120.

<sup>38</sup> Cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, opus cit., p. 385-386. Les semences travaillent, par un processus mental de purification du poison de l'« ignorance » (en sanskrit : *avidyā*, en chinois : *wuming*, traduit aussi par « aveuglement »), lequel constitue pour le bouddhisme mahāyāniste une passion étant à l'origine des divisions au sein de la conscience.

néanmoins une pertinence en termes de fonction<sup>39</sup>. C'est d'un bouddhisme patriotique et anti-impérialiste dont Zhang se revendique. L'utilité pratique de défendre l'idée d'état-nation contre l'impérialisme qui veut l'étouffer chez les peuples opprimés est affirmée par le Chinois, même si, ontologiquement parlant, le concept de nation est une idole. La nation est donc un mal nécessaire vers l'égalisation achevée des peuples<sup>40</sup>. De plus, à la différence du Petit Véhicule du bouddhisme qui ne « (...) vise à faire que des saints (...) impatientes de franchir l'océan tumultueux des transmigrations pour s'évanouir à jamais dans l'impersonnalité transcendante du nirvāna », le Grand Véhicule, l'orientation bouddhiste revendiquée par Zhang, « (...) prétend préparer une infinité de Bouddhas qui ne se contenteront pas de jeter l'ancre paresseusement dans le port du salut, mais qui s'élanceront hardiment de là au secours des misérables égarés ou ballottés dans les tempêtes du monde »<sup>41</sup>. En bref, Zhang identifie le *dawo* (le grand moi, par opposition au petit moi empirique) à l'être-en-soi bouddhiste. Il représente donc toutes les consciences individuelles dont le vecteur psychologique immanent au niveau de la vie empirique, est représenté par les sentiments de sympathie et de compassion<sup>42</sup>.

### ***Une épistémologie empiriocriticiste***

Les caractéristiques de la pensée nouvelle de Zhang paraîtront moins insolites, notamment pour un Occidental, si on les rapproche d'une référence qu'évoque lui-même le Chinois durant sa période du *Journal du peuple*<sup>43</sup> : il s'agit du physicien et épistémologue autrichien Ernst Mach (1838-1916) que l'on a coutume de considérer comme l'un des principaux théoriciens (avec Richard Avenarius) de l'empiriocriticisme<sup>44</sup>. Du point de vue de

<sup>39</sup> Cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, opus cit., p. 387.

<sup>40</sup> Cf. Zhang Binglin, « Des cinq sans [étants] » [*Wuwu lun*], *Minbao* n° 16, 25 septembre 1907, cité dans Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 59.

<sup>41</sup> Sylvain Lévi, « Introduction », in *Mahāyāna-sūtrālamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, opus cit., p. 17.

<sup>42</sup> Wang Hui, « Zhang Taiyan's Concept of the Individual and Modern Chinese Identity », in Wen-hsin Yeh (éd.), *Becoming Chinese. Passages to Modernity and Beyond*, University of California Press, 2000, p. 236.

<sup>43</sup> Cf. Kauko Laitinen, *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty*, opus cit., p. 150.

<sup>44</sup> D'une manière très générale, l'empiriocriticisme est d'abord un empirisme qui repose sur un principe ontologique selon lequel « le monde n'est constitué que de nos sensations ». Il n'y a pas de « chose en soi », qu'elle soit d'ailleurs inconnaissable, comme chez E. Kant, ou connaissable. Par conséquent, et c'est ici la dimension critique de la théorie de la connaissance empiriocriticiste, les sensations sont non seulement la seule réalité accessible, mais aussi la seule existante. Il n'y a donc pas de réalité objective, extérieure à l'homme, comme la matière, le temps et l'espace, ou encore la causalité. Affirmer le contraire est une démarche fallacieuse et métaphysique, allant au-delà des sens. Par conséquent, et en s'inspirant de D. Hume, les empiriocriticistes remettent en cause l'évidence d'une identité personnelle accordée au « sujet » qui ainsi s'évapore : « le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé », déclare E. Mach (*L'Analyse des sensations. Le Rapport du physique au psychique*, trad. fr. d'apr. la 6<sup>e</sup> et dernière éd. en allemand F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Paris, Édition Jacqueline Chambon, 1996, chap. I, § 12, p. 27). Le moi n'est au mieux qu'une fonction psychologique, sans assise substantielle.



