

De résonances phénoménologiques dans le monde chinois
Corps, personne, monde et mouvement dans des expériences taoïstes et du qìgōng

About Phenomenological Resonances in the Chinese World
Body, Person, World and Movement in Taoist and Qìgōng Experiences

Resonancias fenomenológicas en el mundo chino
Cuerpo, persona y movimiento en las experiencias taoístas y del qìgōng

Évelyne Micollier

Volume 40, numéro 3, 2016

Phénoménologies en anthropologie
Phenomenologies in Anthropology
Fenomenologías en antropología

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038639ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1038639ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Micollier, É. (2016). De résonances phénoménologiques dans le monde chinois : corps, personne, monde et mouvement dans des expériences taoïstes et du qìgōng. *Anthropologie et Sociétés*, 40(3), 161–185.
<https://doi.org/10.7202/1038639ar>

Résumé de l'article

Des expériences taoïstes et du qìgōng (氣功, maîtrise, art du qi) – expériences du corps, du développement de la personne et de cultivation de soi, religieuses et thérapeutiques – résonnent avec des approches phénoménologiques, plus particulièrement avec la phénoménologie de la perception. Hérité de connaissances et de techniques à la croisée des chemins des arts martiaux, thérapeutiques et religieux dans le monde chinois, le qìgōng est une constellation d'expériences modernes (il a émergé au début XX^e siècle) et contemporaines (se situant à l'ère de la réforme économique post-1979). Ses formes multiples aux variantes infinies dessinent une configuration complexe aux implications sociales et politico-religieuses qui permettent de le définir aussi comme une pratique sociale. Situées entre théories de la connaissance et études d'expériences, comment les phénoménologies en anthropologie peuvent-elles nourrir la discussion sur les phénoménologies locales dans un échange réciproque transdisciplinaire entre philosophie, ethnologie et études aréales ? L'article est organisé en deux parties : l'une porte sur des aspects de la phénoménologie en philosophie et en anthropologie en lien avec des résonances dans le monde chinois ; l'autre se focalise sur ces résonances avec l'exemple d'expériences du qìgōng entrelacées à des expériences taoïstes.

DE RÉSONANCES PHÉNOMÉNOLOGIQUES DANS LE MONDE CHINOIS

*Corps, personne, monde et mouvement
dans des expériences taoïstes et du qìgōng*

Évelyne Micollier



Introduction

Dans ce travail anthropologique, les approches phénoménologiques ouvrent sur deux horizons qui s'éclairent l'un l'autre : l'un interroge l'existence et la légitimité d'autres « phénoménologies » du monde et les points de rencontre empiriques et intellectuels avec la phénoménologie, philosophie ancree dans l'Europe moderne ; l'autre nous plonge dans le monde taoïste et du *qìgōng* (氣功). L'un se reflète dans le miroir de l'autre avec des thèmes noués entre eux qui estompent les lignes : le mouvement, le corps, la personne et le monde. Sous le terme générique de *qìgōng* sont réunies des pratiques religieuses, martiales, thérapeutiques et sociales du corps, nous donnant à voir le corps vécu, au rythme des transformations à l'œuvre dans la société chinoise et lui donnant chair.

Le *qìgōng* tel qu'il était pratiqué en Chine dans les années 1990 dévoilait une configuration complexe entre héritages et innovations qui n'entrait pas dans des modèles d'analyse pré-construits : il se donnait à découvrir par l'expérience du corps et l'observation participante, et transportait dans le monde chinois passé et présent (Micollier 1995)¹. Expérience subjective, collective et sociale, il s'est ouvert simultanément aux institutions étatiques par son insertion dans celles du sport et de la santé, et à une sphère publique non-étatique – semi-officielle, informelle ou clandestine. Il s'est aussi immiscé dans la sphère privée, devenant alors une expérience individuelle, familiale, clanique, locale (Micollier 2004 : 107).

Les enquêtes ethnographiques (observations, entretiens, récits de vie, usage et recueil de sources écrites, sonores et visuelles) ont eu lieu dans les années 1990 en Chine du sud (Canton, 1991-1992). Cependant, la circulation des maîtres et d'un certain nombre de pratiquants qui les suivaient dans leurs pérégrinations

1. Deux autres études ethnologiques conduites à la même période informent sur ce phénomène aux multiples facettes (Hsu 1999 ; Chen 2003) ; un peu plus tardivement, Palmer (2005) a évoqué la « fièvre » du *qìgōng* selon une lecture sociohistorique.

invitait toujours, quel que soit le point d'origine du travail de terrain de l'ethnologue, à un voyage en Chine et parfois à l'étranger. Les matériaux ont été actualisés en 1997, 1999 et 2005. Les enquêtes à Taipei se sont déroulées en 1995, 1996, 1997 et 2005, dans une perspective comparative Chine-Taiwan.

J'ai eu la chance de mener des études ethnologiques en Chine en période de «boom» du *qìgōng*, un succès qui a pris la forme d'un mouvement social dans les décennies 1980 et 1990. En effet, la répression sévère de la fin des années 1990, initiée en 1999 par le gouvernement chinois contre le mouvement *Fálúngōng* (法輪功), forme de *qìgōng* bouddhique, a mis fin à l'expérience collective, visible et médiatisée des groupes de *qìgōng* en Chine et a abouti à une restructuration de leurs ramifications institutionnelles. Dans les années 1980, l'engouement populaire pour les myriades de formes de *qìgōng* qui avaient fleuri dans les villes chinoises peut être partiellement expliqué par les déficiences préoccupantes du système de santé à la suite du démantèlement du système maoïste de médecine communautaire², et par le mouvement de *Tiān'ānmén* de 1989, porteur d'immenses aspirations finalement déçues. En effet, ce mouvement avait été écrasé brutalement par les autorités chinoises.

Un volet de mes recherches au long cours en anthropologie et en études chinoises porte sur les connaissances et les pratiques du corps et de la personne, un champ de recherche qui, dans mon parcours, croise, entre en synergie et interagit avec celui de la santé, de la religion et du genre de manière implicite, explicite, parfois inattendue et toujours imprévisible. La préoccupation phénoménologique n'est pas étrangère à ces points d'attachement thématiques dans la mesure où la vie quotidienne est un enchaînement d'expériences immédiates qui ne peuvent être vécues qu'à travers les sens (Merleau-Ponty 1945) révélant et produisant simultanément et de manière processuelle notre corporéité (*embodiment*). L'*embodiment* réfère aux «dimensions corporelles des êtres humains et de leur subjectivité» (Desjarlais et Throop 2011 : S9). Csordas (1990) propose la notion d'*embodiment* comme un paradigme pour l'anthropologie, le corps étant une entité vivante, par lequel et à travers lequel nous faisons l'expérience du monde. Avec un souci programmatique d'une anthropologie de la santé en mouvement vers l'anthropologie générale, Scheper-Hugues et Lock (1987) évoquent le corps-un en corps multiples en le déclinant en corps individuel, corps social et corps politique reliés entre eux par des émotions. Puis Lock (1993) intègre l'*embodiment*, dénouant et tissant à nouveau les liens, un processus qui estompe graduellement les lignes intermédiaires, esquisses de limites. Enfin, elle entremêle biologies, cultures et expériences qui vont produire ensemble les discours du corps et sur le corps (Lock 2001). La phénoménologie merleau-pontienne sous-tend à sa manière les nouvelles orientations de l'anthropologie de la santé à partir des années 1990 (Lock et Nichter 2002).

2. Les médecins aux pieds-nus mettent leurs chaussures dans les années 1980 : cette médecine rudimentaire qui assurait le minimum en soins de santé primaire dans les campagnes chinoises se privatise.

Latour, pourtant plus inspiré dans ses travaux par Heidegger que par Merleau-Ponty, s'est aussi intéressé au corps : il propose une définition non préconstruite, ouverte et fluide de ce que signifie avoir un corps, qui permet de dépasser une « nature » du corps en essences et substances. Le corps est en perpétuel devenir, comme une interface qui devient tangible à l'épreuve de sa (re) connaissance de nombre d'éléments (humains et non-humains), et donc du temps (Latour 2004). Une telle orientation nous aide à mieux comprendre ce qu'est l'expérience fondamentale du corps : le corps est mis en mouvement par des flux d'entités qui voyagent entre intérieur et extérieur grâce à une enveloppe poreuse, interstitielle ; ce corps-interfaces influe à son tour sur ces flux, produisant ainsi un corps en perpétuel devenir parce que mu par un processus continu de co-constitution avec l'environnement. Cette orientation donne aussi des clés pour comprendre les expériences du corps, comme la « mise en mouvements » par d'autres entités (humaines et non-humaines). Enfin, ajoutons à l'horizon la qualité d'agencéité (*agency*) de tous les existants ou « étants » dans une perspective holistique : Descola (2005) s'attache à analyser les relations entre les humains et les non-humains en termes d'interaction et d'interrelations plutôt que de présence ensemble dans le monde. Dans ce sens, toutes les entités partagent la qualité d'agencéité.