l'histoire de la philosophie occidentale, l'empiriocriticisme revient à un néo-berkeleyisme mais sans la référence à un Dieu transcendant ou encore à l'existence d'une « chose en soi » inconnaissable<sup>45</sup>. Les postulats philosophiques de Mach impliquent notamment l'unité indissoluble posée *a priori* de l'être et de la pensée, de l'objet et du sujet<sup>46</sup>. Les empiriocriticismes prétendent ainsi avoir réussi à dépasser les divisions philosophiques qui structurent de façon « métaphysique » la polémique classique entre matérialisme et idéalisme concernant la prééminence ontologique d'un des éléments de ces couples notionnels (être/pensée, etc.). C'est donc philosophiquement un *monisme* radical qui prétend qu'il n'y a pas lieu de chercher l'être des choses en dehors du monde phénoménal mais dans le fonctionnement même des étants car le monde phénoménal n'est pas extérieur à la réalité nouménale. L'objectivité ou la subjectivité ne reflètent que des points de vue (subjectifs ou intersubjectifs), les individus accordant leurs points de vue par convention. Mais il s'agit en fait d'une attitude très ancienne qui se borne à revêtir les catégories de l'idéalisme subjectif d'une pseudo-objectivité en faisant passer le contenu de la conscience pour un élément de la réalité objective par l'identité absolue de cette conscience avec les qualités et les objets que celle-ci ne fait que puiser dans la réalité objective<sup>47</sup>. C'est encore une fois au nom de cette identité que Mach considère le Moi empirique comme une simple fonction (produite pour le bouddhisme par les changements transitoires gouvernés depuis le tréfonds psychique par la conscience *ālaya*<sup>48</sup>), sans réalité substantielle. Car, en vérité, dira Zhang, « l'homme n'a pas de moi »<sup>49</sup>, rejoignant la position de Mach pour qui le moi ne peut être sauvé. Sur ce plan, Mach, lui-même, note expressément l'antériorité de ce point de vue non seulement dans le bouddhisme et mais également chez D. Hume, lequel considère lui aussi l'individu comme un agrégat provisoire et l'autonomie du Moi comme illusoire<sup>50</sup>. Autrement dit, pour Mach tout

---

<sup>45</sup> Il faut remarquer que déjà dans *Evolution and Ethics*, Huxley rapproche le point de vue de Berkeley avec celui du bouddhisme originel : Th. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, London, Macmillan, 1894, p. 96 dans la note 8.

<sup>46</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 97, p. 112, p. 113; Cf. aussi Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 54.

<sup>47</sup> Cf. Georges Lukacs, *Existentialisme ou marxisme ?*, Paris, Nagel, 1961, p. 244.

<sup>48</sup> Cf. *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, p. 123.

<sup>49</sup> Zhang Binglin, « L'homme sans Moi » [*Ren wuwo lun*], *Minbao* n° 11, 25 janvier 1907, cité dans Wang Hui, « Zhang Taiyan, the Individual and Modern Identity in China », *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, vol. 7, The Center for Pacific Asia Studies, Stockholm University, 1996, p. 117.

<sup>50</sup> Cf. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations, and the relation of physical to psychical*, trad. d'apr. la 1re éd. en allemand C. M. Williams, Chicago and London, The Open Court Publishing Company, 1914, [Chapitre XV, « Réception des points de vue exposés ci-dessus », § 2, note 1], p.356. Cf. aussi Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach : Essai de biographie intellectuelle et de critique*, Paris, Vélain d'Or, 1923, p. 240-247 ; et Ursula Baatz, « Ernst Mach. The Scientist as a Buddhist ? », in John Blackmore (éd.), *Ernst Mach – A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1992, 463 p.

comme pour Zhang, le physique et le psychique, l'objectif ou le subjectif sont deux aspects d'une seule et même nature<sup>51</sup>.

Ensuite, Zhang partage avec le « machisme » une conception ancienne de la nature, bien différente du darwinisme, lequel était marqué par une ontologie de l'imparfait et de son caractère non fixe mais historico-naturel<sup>52</sup>. En effet, Darwin n'acceptera jamais l'adaptation due à la « volonté » comme moyen de sélection naturelle des variations avantageuses, tout comme, corrélativement, la loi du développement progressif vers le perfectionnement des organismes. Mach partage au contraire avec Lamarck de tels points de vue : l'adaptation biologique est ainsi considérée comme un acte de volition<sup>53</sup>. Après 1903, Zhang interprète cet « effort » de l'organisme de façon purement idéale et téléologique. Il rejoint encore une fois le point de vue de Mach, lequel, sous l'influence philosophique de l'idéalisme allemand et contrairement à Lamarck cette fois, évacue la question du milieu ambiant et de son rôle comme réalité physique extérieure et indépendante des organismes pour rabattre cette problématique des « circonstances » ou du « milieu » aux données des sens. Autrement dit, Mach remplace la dualité objective milieu/organisme, telle qu'elle découle d'une vision réaliste lamarckienne, en plaçant cette distinction *dans le sujet percevant* lui-même. Ici, il faut évoquer l'influence sur Mach (tout comme sur Zhang), d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) sur lequel le savant autrichien fait plusieurs allusions, comme celle-ci : « on peut admettre très volontiers les idées de Schopenhauer sur les relations de la force et de la volonté, sans rien voir de métaphysique dans l'une et l'autre »<sup>54</sup>. Ainsi, les hommes seraient mus par une pulsion – un « désir de complétude » – qui se trouve « au préalable en nous », « sans que nous y soyons pour quelque chose » et qui, telle « une force étrangère »<sup>55</sup>, nous accompagne et nous aide continuellement à aller toujours plus loin dans notre quête pour embrasser la vérité et compléter les informations parcellaires de l'expérience sensible. Cette Volonté immatérielle d'origine obscure, non soumise aux causes efficientes (le temps et l'espace), préexiste à chaque organisme vivant et guide celui-ci dans une quête infinie d'adéquation de son entendement avec le Tout, vers l'unité première. De ce point de vue dérive une conception,