Situées entre théories de la connaissance et études d'expériences, comment les phénoménologies en anthropologie peuvent-elles nourrir la discussion sur les phénoménologies locales dans un échange réciproque et transdisciplinaire entre philosophie, ethnologie et études aréales ? Cette problématique est éclairée en deux points : l'un s'attache à tracer des lignes de rencontre entre, d'une part, des aspects de la pensée et de pratiques empiriques chinoises, et, d'autre part, des références phénoménologiques de la philosophie. L'autre porte sur les expériences taoïstes et du *qìgōng* en correspondance avec des points d'attachement phénoménologiques.

Revenons à des expériences vécues immédiates par les personnes. Dans le *qìgōng*, il s'agit de développer une sensibilité (*mǐngǎn* 敏感) aux *qì* (*qìgǎ* 氣感)³ afin de laisser vivre et agir ces entités en nous, et en retour agir sur elles. L'expérience du corps par les sensations, les respirations, les émotions et les sentiments émane d'un corps co-constitué et habité par le monde qui l'entoure. De telles expériences sensorielles sont vécues et ressenties à un moment donné dans un monde situé physiquement et socialement. Inspiré par la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty et la proposition de Latour sur le corps, mon éclairage porte sur l'expérience taoïste et du *qìgōng*, dans ses aspects liés à l'expérience sensorielle immédiate, une expérience du corps vécu ouvrant sur d'autres horizons.

3. Terme emprunté à ce que j'ai appelé le « langage du *qìgōng* », d'un usage quotidien dans l'expérience du *qìgōng* (Micollier 1995 : 260-268, 499). Dans cet article, les traductions de l'anglais et du chinois mandarin en français sont celles de l'auteure et n'engagent qu'elle.

Phénoménologie en philosophie et en anthropologie

Des fondements de la philosophie phénoménologique

Le terme philosophie est employé ici au sens restreint de la philosophie analytique, critique, technique et marquée d'historicité, celle de l'Europe moderne. Dans un sens général en philosophie, la phénoménologie procède par une :

[É]tude descriptive d'un ensemble de phénomènes, tels qu'ils se manifestent dans le temps ou l'espace, par opposition soit aux lois abstraites et fixes de ces phénomènes, soit à des réalités transcendantes dont ils seraient la manifestation, soit à la critique normative de leur légitimité.

Lalande 2002 : 768-769

Dans un sens plus spécifique et plus contemporain, le terme réfère à la méthode et au système de Husserl (1913, 1950 [1900-1901], 2003) et aux doctrines identifiées comme leur étant associées. L'idée au cœur de cette philosophie husserlienne est de décrire ce qu'il est possible de voir selon un certain regard (Lalande 2002 : 769). Précisons aussi qu'il a été utilisé dans des sens très divergents tout en conservant l'étymologie comme fil conducteur. Nombre de philosophes adoptent à des degrés variés la méthode de Husserl pour l'utiliser comme outil ou matrice dans l'élaboration de leur propre pensée. Donc, l'origine du concept en philosophie dans ses usages et déclinaisons contemporaines met en lumière que la phénoménologie, dans le sillage d'Husserl, s'est développée en tant que méthode et en tant que système.

La philosophie phénoménologique considère l'expérience « d'être au monde » (dans l'ordre généalogique du concept : Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) et vise à décrire « les choses telles qu'elles sont » (Merleau-Ponty 1945). Elle s'est constituée en réaction à la réification de théories objectivantes de la connaissance qui découpent la réalité en unités analytiques et tendent à valider des théories préconstruites par l'expérimentation. En bref, elle s'oppose au positivisme scientifique tout en valorisant l'empirisme classique. Cette convergence peut expliquer que les applications de la science, et en particulier l'émergence des technologies, orientent des courants phénoménologiques. En effet, ces technologies vont transformer radicalement et de manière irréversible *l'expérience du monde*. Par exemple, Conti (2013) évoque les positions de Heidegger et de Latour en termes de « techno-phénoménologie ».

Le dualisme cartésien est l'un des fondements théoriques qui a permis au paradigme scientifique d'émerger et aux applications de la science de transformer complètement le monde et la vie quotidienne du plus grand nombre. À partir du XVII^e siècle, l'Europe va dominer progressivement le monde avec l'aide des technologies innovantes ou plus performantes qui lui confèrent puissance économique et puissance militaire. Des formes de commerce international transcontinental d'envergure émergent, et de nouveaux territoires sont colonisés ; la science et les nouvelles technologies sauront aussi séduire des élites

d'autres continents comme celles de la Chine ou du Japon. Plusieurs fois dans l'histoire européenne moderne des connaissances, le dualisme systématique sera questionné par un processus de déconstruction théorique visant à dépasser le caractère exclusif des propositions logiques A ou non A et à résoudre cette contradiction générique en posant à la fois A et non A comme possibles. En outre, cette possibilité est la norme plutôt que l'exception dans les cultures du monde. Depuis les années 1980, timidement, jusqu'à aujourd'hui, époque où la mouvance phénoménologique fait preuve d'une vitalité débordante, la pensée de la déconstruction est à l'œuvre, traçant une continuité entre «humain» et «non-humain» qui concorde avec certaines avancées dans le champ des neurosciences et donc de la cognition. Dans le sillage de celle de Husserl (1900-1913), la philosophie de Merleau-Ponty (1945) vise à dépasser le statut de vérité des couples antithétiques exclusifs pour penser et surtout «vivre» le monde : parmi les plus fondamentaux pour construire une ontologie, énumérons les couples nature/culture, biologique/culturel, corps/esprit, objet/sujet, substance/forme, extérieur/intérieur, visible/invisible, féminin/masculin. Cette philosophie déconstruit un monde dualiste pour construire un monde moniste⁴. Tout s'entremêle au rythme de tissages et d'entrelacements, d'interactions et interrelations. Le monde est donc en devenir perpétuel et le tout devient plus que la somme de ses parties (holisme). En bref, Merleau-Ponty questionne l'«être au monde» en se basant sur l'expérience, le vécu et le sensible, valorisant une connaissance du monde fondée par l'intuition plutôt que l'induction ou la déduction, opérations logiques qui sous-tendent le raisonnement scientifique. «Étant au monde», la seule possibilité pour les «étants» – habitants du monde dont l'essence est l'existence (Heidegger 1979) et dont le statut ontologique et la capacité d'action diffèrent selon les positions des uns par rapport aux autres (Descola 2005) – de comprendre les phénomènes est de se fonder sur une description des «choses comme elles sont», en transformation continue, observable et ressentie dans un lieu et temps donnés. Merleau-Ponty préconise un usage *a posteriori* des modèles théoriques et méthodologiques : le processus qui va produire la connaissance est avant tout une expérience.

La phénoménologie en anthropologie Des approches épistémologiques à la méthode

Dans un effort pragmatique d'application de la phénoménologie à l'anthropologie, Knibbe et Versteeg (2008) proposent une «boîte à outils» phénoménologique, ensemble de possibilités à se réapproprier selon l'orientation,

4. Tout système philosophique qui envisage l'ensemble des choses, du point de vue de leur substance, des lois (logiques ou physiques) ou bien de la morale, comme réductible à l'unité (Lalande 2002 : 648). Cette philosophie est issue aussi d'une tradition moniste européenne historiquement plutôt métaphysique qu'épistémologique, dont le rayonnement est remarquable en Allemagne au XIX^e siècle, et qui puise, entre autres, au courant romantique et à la métaphysique – par exemple celles de Haeckel (1902) et de Spinoza.

les thèmes et l'horizon finalisé à la suite de la description. Ils discutent trois points programmatiques et didactiques : la dimension épistémologique, la phénoménologie comme fondement d'études d'expériences, enfin son usage empirique en tant que méthode. Des auteurs vont alimenter leurs réflexions plus ou moins librement à partir de développements philosophiques divers. À partir de l'horizon phénoménologique ainsi tracé, chacun crée d'autres formes et construit son propre monde. Cet éclectisme se prête à une critique de la phénoménologie, à savoir le risque de voir son originalité, voire sa singularité, s'évaporer : peut alors être ouverte une boîte de Pandore, dévoilant un renouveau ethnologique reconnu mais confronté à l'écueil du doute sur le fondement partagé de l'approche phénoménologique. Mentionnons aussi qu'adoptée consciemment avant d'initier la recherche ou bien inscrite en filigrane comme une entité discrète, une préoccupation para-phénoménologique (« para-phenomenological concern », Katz et Csordas 2003 : 277) imprègne la production d'auteurs (par exemple Kleinman 1995 ; Kleinman *et al.* 2011) alors associés à cette mouvance, bien qu'ils ne s'y reconnaissent pas explicitement.