---

<sup>51</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 121 note 80, sur la perception selon cette orientation moniste dans le bouddhisme.

<sup>52</sup> Cf. Patrick Tort, *Darwin et la religion. La conversion matérialiste*, « Une ontologie de l'imparfait », Paris, Ellipses, 2011, p. 133-163.

<sup>53</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 163, comparant les articles « De la bactérie » (1899) et « Des cinq sans [étants] » (1907).

<sup>54</sup> Cf. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. IV, « Les points de vue principaux pour la recherche des sens », § 10, p. 77 ; et chap. XVI, « De l'influence des recherches précédentes sur la conception de la physique », § 16, opus cit., p. 292.

<sup>55</sup> Ibid.

congruente avec l'idéalité du temps et de l'espace, que « dans la nature, il n'y a ni causes, ni effets. La nature n'est présente qu'une seule fois<sup>56</sup>. Avec cette conception de la *réalité* de la nature (on la rencontre aussi dans la *Naturphilosophie* allemande du XIX<sup>e</sup> siècle), Mach ramène la connaissance humaine de ce réel à une problématique exclusivement holiste (relation de la partie au tout). Il en va largement de même pour Zhang à condition de substituer à ce désir de complétude l'essence mahāyāniste (*benzhi* ou *zhenru*), voire l'action des « semences » ou « embryons d'ainsité » (*rulaizang* ou en sanskrit : *tathāgatagarbha*).

Dans cette perspective holiste, concilier l'idée de l'existence d'une nature immuable à l'idée d'évolution est un enjeu explicatif central, quitte à reprendre pour le faire, comme ce fut le cas de Zhang, le vocabulaire kantien distinguant une essence et les phénomènes. Pour ce faire, le Chinois distingue d'abord deux concepts de « nature » et d' « évolution » qui recourent la différence entre monde phénoménal illusoire et monde réel. Ainsi, la « nature » (*ziran*) et « l'évolution » (*jinhua*), telles que l'opinion les comprend de façon empirique, sont en réalité des constructions purement fictives du discours scientifique qui n'atteignent pas la « nature » en soi des choses inchangeable et « l'évolution » mentale qui y mène. Autrement dit, l'évolution et la nature en elles-mêmes, sont des *cycles* de transformations psychiques qui se déploient selon l' « ornementation fleurie » (*avatamsakasūtra*)<sup>57</sup>. Par conséquent, et selon un remaniement idéaliste, Zhang revient à la signification littérale du terme archaïque chinois qui avait servi à Yan Fu pour désigner l'évolution naturelle : *tianyan*, littéralement, « déploiement céleste ». Cette dénomination n'est pas spécifiquement orientale puisque ce sens premier d' « évolution » en chinois renvoie en Occident au sens étymologique ancien de ce terme (au XVI<sup>e</sup> siècle) emprunté au latin : « dérouler, déployer »<sup>58</sup>. Le commentateur Izutsu Toshihiko a établi un rapprochement avec une pensée occidentale encore plus ancienne, à savoir la référence à l'Un indicible et son rayonnement chez Plotin qui lui sert d'exemple pour faire comprendre l'idée d'évolution dans le bouddhisme mahāyāniste, comme dispersion de cet Un sous la forme de la multiplicité<sup>59</sup>. Cette multiplicité ou altérité d'une nature qui demeure fondamentalement dans l'état *per se* qui lui est propre (qu'il faut identifier dans le bouddhisme à l'absoluité de l' « ainsité »<sup>60</sup>), est le mode d'être de l'évolution, que

---

<sup>56</sup> Ernst Mach, *La Mécanique. Exposé historique et critique de son développement*, trad. fr. d'apr. la 4<sup>e</sup> éd. en allemand É. Bertrand, Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1904, Chap. IV, « Développement formel de la mécanique », p. 451.

<sup>57</sup> Frédéric Girard, « Introduction », dans *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, opus cit., p. XII.