Les résonances entre la phénoménologie et la pensée chinoise du corps, de la personne et de l'environnement sont suffisamment audibles pour capturer l'attention. En effet, les contacts avec des aspects de la culture et la pensée chinoises, l'étude empirique de certains phénomènes et situations ainsi que les rencontres avec des personnes et des groupes plutôt que d'autres font que les approches phénoménologiques nous interpellent. Mon propre intérêt fut éveillé par une recherche mastérale sur le corps et le monde taoïstes en résonance avec des composantes de la psychanalyse, puis par une étude doctorale sur le phénomène et l'expérience du *qigōng* (Micollier 1995). L'observation participante dans ces contextes implique le développement d'une sensibilité et d'une connaissance intuitive de la part du chercheur qui déconstruit sa trame théorique et méthodologique de départ, s'il en a une, pour d'abord voir « les choses comme elles sont ». L'ethnographe y est souvent contraint par le contexte, qu'il le désire ou non. Au cours du déroulement de la recherche, la méthode va « s'auto-construire », emportée et (re)modélée par les événements et les expériences. Décrire ce qui se passe et se vit pendant la période de terrain devient une évidence. Au lieu d'étudier la vision du monde des personnes et des groupes, le chercheur va s'intéresser au monde de la vie (*lifeworld*), soit « le monde familier, non questionné, pratique, conditionné historiquement, préthéorique des vies quotidiennes des personnes » (Desjarlais et Throop 2011 : 91). La démarche réflexive peut éventuellement s'inviter dans le travail, qu'elle soit ensuite transcrite dans l'écriture ou non. J'ai porté attention à ce que j'ai appelé les formes de *qigōng* ordinaires, parmi les plus communes, pratiquées par le plus grand nombre, transmises par des maîtres « ordinaires » et non par des grands maîtres charismatiques, même si ces maîtres ordinaires prennent comme modèles

les « trésors nationaux » (*guóbǎo* 國寶) (Micollier 1995 : 270)⁵. Le monde de la vie et les biographies de ces maîtres modestes du quotidien font porter les voix de pratiquants par ailleurs peu audibles⁶.

J'ai alors considéré le *qigōng* comme situé au cœur de la pluralité thérapeutique par ce qu'il donnait à voir, par la diversité de ses formes et référents, une palette exceptionnelle de recours thérapeutiques, et nous plongeait au cœur des transformations, des négociations et des contradictions de la société chinoise, entre héritage culturel et modernisation, entre religion et science (Micollier 1996). Kleinman (1980) fut le premier à décliner dans ses multiples aspects le système de soins dans le monde chinois contemporain : il décrit alors des « soignés et des soignants » (*patients and healers*) plutôt que des maladies et des soins, même s'il définissait le système médical conformément au modèle du système culturel de Geertz (1973). Les travaux de Geertz s'inscrivaient alors dans un renouveau de l'approche symboliste, loin de la phénoménologie.

La méthode anthropologique à l'épreuve phénoménologique apparaît comme un parcours réciproque de la philosophie vers l'anthropologie et vice-versa : les anthropologues et les philosophes se posent les mêmes questions ; les premiers y ajoutent des données empiriques pour y répondre ; dans le sillage de Husserl, en philosophie, la phénoménologie est une méthode d'analyse. Rappelons que, dans l'histoire intellectuelle française des émergences et découpages disciplinaires, la discipline mère des sciences humaines et sociales est bien la philosophie.

La phénoménologie renforce la légitimité de l'observation des pratiques au cœur de la méthode ethnographique sur celle des discours des interlocuteurs et des « discours sur », mise en évidence en croisant des données puisées dans les entretiens, la recherche documentaire et la collecte d'objets. Elle légitime le savoir et la méthode des anthropologues qui s'attachent à l'observation située au cœur de la méthode ethnographique par sa dimension à la fois spatiale et temporelle. Ce sont l'observation et l'usage d'autres supports médiatisant l'expérience qui sont au fondement de la méthode, plutôt que les discours et les « discours sur ».

De plus, le travail de terrain dans son ensemble est indissociable du traitement des données et de l'analyse qui en résulte : l'analyse n'est pas différée parce que la méthode dans son ensemble « s'auto-construit » et « se vit ». La trame ethnographique au fil de l'expérience de terrain se transforme et s'enrichit. Ingold (2014) le dit autrement en définissant la méthode anthropologique comme une « méthode en temps réel » (*real life method*). La dimension temporelle de la recherche se trouve ainsi transformée.

5. Dénomination à connotation nationaliste. En Chine ancienne, le terme désignait des sages aux vertus confucéennes reconnues, par exemple la capacité de transformer son savoir en action (Seidel 1981).

6. Voir la biographie de M.Z., un maître ordinaire de *qigōng*, dans Micollier (2013).

L'anthropologue, par son expérience de la complexité de toute situation observée ou observable, est contraint à s'orienter vers une construction *in situ* de la méthode en lien avec l'analyse. Cet aspect est souvent critiqué par les autres sciences, dont la dimension expérimentale et la collecte de données sont fondées sur des protocoles serrés élaborés préalablement. Pour un anthropologue, un protocole de départ «qui ne s'ouvre pas» au fil du déroulement de la recherche est perçu comme une fermeture à des données pertinentes qui produiraient des résultats d'une meilleure qualité. L'ouverture, l'aspect processuel du déroulement de l'expérience de terrain, apparaissent comme des qualités incontournables de la recherche ethnologique.

De quelques résonances

Philosophie phénoménologique et pensée chinoise

Des recherches ont explicitement contribué à explorer des «phénoménologies» du monde ou phénoménologies locales en s'interrogeant sur les diverses formulations et manières de faire l'expérience du monde et «d'être au monde». J'évoquerai quelques contributions portant sur les mondes asiatiques mais qui ont aussi une portée plus générale. Ots (1990, 1991) s'inspire explicitement en matière théorique de l'anthropologie philosophique allemande (Husserl, Heidegger) et de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty. Puisant des exemples dans le monde chinois, il décrit le «corps vécu, habité» (*lived-body*, Leder 1984) qu'il préfère au terme *embodiment* pour designer «le corps dans l'expérience humaine» (Merleau-Ponty 1945). Il s'attache à faire prendre conscience du corps habité, intelligent et doué d'intentionnalité: une telle connaissance a été confisquée par notre interprétation culturelle moderne et erronée du corps «naturel» (Heidegger 1979:99-100). Il montre aussi qu'en Europe prémoderne, la dichotomie corps-esprit n'existait pas non plus: le terme historique scandinave et germanique *Leib* signifiait «vie-personne-corps» et ce «trois en un» sémantique neutralise en effet la polarisation de sens (Ots 1990:53 et 55, note 1). Ses travaux s'inscrivent déjà dans une phénoménologie qui connaîtra un développement important jusqu'à aujourd'hui. Le numéro spécial de *The Journal of the Royal Anthropological Institute* coordonné par Low et Hsu (2007) – consacré aux thèmes «Vent, vie et santé: perspectives anthropologiques et historiques» – s'inspire d'une approche phénoménologique merleau-pontienne explicitement reconnue: Hsu s'est intéressée au «vent», entité étiologique historique, en adoptant la perspective d'Ingold (2000) sur l'environnement directement inspirée de Merleau-Ponty (1945).

Halliburton (2002) décrit des expériences religieuses bouddhiques et hindouistes ouvrant sur la «phénoménologie locale» du Kerala, un usage du terme que l'auteur revendique clairement. Becker (1981) offre une étude

philosophique à partir d'une mobilisation de sources secondaires⁷ sur les expériences proches de la mort (*near-death experiences*) pratiquées dans cette forme populaire de bouddhisme née en Chine (III^e siècle) puis diffusée en Corée et au Japon (XI^e siècle). Une littérature émergente éclaire les liens entre le bouddhisme et la phénoménologie :

La phénoménologie et le bouddhisme prennent les pourquoi et les comment de l'expérience humaine comme points d'entrée et de sortie. Ils se penchent sur des problèmes épistémologiques similaires tels que les perceptions, sensations, la cognition, la construction noétique, le conditionnement incorporé (*embodied*), et le dépassement des moyens incorporés de voir le monde. Tous deux proposent, par une investigation méthodique du moyen de connaissance, de résoudre les dilemmes et les problèmes humains les plus fondamentaux.

Lusthaus 2002 : vii

Un regard critique doit être porté sur la possibilité et la légitimité de phénoménologies locales :

Le concept de philosophie renvoie à un discours spécifique apparu en Europe, caractérisé à la fois par la technicité de sa démarche et par l'historicité du questionnement qui est le sien dans son rapport critique à la tradition philosophique occidentale.