<sup>58</sup> « Evolution », Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 1, Paris, Le Robert, 1992, 1998, 2006, p. 1350.

<sup>59</sup> Izutsu Toshihiko, « Métaphysique de la conscience : la philosophie du *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* », dans *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, opus cit., p. 242-243.

<sup>60</sup> Zhang Binglin, « De la fondation de la religion », cité par Viren Murthy, *The Political Philosophy of*

celle-ci ait lieu en tant que mouvement de la pensée dans ses différents états, selon la perspective de l'idéalisme absolu bouddhiste, ou bien selon l'idée d'une procession/conversion de l'âme chez Plotin.

L'orientation bouddhiste de Zhang peut être considérée également du point de vue de son rapport au nominalisme. Pour lui, la « nature » tout comme « l'évolution » mais aussi « le matérialisme » (*weiwu*, litt. « rien que substance ») et les « principes communs » (*gongli*, que l'on peut traduire également par « vérité universelle ») sont des « leurres » (*huo*). Il en va pareillement pour les « sans (étants) » (*wu*, ou « sans (chose) ») que sont le « gouvernement » (*zhengfu*), les « regroupements » (*juluo*, littéralement « agglomération ». *Juluo* est le nom donné dans l'antiquité aux villages), « le genre humain » (*renlei*), les « espèces vivantes » (*zhongsheng*) et le « monde » (*shijie*)<sup>61</sup>. Pour le Chinois, ces notions sont utilisées de façon métaphysique, c'est-à-dire réifiées et présentées comme des réalités objectives omnipotentes, notamment par les classes possédantes pour exercer une domination idéologique sur le peuple auquel on demande d'intérioriser ces entités métaphysiques et de les vénérer comme des divinités ou des idoles<sup>62</sup>. Autrement dit, selon un nominalisme extrême qui rejette toute existence d'objets généraux en dehors de l'esprit, ces désignations ont bien une « fonction » (*zuoyong*) individuelle, née du mécanisme des passions, mais n'ont pas de « nature pour soi » (*zixing*) car « il ne s'agit que de mots, non de la réalité »<sup>63</sup>. Et il en va pareillement pour le « moi égoïste » (*wojian*), empirique, des individus dont la seule raison d'être est sa fonctionnalité défensive dans la lutte pour l'existence<sup>64</sup>. En termes strictement bouddhistes, ces illusions métaphysiques successives font bien partie de l'« ignorance » qui constitue, avec la bipolarité de la joie et de la colère, les trois poisons du monde phénoménal causant des souffrances inutiles.

---

*Zhang Taiyan*, opus cit., p. 117. Dans cet article, Zhang rapproche lui-même l'ainsité bouddhiste des Formes platoniciennes, bien qu'il tienne à corriger Platon en expliquant que cette réalité supra-sensible est indissolublement liée au monde empirique, comme aurait dû l'être la chose en soi kantienne. Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 122, note 82; Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 54.

<sup>61</sup> Les quatre premières notions renvoient à l'article de Zhang Binglin, « Des quatre leurres » [*Sihuo lun*], *Minbao*, n° 22, juillet 1908 et les cinq dernières se rattachent à l'article du même auteur intitulé « Des cinq sans [étants] ». La prise de parti pour la réalité du « rien que pensée » par rapport au leurre du « rien que substance » (c'est-à-dire le matérialisme) montre le subterfuge de Zhang pour faire croire au dépassement par lui et le bouddhisme de la dispute philosophique entre idéalisme et matérialisme.

<sup>62</sup> Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 202-203

<sup>63</sup> Zhang Binglin, « Des cinq sans [étants] ». Traduit du chinois en anglais et cité par Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, opus cit., p. 52. Il existe sûrement une tension non réfléchie chez Zhang qui serait à analyser entre son nominalisme revendiqué et son discours culturel et racial fondé sur l'existence ontologique d'une « quintessence nationale » [*guocui*], c'est-à-dire entre son épistémologie et son discours politico-culturel.

<sup>64</sup> Zhang Binglin, « Des cinq sans [étants] ». Cf. Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 58; Cf. aussi Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 230.