Thoraval 2002 : 65

Thoraval (1994, 2002) s'interroge sur la légitimité du concept de « philosophie chinoise » (*zhéxué* 哲學) et donc sur la possibilité d'une telle philosophie : le néologisme *zhéxué* « science de la connaissance » (ou bien 哲学, *tetsugaku* en japonais), fut introduit dans la pensée chinoise et japonaise au début du XX^e siècle par des traductions japonaises de termes de l'Occident moderne. Des intellectuels japonais de l'ère Meiji, période de modernisation culturelle et économique du Japon, traduisirent en caractères les termes modernes qui n'existaient pas dans les deux langues. Un bon exemple de la réappropriation de la philosophie phénoménologique par les intellectuels japonais, ici celle de Heidegger, est la démarche de Hirota, qui recherche des résonances phénoménologiques dans le bouddhisme japonais *Jōdo* (淨土, Terre Pure) : Hirota (2008, 2010, 2014) met explicitement en résonance les thèmes phénoménologiques de « *dwelling*, de l'habiter », la déconstruction sujet/objet et le statut de la vérité dans la philosophie de Heidegger et dans la pensée de Shinran⁸ :

Afin d'éclairer la démarche phénoménologique de Shinran, j'analyse ses écrits à la lumière de l'exposition de « l'habité » (*dwelling*) dans les

7. Pas d'étude directe dans les textes chinois sur le bouddhisme de la Terre Pure (*Jingtū zōng* 淨土宗).

8. Shinran a contribué largement à « japoniser » le bouddhisme *Jingtū* à partir des textes chinois.

derniers essais de Heidegger. Quatre caractéristiques de l'habité discutées par Shinran et Heidegger s'inscrivent en résonance : la stabilité, la liberté, la joie et la proximité.

Hirota 2014:448

Un « effort phénoménologique » est donc attribué à Shinran, une terminologie qui peut poser problème dans la mesure où la phénoménologie est un courant de la philosophie.

Même si les savoirs des autres sont moins contestés parce qu'ils correspondent à un changement de paradigme s'annonçant depuis les années 1980 et marqué par un rapprochement « volontaire », la décolonisation historique n'a finalement pas encore produit une décolonisation de l'esprit : les modèles occidentaux, aujourd'hui questionnés par des voix émanant du monde entier, continuent de dominer par la puissance militaire, l'aide au développement, et aussi la fascination des autres pour le système économique capitaliste, plus que pour les autres aspects de la culture occidentale.

Les intellectuels asiatiques pratiquent volontiers l'auto-indigénisation en conservant les savoirs occidentaux comme des références matricielles sur lesquels il faut agréger celles de l'héritage. La discussion sur la légitimité de phénoménologies locales est possible au-delà des questions de définition de la philosophie : le courant phénoménologique s'est constitué en réaction à la science dans ses excès, l'objectivisme et le positivisme. S'inscrit-il en « creux », aux interstices, dans les failles de la philosophie en comblant ses lacunes et résolvant certaines de ses contradictions ? La phénoménologie œuvre-t-elle pour un élargissement du concept vers un retour aux sagesse « présocratiques », « prémodernes » ? C'est seulement dans ce cadre analytique qu'il est légitime d'évoquer « des phénoménologies » du monde. En outre, dans les cultures du monde où les élites intellectuelles se sont elles-mêmes réappropriées les savoirs européens, notamment la science, le débat est complexe parce que cette démarche qui produit l'hybridation des savoirs est consciente et volontairement travaillée en tension ou en relation avec l'héritage local. L'effort en direction de l'Occident dominant du point de vue des savoirs est visible dans la mesure où ces élites ont procédé à un tri raisonné des éléments du patrimoine qui sont compatibles avec la science et la philosophie au sens restreint. La médecine chinoise est un exemple paradigmatique de cet effort : le processus de standardisation a consisté à éviter le conflit avec les normes de la théorie traditionnelle et avec celles de la biomédecine (Hsu 1999).

Pour conclure, deux concepts de philosophie distincts seraient utiles pour clarifier les idées : la philosophie, au sens restreint de l'Europe moderne et de l'émergence de la science, et le philosophe, au sens antique d'« ami de la sagesse », qui existe partout dans le monde et aussi en Europe prémoderne. Il est donc plus prudent d'identifier plutôt des résonances avec la phénoménologie que des « phénoménologies locales » qui redessinent intrinsèquement la ligne ethnocentrique.

Expériences chinoises : le mouvement, le corps, la personne et le monde⁹

L'expérience est au cœur de la méthode classique de l'anthropologie par la technique de l'observation participante et la « description dense » chère à Geertz (1973). La méthode dans le monde de l'héritage culturel chinois renvoie au *Dào*, « voie, chemin » de cultivation de soi, de construction de la personne (*xiūshēn* 修身), un travail sur soi, la vue portée au loin visant à la transformation et à l'élévation de la personne : le *qìgōng* conduit au développement de la personne par la maîtrise graduelle de l'art du *qì* ; l'expérience ultime vise à « atteindre un monde supérieur essentiel » (*gāojí jīngjiè* 高級境界) à l'aide de « capacités spéciales, exceptionnelles, extraordinaires » (*tèshū gōngnéng* 特殊功能) tels que le don de clairvoyance, la communication télépathique, la réception d'informations cosmiques, la faculté de contrôler des flux énergétiques la lévitation, des pouvoirs de guérison miraculeux, etc. (Micollier 1995 : 270). Par exemple, M.Z. enseignait et soignait par télépathie, et pouvait arrêter les rayons X et gamma.

Le corps se décline en « personne » (*shēn* 身), « corps physique » (*tǐ* 體) et « apparence structurelle » (*xíng* 形) (Despeux 1994 : 7). Le terme contemporain corps (*shēntǐ* 身體) renvoie le plus fréquemment à l'idée de personne ; ses formes verbales signifient soit « faire personnellement l'expérience de la personne », soit « se mettre soi-même dans la position d'autrui », reflétant une emphase sur l'expérience de la personne et le mouvement vers l'autre (Micollier 1999 : 24-25).

Dans l'évocation du *qì* ci-dessous, qui révèle des points d'attachement avec l'environnement et un mouvement sollicitant la sensorialité, ma démarche résonne avec celle d'Ingold (2000). Les usages et sens anciens du *qì* « souffles, respirations, air, vapeurs, influences, émanations, nuages » (Unschuld 1985) l'inscrivent dans les mondes physique, géographique, météorologique. Les usages contemporains réfèrent principalement : 1) au *qì* en rapport avec le destin et intrinsèquement porteur de vie (par exemple, le terme *yùnqì* 運氣, « le *qì* en mouvement », est traduit communément « chance, fortune ») ; 2) au *qì* en tant que vitalité, force ; 3) au *qì* en qualité d'émotions ; 4) le *qì* comme vibrations, impressions produites par une personne est le sens le plus répandu (Micollier 1999 : 24).

Le *qì* est défini par des qualités et des localisations. Par exemple, trente qualités de *qì* sont répertoriées : presque toutes (28 sur 30) peuvent se transformer en agents pathogènes pour les humains. Le caractère *qì* 氣 est composé d'un pictogramme qui indique « la vapeur qui s'élève », placé au-dessus du pictogramme « riz, millet », au sens historique et étymologique. La configuration du caractère signifie « les vapeurs qui se dégagent du riz (ou du millet, ou de la nourriture) » (Engelhardt 1987). Une autre version de ce caractère, attestée dans le dictionnaire étymologique *Shuōwén*¹⁰ combine ces deux éléments

9. Pour les termes, références et théories de la pensée chinoise non expliqués mais mentionnés, voir l'ouvrage de référence, Cheng (1997).

10. Voir Xū Shèn (1992 [déb. II^e siècle]).

avec un troisième 食 (*shí*, «nourriture»), confirmant le sens historique plus communément usité de «vapeurs émanant de la nourriture». Dans la littérature des II^e et III^e siècles, il est utilisé dans un contexte plus étendu et signifie «ce qui emplit le corps», «ce qui signifie la vie» (Unschuld 1985:72). Ces usages sémantiques nous renvoient à l'approche phénoménologique par l'évocation de flux permanents d'entités et entre entités, et du constituant vaporeux qui se diffuse dans l'environnement et l'imprègne continuellement. Se noue en outre une relation harmonieuse entre l'humain et les *qì*, «influences, émanation très fines» (Unschuld 1985:67-73) de tous les phénomènes naturels. Le *qì*, le *fēng* 風 (vent) et le *jīng* 精 (essence, sperme/sécrétions vaginales) peuvent se transformer l'un en l'autre. Dans un mouvement perpétuel, des influences (*qì*) répandues partout et constitutives de la vie et de l'environnement au sens large (humains, non-humains; vivants, non vivants; habitants du monde: les «étants»), affluent dans les organismes où ils sont déjà présents, produisant une circulation fondamentale et un monde poreux où les lignes-limites disparaissent. Le *qì*, comme tous les étants, sont doués d'agencéité (*agency*).

À partir des émotions en mouvement dans l'expérience du *qìgōng* et des champs sémantiques de l'usage quotidien du terme, j'ai montré que le *qì* est l'agent dynamique par lequel les émotions et les qualités de la personne se manifestent, qu'il est porteur de vie, agent du destin (*mìng* 命) et un constituant de la personne (Micollier 1999:24). En outre, dans la théorie générique de la médecine chinoise, neuf *qì* correspondent à neuf états morbides du *qì* dus à l'excès des sept émotions. Le *qì* n'est presque jamais pathogène par essence mais il peut toujours se transformer en agent pathogène. Les expériences taoïstes et du *qìgōng*, entre transmission d'un héritage culturel et innovations, donnent le(s) *qì* à voir et à vivre en mouvement, agi(s), agent(s) et agissant. L'héritage du *qì*, des principes du *yīn yáng* 陰陽 et des Cinq Phases *wúxíng* 五行 en actions apparaissent clairement dans les descriptions d'expériences. Ots (1990:56) remarque cependant que la réalité clinique des émotions, par exemple, révèle des différences considérables avec la théorie ancienne des correspondances omniprésentes.

Dans les années 1990, le mouvement *qìgōng* était encore très visible et faisait partie intégrante du quotidien d'un grand nombre de personnes «ordinaires», traversant les différences sociales, d'âge, de genre, de niveau d'éducation, d'appartenance locale et familiale, et d'affiliation religieuse. Observatrice et témoin de cette réalité quotidienne dès les années 1980, cette expérience sociale et individuelle, qui prit la forme d'un mouvement de grande ampleur, m'est apparue comme une entrée pertinente pour comprendre les transformations de la société chinoise contemporaine. Contribuant à mieux les saisir vues d'ailleurs, l'étude comparative à Taiwan (1995-1997) a montré que le *qìgōng* se donnait à voir et à vivre à Taipei dans les lieux de culte, et qu'il faisait alors partie intégrante des expériences religieuses (Micollier 1998). En Chine populaire, l'expérience du *qìgōng* était collective, familiale au foyer ou bien individuelle dans des espaces géographiques variés publics ou privés – parcs

publics, rives fleuves, terrains vagues, écoles, gymnases, stades, universités, entreprises, temples, maisons. Le contexte physique et (psycho)physiologique est très important, le langage des sens se mouvant dans l'espace-temps. Le *qìgōng* a la capacité de se fluidifier dans ses attributs et ses qualités selon la sensorialité des personnes et les relations qui se nouent par l'expérience immersive dans ces espaces ; il se donne alors à voir et à sentir, à « habiter » comme une gymnastique, une thérapie, un rite individuel ou collectif, en mouvement vers le bien être, la santé et le développement de la personne, et dans l'espace domestique, un travail du corps et de la personne qui traverse les générations.

Mon propos est limité ci-dessous à des aspects connus de l'héritage taoïste qui résonne dans des expériences de *qìgōng*. Les *qìgōng* dans leur diversité, en particulier les *qìgōng* médicaux situés au cœur de mon étude, ont largement emprunté ou référé à celui-ci. Cependant, précisons aussi que ces expériences montrent des mouvements, interactions et liens avec d'autres expériences religieuses, notamment bouddhiques, que je ne décrirai pas ici.

Par exemple, M.Z., l'un des maîtres avec qui j'ai construit un récit de vie (méthode biographique)¹¹, réfère au modèle taoïste de la relation maître/disciple et de la transmission des connaissances :

Mon maître est taoïste, de la secte Longmen de la dix-neuvième génération. Ce maître *dàoshì* 道士 est de la vingt-quatrième génération [...] Par exemple, vous et moi, supposons que vous soyez les disciples potentiels et moi le maître ; entre vous, il n'y a pas de distinction de génération spirituelle, quel que soit votre âge. Si on est à l'origine d'une lignée de parenté spirituelle, je suis la première génération et vous la deuxième. La succession des générations se fait ainsi. Et nous serons tous de l'école Longmen [...]

Micollier 2013 : 144

Lóngmén pài 龍門派, l'école de la « Porte du dragon », est une branche de l'école taoïste *Quánzhēn dào* 全真道 (Robinet 1991 : 250).

Les rituels « intérieurs » au cœur de l'expérience du *qìgōng* décrits en détail dans Micollier (1995) et brièvement dans Micollier (2004 : 4-5) résonnent fortement avec l'expérience du *nèidān* 內丹 (alchimie intérieure). Cette forme de méditation taoïste chère à l'école *Quánzhēn*, décrite en détail dans les sources chinoises, inclut la visualisation des divinités dans le corps qui se transforme alors en panthéon (Robinet 1979, 1991).

Entre les *qìgōng* et le taoïsme, le tissage de liens précis dans un mouvement d'entrelacements théoriques, sensoriels et expérientiels se donne à voir dans l'expérience ethnographique. Le monde et ses dimensions cosmologiques, les expériences du corps-personne et de la personne, l'expérience collective, le cours

11. Voir Micollier (2013), où je rapporte son épopée jalonnée d'expériences situées entre transmission et innovations.

de l'histoire et des savoirs dans les *qìgōng* situés entre innovations et transmission de l'héritage, les affiliations religieuses des maîtres et des pratiquants, tout cela est présent dans ce tissage. Ce mouvement spatial et temporel donne naissance à des formes aux contours incertains et éphémères et trace des lignes de rencontre et de fuite entre ces expériences.

Expériences taoïstes

Ayant identifié quatre systèmes ontologiques génériques dans les cultures du monde, Descola (2005) évoque le mythe de fondation à l'origine de la cosmologie taoïste pour inscrire la pensée chinoise dans un système analogique. En effet, la composante taoïste de la pensée chinoise met bien en présence d'un système analogique qui serait même paradigmatique de ce type d'ontologie¹² :

La philosophie chinoise rend manifeste au plus haut point un trait central de toute ontologie analogique, à savoir la difficulté à distinguer en pratique, dans les composantes des existants entre ce qui relève de l'intériorité et ce qui relève de la physicalité.

Descola 2005 : 360

Rappelons que Granet (1934) avait alors écrit : « En Chine ancienne... la société, l'homme, le monde sont l'objet d'un savoir global [qui] se constitue par le seul usage de l'analogie » (Granet 1968 [1934] : 297)¹³.

Au cœur de la tradition chinoise, le taoïsme est une composante autochtone et originale, religion et pensée, et s'enracine dans une forme ancienne de chamanisme mais non exclusivement. L'expérience du corps fait partie intégrante de l'expérience religieuse. Les pratiques individuelles et la liturgie révèlent la tendance à réguler la relation de l'individu à son environnement : les techniques de visualisation et du rituel « intérieur » établissent un continuum entre intérieur et extérieur. Le corps est alors une enveloppe protectrice servant de médiateur, siège d'échanges perpétuels entre l'homme et son environnement. En continuité avec ce qui l'entoure, le corps est inscrit dans la réalité phénoménale. Le corps vécu des taoïstes donne à voir une limite diffuse et extensible au point de ne plus exister puisque le corps peut non seulement englober, mais aussi devenir l'univers lui-même ; dans un mouvement réciproque, un processus dynamique met en relation le microcosme (humain) et le macrocosme (univers, environnement). La pensée taoïste est fondée sur des notions de relativité, d'impermanence et de transformation de toute entité. Les relations dynamiques entre les êtres (vivants et inertes, humains et non-humains) et les réseaux d'interrelations et de correspondances s'élaborent dans ce processus relationnel : la doctrine du

12. Précisons toutefois que ce système ne semble pas être applicable à d'autres composantes de la pensée chinoise comme la métaphysique bouddhique ou l'éthique sociale confucéenne.

13. Cité par Descola (2005 : 360).

microcosme et du macrocosme, que l'on retrouve dans de nombreuses cultures du monde, est développée à l'extrême par les taoïstes et de leur conception du corps. Les liens ainsi tissés sont plus importants que les êtres eux-mêmes.

Le corps taoïste est un corps de femme enceinte, «le corps véritablement complet, le seul à pouvoir accomplir la transformation, l'œuvre du *Dào*» (Schipper 1982:173). Lors de la conception et de la gestation, l'être humain est déjà né: l'âge de l'enfant est calculé à partir de la fécondation. La vie à l'intérieur de la matrice est conçue en résonance avec l'existence future à l'extérieur. Le cycle de la gestation est rythmé par une graduation temporelle qui permet de déterminer la durée de vie de l'enfant dans le monde. Le corps de la femme enceinte vit une expansion graduelle et continue: l'adepte doit prendre ce corps en pleine transformation pour modèle et s'identifier à lui au point de vivre dans son corps la même métamorphose en donnant naissance, et en faisant grandir l'Embryon immortel.

À partir d'une étude ethnologique en terrain français, Verdier évoque les implications de ce processus d'expansion du corps:

Enceinte, une femme est un être qui a perdu ses frontières comme si les limites soudain agrandies et démesurées de son corps distendu ne la garantissaient plus de rien mais engloutissaient tout l'univers en vertu d'une communicabilité intense; paradoxalement, elle est toute transparente.

Verdier 1979:56

Le corps de la femme enceinte est perméable donc vulnérable, mais pour l'adepte taoïste, un corps à capacité transformationnelle ouvre la voie au but ultime du retour à l'origine et de l'union avec le *Dào*. En outre, le processus de transformation se situe au cœur des pratiques taoïstes: le corps de l'adepte se dilate, se projette dans le cosmos ou bien il introjecte les éléments cosmiques en son sein. La capacité de métamorphose est la vertu essentielle exigée pour l'élaboration d'un «corps taoïste», métaphoriquement assimilé à l'Enfançon ou «Moi véritable». Dans le rituel, ce corps enclin à l'expansion est un temple ou un monde harmonieux et supérieur, habité par les divinités.