### « Analyse de la théorie de l'évolution »

Dans « Analyse de la théorie de l'évolution »<sup>65</sup> et contre la description unilatérale d'une évolution purement linéaire conduisant à un monde parfait, Zhang tente de montrer que l'évolution empirique (*jinhua*) est ambivalente. En effet, elle fonctionne selon une *intensification* conjointe des joies et des peines, du « bon » (*shan*) et du « mal » (*e*), de la sympathie et de la malveillance, du désir et de la haine, comme un corps est suivi par son ombre<sup>66</sup>. La face sombre de l'évolution ne doit donc pas être considérée comme une simple « régression » (*tuiha*) évolutive mais, si on ne s'y oppose pas, comme une destination possible vers un monde fantomatique de désolation peuplé des victimes de ce type d'évolution. C'est par cette bifacialité que, du point de vue bouddhiste, se développe, le mouvement de la pensée qui façonne à son endroit le monde sur le plan phénoménal<sup>67</sup>. Bien que l'article compte plus de 5900 caractères chinois, cette thèse sur l'intensification de passions contraires est exposée dans les trois premières pages de l'article, la suite étant constituée essentiellement par des « preuves » confirmant cette idée par comparaison du monde animal avec l'évolution des sociétés humaines, ainsi que par des observations concernant l'histoire chinoise et occidentale. L'article débute ainsi :

« Bien qu'il ne l'ait pas appelée exactement ainsi, la théorie de l'évolution commence avec Hegel et son idée sur le développement du monde par la raison. Darwin et Spencer ont développé ensuite cette théorie par les preuves, le premier dans le domaine de la biologie, l'autre dans le domaine des phénomènes sociaux. D'après eux, le but ultime de l'évolution est d'atteindre le "parfaitement bon et beau" (*jinmei, jinshan*). C'est le fondement de la théorie de l'évolution. Cette théorie a cependant été réfutée par Huxley (...) »<sup>68</sup>.

La surprenante référence à Hegel comme précurseur de la théorie de l'évolution et de la philosophie évolutionniste est révélatrice de la mutation intellectuelle de Zhang. Il permet au Chinois de justifier, comme point de vue légitime issu du savoir occidental, l'idée que

---

<sup>65</sup> Le titre chinois est difficile à traduire. Il se décompose en *ju* (tout entier, complet), et de *fen* (diviser, séparer, partager). Le sens du titre de l'article, traduit par « évolution bilatérale » par de nombreux commentateurs, semble pourtant mieux rendu par : « Analyse de la théorie de l'évolution ». En effet, il s'agit pour Zhang de traiter le problème de la théorie de l'évolution sous tous ses aspects. Il s'explique : « la vérité de la théorie de l'évolution semble difficile à comprendre et à appliquer. C'est pourquoi j'ai nommé cet article "analyse de la théorie de l'évolution" » (trad. du chinois en français par Fang Yuan).

<sup>66</sup> Zhang Binglin, « Analyse de la théorie de l'évolution », trad. du chinois en français de Fang Yuan.

<sup>67</sup> cf. Izutsu Toshihiko, « Métaphysique de la conscience : la philosophie du *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* », opus cit., p. 235-240, sur la pensée bifaciale dans le bouddhisme Mahāyāniste.

<sup>68</sup> Trad. Fang Yuan. La beauté et la bonté parfaites sont deux qualités morales citées par Confucius dans ses *Entretiens* III. 25, cf. « les *Entretiens* de Confucius », in Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2009, p. 57.

l'évolution est une progression de l'intellect (qui reflète chez l'Allemand le cheminement dialectique de l'Idée absolue). Le postulat de l'identité du sujet et de l'objet est ainsi affirmé selon un monisme spirituel<sup>69</sup>. Par ailleurs, et sans surprise, les apports respectifs de Darwin et de Spencer se complètent pour Zhang, en assignant notamment au darwinisme une théorie du progrès vers le Bien qui provient en fait de Spencer, dans l'ignorance de la véritable anthropologie du naturaliste anglais<sup>70</sup>.

Si l'on privilégie l'influence occidentale, comme nous y invite Zhang lui-même, l'article « Analyse de la théorie de l'évolution » peut être considéré en grande partie comme un développement philosophique du texte de T.H. Huxley (*Evolution and Ethics*) que Zhang avait lu à travers son adaptation en chinois par Yan Fu, intitulée *De l'évolution*<sup>71</sup>. Le Chinois reprend un thème important d'Huxley qui affirmait dans son texte, comme le rappelle A. Vergata, que:

(...) la souffrance n'est pas accidentelle, mais elle est "un constituant essentiel du processus cosmique", et (...) l'affinement de la sensibilité et l'ouverture de nouveaux champs d'action pour l'intellect, caractéristiques du progrès social, ont été inévitablement accompagnés par "une amplification proportionnelle de la possibilité de souffrir" : chaque progrès, même intellectuel, "porte en lui sa rançon". "Pour l'homme qui a un idéal éthique, le mal emplira toujours le monde, lui inclu"<sup>72</sup>.

Autrement dit, pour Huxley, la « survivance du plus adapté » ne veut pas toujours dire « meilleur » ou « bon » mais souvent, au contraire, « pire » si l'on prend en compte la douleur des victimes ayant perdu la lutte gladiatrice pour l'existence<sup>73</sup>. Zhang cite pour exemple la tendance à la surpopulation, née de la lutte pour l'existence dont dériveraient ultimement tous les maux sociaux. C'est une reprise explicite de l'observation néo-malthusienne d'Huxley<sup>74</sup>. Néanmoins, ce dernier mettait ce cours funeste de l'évolution sur le compte de l'amoralité

---

<sup>69</sup> Patrick Tort remarque avec justesse que « tout le hégélianisme [...] est [...] l'acte philosophique par lequel l'esprit réintègre l'évolution et la gouverne, sauvant ainsi la conscience et l'histoire du matérialisme lié à l'appréhension univoque des conséquences logico-philosophiques de l'évolutionnisme culturel généralisé du XVIII<sup>e</sup> siècle [...] » (Patrick Tort, « L'Histoire naturelle des langues. De Darwin à Schleicher », *Romantisme*, vol. 9, n° 25, 1979, p. 129).

<sup>70</sup> Cf. Patrick Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution* opus cit.

<sup>71</sup> Dans le texte original, Huxley cite les philosophies orientales, comme le bouddhisme qu'il rapproche de la philosophie stoïcienne (notant la similitude entre le nirvāna et l'apatheia) mais aussi de la philosophie ultérieure de G. Berkeley : « Gautama [le précurseur du bouddhisme] proceeded to eliminate substance altogether ; and to reduce the cosmos to a mere flow of sensations, emotions, volitions, and thoughts, devoid of any substratum » (Th. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, London, Macmillan, 1894, p. 76, et p. 67, p. 100, note 8).

<sup>72</sup> Antonello La Vergata, «p. 60. Les citations sont tirées « Evolution and Ethics » (1893), *Collected Essays*, vol. IX, 1894, p. 54-56 et p. 110, note 3.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

foncière de la nature d'où sont originaires les pulsions aveugles et destructrices de l'homme<sup>75</sup>. Le processus social était justement apparu dans l'histoire pour combattre ce processus naturel. Pour Zhang, au contraire, ce cours naturel, loin d'être condamné, est souhaité moralement puisque l'auteur chinois dédouane le procès cosmique de la responsabilité de ces désastres pour l'attribuer précisément à l'ambivalence des passions humaines. L'indifférence morale de la nature assure au contraire un état merveilleux d'égalité parfaite où les divisions et l'injustice n'existent pas. Ainsi, malgré la critique par Zhang d'un état parfait comme but de l'évolution tel qu'il est motivé par l'adhésion de ses compatriotes novateurs à une théorie du progrès physique, intellectuel et moral vers le Bien (puisée à la fois dans l'éthique spencérienne et dans le confucianisme), Zhang demeure dans le cadre de pensée pour lequel l'évolution sociale doit s'acheminer vers une « Grande unité » (*datong*). Et si les évolutionnistes tels que Kang Youwei, Liang Qichao et d'autres ont cette conception angélique de l'évolution, Huxley, pour sa part, manque la parfaite essence de la nature en ne considérant au contraire que le mauvais côté de l'évolution naturelle. C'est donc à chaque fois l'unilatéralité d'une pensée qui néglige de prendre en compte les deux faces de l'évolution que souligne Zhang.

De plus, si le rôle d'Hegel est loué par Zhang, ce dernier lui oppose néanmoins Schopenhauer, lequel, explique le Chinois, « pense que le monde est à envisager comme une représentation inconnue, la connaissance étant l'esclave de celle-ci (...) C'est le début du pessimisme [philosophique] qui prend le chemin du nirvāna »<sup>76</sup>. Sans rejeter pour autant le legs « évolutionniste » hégélien, Zhang veut ainsi dire que Schopenhauer a rectifié Hegel. En effet, dit-il, ce qu'on appelle aujourd'hui « l'évolution », c'est tout simplement ce que Schopenhauer appelait la « recherche » (en all : *das Forschen*, en chinois : *zhuiqiu*) de la vérité absolue<sup>77</sup>. Par conséquent, l'évolution n'est pas seulement une marche éclairée de l'intellect, comme le pense Hegel, mais d'abord l'action d'une Volonté aveugle. Le « moi » n'est plus le centre de la personnalité psychique mais il est gouverné en coulisses par une conscience-de-tréfonds. En raison de la bifacialité de la pensée, la recherche de la joie se ramène à l'absence de douleur. À côté de Hegel et de Schopenhauer, les ennemis jurés, Zhang cite aussi à la fin de son article le philosophe allemand Eduard Hartmann (1842-1906), lequel

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>76</sup> Trad. Fang Yuan. Dans « La morale de la révolution » [*Geming zhi daode*], *Minbao* n° 8, 5 octobre 1906. Zhang y cite *Le fondement de la morale* de Schopenhauer dans la traduction japonaise de Nakae Chōmin parue sous le titre *Dōtokugaku daigenron* (Tokyo, 1894), à partir de la traduction française réalisée par A. Burdeau chez Alcan en 1879. Cf. Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, p. 51.