Le «corps taoïste» est aussi un corps mystique. L'expérience du développement de l'enfant et l'expérience mystique présentent des similitudes par le vécu d'une «continuité entre le monde intérieur et le monde extérieur, entre le sentiment de Soi et l'environnement, lequel se découvre être, pour une part essentielle, un autre Soi» (Anzieu 1980:160). L'être mystique vit à partir d'une illumination de l'ordre du vécu sensoriel, le retour à l'origine qui rend le processus de transformation possible. En outre, le mystique vit un processus régressif difficile et douloureux mais qu'il contrôle: il fait simultanément l'expérience d'un état primaire de non-intégration et d'un sentiment de soi, sans limites et originel (Winnicott 1975). Selon Corbin,

La doctrine du microcosme est une anthropologie qui dévoile et montre dans la structure de l'être humain une homologie avec la structure de tous ces cosmos, ainsi qu'un point d'attachement, terme et support de la relation avec chacune des parties homologues.

Corbin 1953:80

Foucault (1966) réfère aussi à cette notion de « point d'attachement » quand il évoque un ensemble de règles qui déterminent la « prose du monde ». Enfin, Lévi-Strauss (1962:24) reconnaît une cohérence à la « pensée sauvage » en la situant à un « niveau stratégique » d'appropriation de la nature « approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination ». Dans la pensée chinoise, ces « points d'attachement » sont les Cinq Phases *wǔxíng* (五行), c'est-à-dire le Bois, le Feu, la Terre, le Métal et l'Eau, conçues comme en perpétuelle transformation de l'une en l'autre. *Xíng* (行) signifie « aller de l'avant, suivre une voie ». L'assimilation du corps humain au cosmos se situe au cœur de la pensée chinoise. L'organisme macrocosmique résonne avec l'organisme humain :

Comme le *Tao* sans forme qui peut être fort ou faible, souple ou dur, *Yin* ou *Yang*, obscur ou lumineux, de même l'Homme Grand se transforme, se disperse, se concentre ; sa forme n'est pas constante.

Seidel 1969:88

Une telle résonance est fondamentale dans la méditation : la vision des organes internes et des esprits qui habitent le corps et l'intériorisation des forces primordiales s'accomplissent en même temps qu'une contemplation du monde extérieur par les yeux, sens de la vision (Robinet 1979). L'homme et le cosmos sont, avant tout, des « organismes » au sens biologique, comme n'importe quelle cellule ou n'importe quel être vivant.

Les taoïstes, à partir du 1^{er} siècle, développent le concept de corps-microcosme qui est aussi un corps-panthéon : perçues par l'expérience de la visualisation, les mêmes divinités habitent dans le corps et dans le monde. L'adepte relie les parties du corps aux régions de l'univers par le contact avec les divinités du corps. Pour que les puissances de vie *qì*, *jīng* (精), *shén* (神) soient préservées et les divinités visualisées, le processus vers la réalisation du *Dào* 道 consiste à « nourrir la forme » *yǎngxíng* (養形), « nourrir la vie » *yǎngshēng* (養生), et « structurer la personnalité » *xiūshēn* (修身) (Engelhardt 1987:9).

Ces expériences du corps, de la personne et du monde en mouvement perpétuel nourrissent l'expérience du *qìgōng*.

Expériences du *qìgōng*

Le terme *qìgōng* apparaît en Chine au début du XX^e siècle dans le contexte thérapeutique : ces techniques furent utilisées dans les sanatoriums dans le cadre de la prise en charge de la tuberculose (Despeux 1989). Alors que des aspects de l'expérience de *qìgōng* renvoient à des éléments de médecine et de biologie

moderne, d'autres transportent dans l'histoire lointaine. Il existe presque autant de formes de *qìgōng* que de maîtres : chacun introduit des variantes personnelles à partir d'une base technique déjà connue.

Le *qìgōng*, « maîtrise, discipline, art du *qì*, souffles, respirations, vapeurs, influences, forces de vie, vitalité », ou encore pratiques du corps et de cultivation de soi, est une constellation d'expériences à dimension martiale, thérapeutique, religieuse et sociale. Déclinés en de nombreuses formes héritées de pratiques anciennes, les *qìgōng* réfèrent à des éléments fondamentaux de la pensée et de la culture chinoises.

Dans le monde du *qìgōng*, le corps du pratiquant est transfiguré et les mouvements ouvrent sur un horizon en perpétuelle transformation. Le *qìgōng* est un bouquet d'expériences participatives sensorielles difficiles à définir qui ne se laisse pas enfermer dans des modèles préétablis : il révèle une configuration complexe de savoirs-mouvements, mouvements de savoirs entrelacés avec les mouvements du monde. Expérience corporelle, sensorielle et spirituelle complète qui ouvre les horizons de la personne dans le monde, le *qìgōng* donne à voir et à vivre une expérience extatique en lien avec l'expérience charismatique du maître : « l'état de *qìgōng* » (*qìgōng tài* 氣功態) modifie la conscience du corps, un corps habité et un habitant de ce même corps, une manière « d'être au monde ». Les mouvements du corps font percevoir des liens fluides et des interactions avec ce qui l'entoure qui relèvent ontologiquement d'une co-constitution corps-entourage. Vivre cette expérience fait partie du processus en œuvre dans la pratique quotidienne sous forme de séquences successives et produit des transformations graduelles de la personne en mouvement. Elle donne à voir des mouvements fluides d'expansion et de contraction, et l'expression d'émotions en relation avec des opérations mentales intermédiaires entre libération et contrôle (Micollier 1999). Des « rituels intérieurs » révèlent les entrelacements avec les expériences taoïstes : par exemple, la création mentale d'un « espace du *qìgōng* » et la visualisation qui ressemble à celle de l'alchimie intérieure¹⁴. Les expériences sensorielles et perceptives décrites par les pratiquants évoquent celles qui sont rapportées par les personnes ayant vécu des transformations mentales, des états élargis ou modifiés de conscience (Micollier 1999) jusqu'aux états proches de la mort à la suite d'événements provoqués par une expérience religieuse (Becker 1981) ou par un accident, comme l'état neurologique du coma.

Par exemple, une séance collective où M.X., un autre maître dont l'expérience s'est mêlée à la mienne grâce à l'horizon de la méthode biographique, sollicite ainsi les mouvements du corps et de la personne qui ouvrent à la réception du *qì* :

14. J'aurais pu également décrire des mouvements d'expériences bouddhiques dans le *qìgōng*. Par exemple, avec M.Z., les pratiquants se transportent sur l'espace aux fleurs de lotus (*liánhuā táishang liànyī* 蓮花台上練一) (Micollier 1995 : 210-215) où ils développent la « connaissance par la pensée » (*yìshí* 意識). Ce même espace mental donne aussi à « voir » des composantes taoïstes.

Décontractez-vous. Si vous avez envie de crier, criez ; si vous avez envie de rire, riez ; si vous êtes tristes, vous avez envie de pleurer, pleurez ; de danser, dansez ; de bouger, de faire des mouvements, [laisser vivre votre corps, vos émotions, votre monde], faites-le.

Micollier 1999:26

En effet, les pratiquants en mouvement vers un mieux-être, ici des patients en consultation, doivent laisser vivre leurs émotions en dépassant la limite du contrôle et de l'inhibition. S'ouvre alors l'horizon du soin, éventuellement du « guérir » par la projection du *qi* bénéfique du maître.

Le *qìgōng* immerge dans le « monde de la vie » (*lifeworld*) des personnes par une expérience fondamentalement non-verbale, donnant à voir et à partager des mouvements, sons, gestes, enchaînements de gestes. Ces séquences chorégraphiques esquissent une esthétique et poétique du corps : elles reflètent des émotions variées, des sentiments, des relations entre les personnes, une prise pleinement « habitée » de l'espace et leurs déplacements dans un espace matériel et mental tracé par le maître. Lieu d'expression corporelle thérapeutique avant d'être esthétique, cet espace évoque l'espace du rituel taoïste sans être perçu et pensé comme tel par les « danseurs ». Ces expériences corporelles pourraient être approchées sous l'angle esthétique, comme une poétique du corps en transformation animant le quotidien des personnes.

Dans le soin à distance, la relation thérapeutique relie deux corps et deux personnes, le soignant et le soigné, par l'intermédiaire du corps macrocosme. L'environnement médiatise les échanges entre des étants dans un flux d'influences réciproques. La transmission du *qi* bénéfique du maître se fait par la pensée « *yòng yìniàn fāgōng, fāqì* » (用意念發功, 發氣). L'émission, projection de *qi* (*fāqì* 發氣, *fāgōng* 發功) du maître reçu par le pratiquant (*shōuqì* 收氣) se situe au cœur de l'expérience thérapeutique par *qìgōng*. Le *qi* a « l'habileté » (*skill*, selon l'acception d'Ingold 2000) de traverser les continents s'il est correctement envoyé par un maître compétent. Cette action par la pensée, enseignement ou thérapie, a lieu dans un cadre spatial et temporel précis, nécessitant de déterminer un lieu, une direction (*dìng fāngxiàng* 定方向), une heure (*dìng shíjiān* 定時間) selon un accord préalable entre les deux personnes engagées dans le processus d'interactions. Un tel cadre conditionne l'efficacité de cette technique de télépathie par la concentration et la visualisation. Elle est utilisée, soit dans le contexte d'un apprentissage d'un niveau élevé qui suppose le développement d'une discipline mentale, soit dans la prise en charge thérapeutique si le pratiquant-patient est éloigné géographiquement. Certains patients se déplacent une seule fois pour consulter le maître puis souhaitent continuer le traitement à distance.