<sup>77</sup> Cf. Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, opus cit., p. 156. Voir aussi Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 34.

va en quelque sorte servir à réconcilier les deux premiers. En effet, le Chinois cherche (en attribuant cette quête dans son article à Hartmann mais aussi F. H. Giddings) une voie médiane entre l'optimisme évolutionniste de Hegel et le pessimisme de Schopenhauer, entre l'idéalisme objectif et l'idéalisme subjectif. Ainsi, Zhang relie son évolution bilatérale à la théorie d'Hartmann en citant un passage de *Religionsphilosophie (Philosophie de la religion)* (1882)<sup>78</sup>. Même si Zhang n'a probablement pas lu l'ouvrage majeur de ce philosophe allemand, intitulé *La philosophie de l'inconscient (Philosophie des Unbewußten)*, Berlin, Duncker, 1869), il ne se trompe pas puisque Hartmann dit lui-même vouloir concilier les points de vue de Hegel et de Schopenhauer<sup>79</sup>. Hartmann dit également être proche du bouddhisme. Néanmoins, il faut préciser que la volonté inconsciente est aussi pour Hartmann idée ou représentation (contrairement à Schopenhauer), bien qu'échappant à la conscience. Ainsi, au cours de l'évolution phénoménale, le développement de l'Idée peut prendre le pas sur cette volonté et éveiller l'individu<sup>80</sup>. Par conséquent, il est légitime, selon cette conception, d'identifier totalement la nature à l'esprit,<sup>81</sup> bien que ce *telos* spirituel s'achemine selon un développement inconscient, la conscience n'étant que l'instrument *final*. Il y a bien retour d'un discours téléologique s'opposant expressément aux présupposés 'mécanistes' et matérialistes (anti-téléologiques) de la science moderne en général et du darwinisme en particulier<sup>82</sup>.

Deux aspects semblent plus particulièrement motiver Zhang dans sa référence à Hartmann : la question physique et la question éthico-religieuse dont la religion de l'avenir (en l'occurrence, le bouddhisme) serait le meilleur support pour l'avancée de la morale en

---

<sup>78</sup> Zhang Binglin a lu cet ouvrage dans sa traduction japonaise réalisée par Masaharu Anesaki (1873-1949) et intitulée de façon éponyme : *Shūkyō Tetsyōgaku* (Tokyo, 1898). Il s'agit en fait d'une adaptation, dont le contenu représente approximativement la moitié du texte original du premier volume qui s'intitule originalement : « La conscience religieuse de l'humanité dans la marche progressive de son développement ». Mais il faut citer aussi la retraduction en chinois à partir de la traduction japonaise) et publiée en 1903 sous le titre d'*Encyclopédie générale [Putong baikequanshu]*, (dir.) Fan Diji, Huang Chaojian, Li Shishen, Zhang Zhenshen, Gu Fujia, Shanghai, Huiwen she, 1903, Chapitre 63, « Zhongjiao zhexue » [*Philosophie de la religion*]. Cf. Institut für sinologie (Université d'Heidelberg) : [http://www.sino.uni-heidelberg.de/encyc/Bianyi\\_putong\\_jiaoyu\\_baike\\_quanshu/index.htm](http://www.sino.uni-heidelberg.de/encyc/Bianyi_putong_jiaoyu_baike_quanshu/index.htm). Zhang cite l'ouvrage de Hartmann également dans son article intitulé « De l'athéisme » [*Wushen lun*]. Cf. Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 161, note 35.

<sup>79</sup> Cf. Yvon Brès, « Hartmann et l'inconscient romantique », in *Critique des raisons psychanalytiques*, Paris, Puf, 1985, p. 144. Pour Hartmann, l'inconscient est semblable au monde intelligible de Kant, aux Formes platoniciennes, aux notions fondamentales du bouddhisme ou encore à l'Esprit absolu de Hegel.

<sup>80</sup> Je m'appuie ici sur l'analyse d'Antonello La Vergata, « Hartmann, Karl Robert Eduard von », in *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, P. Tort (dir.), vol. 2, p. 2136-3138.

<sup>81</sup> Cf. E. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, t. 2, « Métaphysique de l'inconscient », trad. de l'allemand par D. Nolen, Paris, Germer Baillière, 1877, p. 148.

<sup>82</sup> « La fin suprême du processus universel, et la conscience n'en est que l'instrument définitif, c'est donc la réalisation de la plus haute félicité possible, qui n'est autre que l'absence de toute douleur » (E. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, t. 2, opus cit., p. 488).



résolvant la bipolarité de la haine et de l'amour. Concernant d'abord la physique, Zhang réinterprète, de manière une nouvelle fois idéaliste, la dualité cosmique entre l'attraction (ou intégration de matière) et la répulsion (ou dissolution de matière) qui gouverne chez Spencer puis Giddings la marche cosmique de l'atome matériel jusque dans la conscience universelle<sup>83</sup>. En effet, à la suite de Hartmann, Zhang reprend cette conception atomiste, dans laquelle les atomes doivent être compris comme de purs centres de forces psychiques (sentiments de sympathie versus sentiments d'aversion) agissant par attraction/répulsion<sup>84</sup>. Cette dualité est comprise désormais par référence à l'action d'un inconscient panpsychique. De plus, lorsque Zhang reprend la conception de Hartmann sur la religion de l'avenir, c'est le bouddhisme qui selon lui s'accorde au mieux au fait de prêter un ferme appui à l'émergence d'une « moralité révolutionnaire » (*laode geming*) qu'il appelle de ses vœux, et notamment le principe valeur d'« égalité » (*pingdeng*)<sup>85</sup>. Ainsi, le bouddhisme permet de supplanter le caractère individualiste de la morale tel que le concevait Schopenhauer. Si le théâtre de l'évolution se situe dans le monde immanent et non dans un arrière-monde, il ne s'agit pas de s'abandonner à un vain repli spirituel. Le progrès de la moralité doit tendre à la résorption dans l'Un-Tout (sujet de toutes les consciences). Autrement dit, pour l'individu, pour la race, pour la nation, il s'agit de se sauver en sauvant le monde, en dissipant progressivement les illusions de l'égoïsme et de la partialité. Comme pensée singulière, l'évolutionnisme de Zhang vise à promouvoir une lutte *égalisatrice* des peuples et des nations, animée par le

---

<sup>83</sup> Cf. la préface de Cazelles à la traduction française des *Premiers principes* qui enthousiasma Spencer : *Premiers principes*, Paris, Baillière, 1871, p. LXI, cité par Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli, *Le Cas Spencer*, p. 120, note 4 ; F. H. Giddings, *Principles of Sociology*, New-York/ London, Macmillan, 1896, p. 100-101. Zhang Binglin avait adapté en chinois une œuvre du japonais Kishimoto Nobuta (parue en 1900), sous le titre *Shehuixue* [*Sociologie*], vol 1. (2 vol.), Shanghai, Guangzhi shuju, 1902, laquelle s'inspirait des œuvres de Spencer et de Giddings. Concernant l'édition chinoise de ce livre, il est probable que c'est la première fois que le terme chinois de sociologie est rendu par ce néologisme japonais plutôt que par *qunxue*, le choix fait par Yan Fu. La maison d'édition shanghaienne *Guangzhi shuju* (litt. Les presses de diffusion de la sagesse) avait été fondée par Liang Qichao et ses proches. Cf. Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, opus cit., p. 29.

<sup>84</sup> Malgré l'anti-atomisme de Mach, nous avons privilégié celui-ci à Hartmann lorsque nous avons parlé de l'épistémologie de Zhang car il semble que le physicien autrichien adopte une conception cosmologique aboutie. En effet, Hartmann ne fait qu'anticiper « [...] la question de savoir s'il faut postuler ou non, pour la philosophie naturelle, et cosmologique, une vie transindividuelle englobante, avec des centres ou concentrations d'énergie qui ne diffèrent que par la structuration de leurs formes » (R. Kühn, « Hartmann, Karl Robert Eduard von », Jean-François Mattéi (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 3 : les œuvres philosophiques. Dictionnaire, tome 1, Paris, Puf, 1992, p. 1816. De plus, Zhang s'est opposé au panthéisme spinoziste qui fait retour en quelque sorte chez Hartmann comme « religion de l'avenir » sous le terme de « pan-monothéisme », à la différence du ferme maintien de points de vue antimétaphysiques par Mach (cf. Hartmann, *La religion de l'avenir*, [trad. de l'allemand de *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (Berlin, Buncker, 1874)], Paris, Germer Baillière, 1876, p. 174). Cet ouvrage d'Hartmann (non cité par Zhang) confirme néanmoins la grande similitude des points de vues philosophiques entre les deux auteurs, voir ainsi p. 138, sur l'accroissement des joies et des peines ; p. 158-159, sur l'opposition entre Hegel et Schopenhauer ; p. 163, sur Hegel comme précurseur de « l'optimisme évolutionniste » (avec Leibniz).

<sup>85</sup> Cf. notamment Zhang Binglin, « La morale de la révolution », cité par Shimada Kenji, *Pioneer of the Chinese revolution*, opus cit., p. 76.

double principe de l'attraction (ou intégration) et la répulsion (ou dissolution). Mais celle-ci ne peut véritablement advenir que si elle est guidée par la reconnaissance morale de l'équivalence suprême entre toutes choses.