La séance de soin s'attache : en premier lieu, à développer la sensibilité des patients-pratiquants aux sensations de *qi* : « La projection du *qi* par le maître suppose la réception du *qi* par le patient ; de manière plus générale, la pratique du

qìgōng produit des sensations de *qì*» (Micollier 1995:238); en deuxième lieu, à développer cette sensibilité «par le principe sur lequel M.Z. insiste, [qui consiste à] suivre la nature du corps» (*idem*):

Par exemple, il faut dire à tout le monde de suivre la nature du corps: si vous avez envie de pleurer, pleurez; si vous avez envie de rire, riez; si vous avez envie de bouger, bougez; si vous avez envie de sauter, sautez... si vous ne voulez pas pleurer, laissez aller votre corps...

M.Z., dans Micollier 1995:238

Enfin, cette sensibilité doit être développée par la parole et la pensée: «Réfléchissez sur ce que je dis... d'une part, parlez; d'autre part, pensez. Il y a beaucoup de gens sous l'influence du *qì* qui rient, qui pleurent, qui sautent, qui bougent» (*ibid.*: 239). Ainsi, la projection de *qì* meut des flux qui doivent être reçus par les sens et la pensée, et incorporés (*embodied*).

Le *fàngsōng gōng* (放鬆功), technique générique de *qìgōng* que l'on retrouve dans de nombreux *qìgōng*, est une méthode de relaxation fondée sur la visualisation des différentes parties du corps¹⁵, des plus internes (l'essence et les organes internes) aux plus externes (poils, peau). Une vision si concrète de l'intérieur du corps évoque la «vision intérieure» des taoïstes, mais les divinités qui habitent le corps ont disparu dans cette adaptation moderne de l'expérience.

Pour conclure

L'expérience sensorielle du *qìgōng*, ouvrant sur le processus de transformation de la personne et du monde, invite à écouter attentivement des résonances phénoménologiques en lien avec le monde quotidien des personnes: une nébuleuse de sensations, émotions, sentiments qui fait plonger dans le monde sensible. Elle transporte dans une conscience intermédiaire entre transe et extase, et donne à voir et à vivre des entrelacements entre corps, étants et mondes. Cette expérience trace l'horizon de possibilités de soins et de communication à distance, mettant en mouvement des échanges fluides, des flux continus entre étants en relations entre eux, en prise et sous influence réciproque avec ce qui les entoure. Elle nous entraîne vers l'*embodiment*, l'intersubjectivité et «l'habité» chers aux phénoménologues.

Invité et invitante au voyage dans l'expérience holistique des taoïstes et des pratiquants du *qìgōng*, l'individu est «taoïste à l'intérieur et confucéen à l'extérieur», comme il est communément dit dans la vie quotidienne en Chine encore aujourd'hui, reflétant une manière «d'être au monde» qui permet de mieux accepter le «moi divisé» et les décisions difficiles à prendre. Cet adage offre sa richesse sémantique pour se reconnecter avec les réalités de la condition humaine

15. Expérience taoïste historique: visualisation des viscères comme technique de méditation, voir Robinet (1979:94-129).

telles qu'elles sont aussi vécues au quotidien par de nombreuses personnes. L'expérience de situations clivantes et traumatiques s'entrelace avec l'expérience du corps vibrant, habité et habitant, et en interrelations continues avec ce qui l'entoure. La sérénité intérieure d'étants en osmose avec l'environnement engagés dans un processus d'échanges continus et réciproques produisant l'harmonie du «développement de le personne» par le *qigōng* ou du retour à l'Enfançon taoïste est parfois difficile à retrouver par l'expérience du corps. L'identité individuelle clivée ou «moi divisé» (*divided self*, Kleinman *et al.* 2011) entre «le petit moi» (*small self*) – celui des aspirations individuelles, voire individualistes – et le «grand moi» (*big self*) – celui des prescriptions familiales et sociales – nous éloigne de l'approche phénoménologique du corps et de la perception, du moins de celle de Merleau-Ponty :

L'identité individuelle divisée est considérée comme entrée pour une étude sur les Chinois, suggérant que le moi (*self*) peut être divisé en un certain nombre de diviseurs tels que présent/passé, public/privé, moral/immoral, etc.

Kleinman *et al.* 2011 : 5

Cette réalité nous replonge dans le monde dichotomique. Le vécu de ce «moi divisé» est souvent situé du côté de la détresse, d'une souffrance chronique qui hante les personnes dans la Chine des transformations accélérées de la globalisation et du développement, économique cette fois, et non celui de la personne : il faut tenir compte de ce vécu au quotidien pour comprendre la nouvelle condition sociale chinoise qui donne à voir la (re)naissance d'un «individu entreprenant» (*entreprising self*, Rose 2007¹⁶). Cette condition est induite également par la transformation profonde de l'identité individuelle et du contexte moral. «L'habitus» bourdieusien ajouté par Csordas (1990) au répertoire phénoménologique rappelle les limites des possibilités expérientielles du corps : cet outil est alors bienvenu pour refermer l'horizon d'une phénoménologie qui ferait fi des contingences matérielles et socio-économiques, lesquelles pourtant conditionnent très fortement la vie des personnes. Ce point critique est souvent formulé à l'encontre de l'engagement phénoménologique. La palette de possibilités offerte par les phénoménologies invite à réfléchir sur leur dénominateur commun, sur la cohérence des approches et sur les usages de l'interprétation. Même si les phénoménologues dénie facilement la dimension interprétative du travail, ils n'y échappent pas : procéder à un tri raisonné dans le kit de la recherche, par exemple se focaliser sur l'expérience même si elle est conçue comme holiste et englobante, au détriment d'autres aspects, trahit *in fine* une opération interprétative.

16. Cité par Kleinman *et al.* (2011 : 4).

Références

- ANZIEU D., 1980, «Du code et du corps mystiques et de leurs paradoxes», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22: 159-177.
- BECKER C.B., 1981, «The Centrality of Near-Death Experiences in Chinese Pure Land Buddhism», *Anabiosis. The Journal of Near-Death Studies*, 1, 2: 154-171.
- CHEN N.N., 2003, *Breathing Spaces. Qigong, Psychiatry and Healing in China*. New York, Columbia University Press.
- CHENG A., 1997, *Histoire de la pensée chinoise*. Paris, Éditions du Seuil.
- CONTI A., 2013, «Techno-Phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on How Phenomena Come to Presence», *South African Journal of Philosophy*, 32, 4: 311-326.
- CORBIN H., 1953, *Étude préliminaire pour le livre réunissant les deux sagesse*. Paris, Éditions Mouton.
- CSORDAS T.J., 1990, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18: 5-47.
- DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.
- DESJARLAIS R. et J. THROOP, 2011, «Phenomenological Approaches in Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 40: 87-102.
- DESPEUX C., 1989, «Gymnastics: The Ancient Tradition»: 225-261, in L. Köhn (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- , 1994, *Taoisme et corps humain. Le Xiuzhen tu*. Paris, Éditions La Maisnie.
- ENGELHARDT U., 1987, *Die klassische Tradition der Qi-Übungen*. Stuttgart, Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*. Paris, Éditions Gallimard.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GRANET M., 1968 [1934], *La pensée chinoise*. Paris, Éditions Albin Michel.
- HALLIBURTON M., 2002, «Rethinking Anthropological Studies of the Body: Manas and Bodham in Kerala», *American Anthropologist*, 104: 1123-1134.
- HAECKEL E., 1902, *Les énigmes de l'univers (Die Welträthsel)*, trad. de C. Bos. Paris, Librairie C. Reinwald, Scheicher Frères.
- HEIDEGGER M., 1979, *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- HIROTA D., 2008, «Shinran and Heidegger on Truth»: 59-79, in P. Numrich, *Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and the Natural Sciences*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.
- , 2010, «Shinran in the Light of Heidegger: Rethinking the Concept of Shinjin»: 207-231, in J. Heisig et R. Raud, *Classical Japanese Philosophy. Frontiers of Japanese Philosophy*, 7. Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture.

- , 2014, «Shinran and Heidegger on Dwelling: Reading Shinran as a Phenomenology of Shinjin», *Contemporary Buddhism*, 15, 2: 448-464.
- Hsu E., 1999, *The Transmission of Chinese Medicine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUSSERL E., 1950 [1913], *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie)*, trad. P. Ricœur. Paris, Éditions Gallimard.
- , 2003 [1900-1901], *Recherches logiques : prolégomènes à la logique pure*, tome 1 (*Logische Untersuchungen*). Paris, Presses universitaires de France.
- INGOLD T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, New York, Routledge.
- , 2014, «That's Enough about Ethnography!», *The Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 383-395.
- KATZ J. et T. CSORDAS, 2003, «Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology», *Ethnography*, 4, 3: 275-288.
- KLEINMAN A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley, University of California Press.
- , 1995, *Writing at the Margins : Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, University of California Press.
- KLEINMAN A. et al., 2011, *Deep China. The Moral Life of the Person. What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*. Berkeley, University of California Press.
- KNIBBE K. et P. VERSTEEG, 2008, «Assessing Phenomenology in Anthropology : Lessons from the Study of Religion and Experience», *Critique of Anthropology*, 28: 47-62.
- LALANDE A., 2002 [1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France.
- LATOUR B., 2004, «How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Sciences Studies», *Body et Society*, 10, 2-3: 205-229.
- LEDER D., 1984, «Medicine and the Paradigms of Embodiment», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 9, 1: 29-44.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Éditions Plon.
- LOCK M., 1993, «Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge», *Annual Reviews of Anthropology*, 22: 133-155.
- , 2001, «The Tempering of Medical Anthropology: Troubling Natural Categories», *Medical Anthropology Quarterly*, 14, 4: 478-492.
- LOCK M. et M. NICTER, 2002, «Introduction»: 1-34, in M. Nichter et M. Lock (dir.), *New Horizons in Medical Anthropology: Essays in Honour of Charles Leslie*. Londres, New York, Routledge.

- LOW C. et E. HSU, 2007, «Introduction», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 13:S1-S17.
- LUSTHAUS D., 2002, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Londres, New York, Routledge.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *La phénoménologie de la perception*. Paris, Éditions Gallimard.
- MICOLLIER E., 1995, *Un aspect de la pluralité médicale en Chine populaire. Les pratiques de qìgōng: dimension thérapeutique/dimension sociale*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Aix-Marseille Université, Thèse à la Carte, INRT, Université de Lille.
- , 1996, «Entre science et religion, modernité et tradition: le discours pluriel des pratiquants de qìgōng»: 205-223, in J. Benoist (dir.), *Soigner au pluriel*. Paris, Karthala Éditions.
- , 1998, «Recomposition des faits religieux et pratiques de santé: une approche des "nouvelles religions" dans la société taiwanaise», *Perspectives chinoises*, 46:29-36.
- , 1999, «Contrôle ou libération des émotions dans le contexte des pratiques de santé qìgōng», *Perspectives chinoises*, 53:22-30.
- , 2004, «Le qìgōng chinois. Enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances», *Journal des Anthropologues*, 98-99:107-146, consulté sur Internet (<http://jda.revues.org/1684>) le 26 août 2016.
- , 2013, «Un maître ordinaire de qìgōng en Chine. Entre innovation et transmission»: 131-155, in E. Simon et L. Pordié (dir.), *Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- OTS T., 1990, «The Angry Liver, the Anxious Heart and the Melancholy Spleen. The Phenomenology of Perception in Chinese Culture», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, 1:21-58.
- , 1991, «Phenomenology of the Body: The Subject-Object Problem in Psychosomatic Medicine and the Role of Traditional Medical Systems Herein», *Curare*, 7:43-58.
- PALMER D., 2005, *La fièvre du qìgōng*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- ROBINET I., 1979, *Méditation taoïste*. Paris, Dervy Livres.
- , 1991, *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle*. Paris, Éditions du Cerf.
- ROSE N., 2007, *The Politics of Life Itself*. Princeton, Princeton University Press.
- SCHEPER-HUGUES N. et M. LOCK, 1987, «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1:6-41.
- SCHIPPER K., 1982, *Le corps taoïste*. Paris, Éditions Fayard.
- SEIDEL A., 1969, *La divinisation de Laozi dans le taoïsme des Han*. Paris, EFEO.
- , 1981, «Kokuhō, note à propos du terme "Trésor national" en Chine et au Japon», *Bulletin de l'EFEO*, 69:229-261.
- THORAVAL J., 1994, «De la philosophie en Chine à la Chine dans la philosophie», *Esprit*, 201:5-38.

- , 2002, «Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain», *Perspectives chinoises*, 71 : 64-83.
- UNSCHULD P.U., 1985, *Medicine in China: A History of Ideas*. Berkeley, University of California Press.
- VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire*. Paris, Éditions Gallimard.
- WINNICOTT D.W., 1975, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris, Éditions Gallimard.
- Xǚ SHÈN, 1992 [déb. II^e siècle], 說文解字 *Shuōwén Jiězì*. Tokyo, Taishukan Shoten.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

De résonances phénoménologiques dans le monde chinois : corps, personne, monde et mouvement dans des expériences taoïstes et du qìgōng

Des expériences taoïstes et du *qìgōng* (氣功, maîtrise, art du *qi*) – expériences du corps, du développement de la personne et de cultivation de soi, religieuses et thérapeutiques – résonnent avec des approches phénoménologiques, plus particulièrement avec la phénoménologie de la perception. Hérité de connaissances et de techniques à la croisée des chemins des arts martiaux, thérapeutiques et religieux dans le monde chinois, le *qìgōng* est une constellation d'expériences modernes (il a émergé au début XX^e siècle) et contemporaines (se situant à l'ère de la réforme économique post-1979). Ses formes multiples aux variantes infinies dessinent une configuration complexe aux implications sociales et politico-religieuses qui permettent de le définir aussi comme une pratique sociale. Situées entre théories de la connaissance et études d'expériences, comment les phénoménologies en anthropologie peuvent-elles nourrir la discussion sur les phénoménologies locales dans un échange réciproque transdisciplinaire entre philosophie, ethnologie et études aréales ? L'article est organisé en deux parties : l'une porte sur des aspects de la phénoménologie en philosophie et en anthropologie en lien avec des résonances dans le monde chinois ; l'autre se focalise sur ces résonances avec l'exemple d'expériences du *qìgōng* entrelacées à des expériences taoïstes.

Mots clés : Micollier, phénoménologie, anthropologie, Chine, corps, personne, *qi*, expérience, taoïsme, *qìgōng*

About Phenomenological Resonances in the Chinese World : Body, Person, World and Movement in Taoist and Qìgōng Experiences

Within Taoist and *qìgōng* (氣功, mastering the *qi*, art of the *qi*) experiences, namely bodily, self-cultivation, religious and healing experiences, one can hear phenomenological resonances. Those are particularly strong with the phenomenology of perception. Not only an inherited knowledge and techniques at the crossroads of martial arts, healing arts, and the religious lore in the Chinese world, *qìgōng* is also a modern experience (dating back to early 20th century), and a contemporary experience (post-1979 economic reform era). Its many forms with infinite variations draw a complex configuration wherein social and politico-religious implications enable *qìgōng* to be defined as a social practice as well. Located between theories of knowledge and studies of experience, how can phenomenologies in anthropology feed the discussion about local phenomenologies in a reciprocal exchange

between disciplines such as philosophy, social anthropology and area studies? The article is organized in two parts: the first one recalls some aspects of phenomenology in philosophy and in anthropology which resonate in the Chinese world. The second one focuses on these resonances with the case-study of *qìgōng* experiences interlaced with Taoist experiences.

Keywords: Micollier, Phenomenology, Anthropology, China, body, Person, *Qì*, experience, Taoism, *Qìgōng*

Resonancias fenomenológicas en el mundo chino: cuerpo, persona y movimiento en las experiencias taoístas y del qìgōng

Las experiencias taoístas y del *qìgōng* (氣功, dominio, arte del *qì*), experiencias del cuerpo, del desarrollo de la persona y cultivo de sí-mismo, religiosas y terapéuticas, resuenan en el enfoque fenomenológico, especialmente en la fenomenología de la percepción. Heredero de conocimientos y técnicas donde se cruzan los caminos de las artes marciales, terapéuticas y religiosas en el mundo chino, el *qìgōng* es una constelación de experiencias modernas (surgidas a principios del siglo XX) y contemporáneas (durante la era de la reforma económica post 1979). Sus múltiples formas con variantes infinitas perfilan una configuración compleja con implicaciones sociales y político-religiosas que permiten definirlo como una práctica social. Situados entre teorías del conocimiento y estudios de experiencias, ¿cómo las fenomenologías en antropología pueden alimentar la discusión sobre las fenomenologías locales en un intercambio recíproco transdisciplinario entre filosofía, etnología y estudios de área? Este artículo está organizado en dos partes: una aborda los aspectos de la fenomenología en filosofía y en antropología relacionados con sus resonancias en el mundo chino; la otra enfoca dichas resonancias con ejemplos de experiencias del *qìgōng* entretijadas con experiencias taoístas.

Palabras clave: Micollier, fenomenologías, antropología, China, cuerpo, persona, *qì*, experiencia, taoísmo, *qìgōng*

Evelyne Micollier
IRD–Institut de recherche pour le développement
UMI 233/INSERM 1175
Équipe Cultures locales et santé globale
IRD Laos
Ban Naxay
Saysettha District
PO Box 5992
Vientiane
Lao PDR
evelyne.micollier@ird.fr