

# La Licorne et le Dragon



Sous la direction de  
Yue Daiyun et Alain Le Pichon

# La Licorne et le Dragon

Les malentendus  
dans la recherche de l'universel

Presses Universitaires de Pékin

Éditions Charles Léopold Mayer  
38, rue Saint-Sabin  
75011 Paris

*L'association Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer a pour objectif d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) et de ses partenaires. On trouvera en fin d'ouvrage un descriptif sommaire de cette Fondation, ainsi que les conditions d'acquisition des ouvrages et dossiers édités et coproduits.*

### **Les auteurs**

**Alain Le Pichon** est docteur en anthropologie. Depuis 1982 il a mis en œuvre avec l'Afrique puis la Chine, l'Inde et l'Iran un programme d'anthropologie réciproque qu'il dirige à l'université Paris VIII. Il est fondateur avec Umberto Eco de l'institut Transcultura pour une connaissance réciproque des civilisations.

**Yue Daiyun** est professeur à l'université de Pékin et présidente de l'institut Transcultura au sein de l'Académie pour la culture chinoise. Elle est directrice de la revue Dialogue Transculturel et de la collection Proches Lointains.

Publié pour la première fois en Chine, en 1995, par les Presses Universitaires de Pékin, La Licorne et le Dragon regroupe l'ensemble des contributions au colloque « La route de la soie », réunissant des savants et intellectuels chinois, français, japonais et américains, qui s'est déroulé en Chine au cours de l'été 1993 à l'initiative de Transcultura et de l'université de Pékin.

Les Éditions Charles Léopold Mayer expriment leurs plus vifs remerciements à Suzanne et Victor Bukiet qui ont assuré la traduction française des textes en anglais publiés dans l'édition chinoise.

L'édition française a été coordonnée par Alain-Gilles Minella.

© Yue Daiyun et Alain Le Pichon, 1995, pour l'édition multilingue des Presses Universitaires de Pékin

© Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, 2003, pour l'édition française

Dépôt légal, 1<sup>er</sup> trimestre 2003

Dossier FPH n° DD 128 \* ISBN : 2-84377-077-7

Diffusion : Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer,

38 rue Saint-Sabin, 75011 Paris

Graphisme et mise en page : Madeleine Racimor

Maquette de couverture : Vincent Collin

## Introduction

Faut-il des murailles entre les cultures ? Quel usage convient-il de faire, dans la quête de la connaissance réciproque, des frontières implicites ou explicites, matérielles ou morales, que, chaque peuple, chaque nation, partout dans le monde, tend à édifier ou à cultiver, tant à sa périphérie qu'en son cœur, pour protéger sa culture des cultures voisines ? Convient-il de chercher, afin de dissiper les erreurs et malentendus qu'elles entretiennent ou qu'elles provoquent, à faire disparaître, à éliminer ces frontières dans la connaissance de l'Autre ? N'est-ce pas alors prendre le risque de mettre en péril son être intime, dans une différence qui doit rester inaccessible pour exister ? Et ne sont-elles pas, au contraire, ces limites, les traits qui contribuent à définir et à composer son visage, et que nous ne pouvons distinguer, en en percevant l'altérité, que dans la mesure où nous leur restons, à jamais, étrangers ? Ou bien encore sont-elles, en même temps, et en tant que sources d'erreurs et de malentendus, les

ponts et passages obligés, les octrois et les douanes, par lesquels il faut passer, auxquels il faut se soumettre, et que doivent prendre en compte, réciproquement, et intégrer, les méthodologies, ou les méta-méthodologies, de l'anthropologie réciproque ?

Les malentendus, les impasses du sens, pourraient-ils, dès lors, jouer le rôle, dans cette mise en perspective, que jouent les courbures et les imperfections des miroirs déformants, dans les jeux de l'anamorphose, corrigeant une erreur par l'autre, afin de se rapprocher de l'idéal d'une véritable universalité dans la connaissance de l'homme ?

Ces questions étaient celles du débat proposé par Transcultura, dès sa création, lors des congrès fondateurs de Louvain, « *Connaissance et réciprocité* », en 1986, en conclusion du programme « *Ethnologie de la France par des chercheurs du tiers monde* », puis de Bologne, en 1989, « *Frontières dans la représentation de l'autre* », qui suivait une seconde expérience menée sur le terrain italien : « *Sguardi venuti da lontano* ». Regards venus de loin auxquels, cette fois, s'étaient associés des chercheurs chinois de l'université Zongshan de Canton.

Elles étaient encore, en février 1991, au cœur du symposium de Canton : « *Stratégies pour une connaissance réciproque* », qu'ils organisèrent en retour, ouvrant à l'interrogation de l'anthropologie réciproque l'immense horizon de la culture chinoise.

C'était un an après le drame de Tian An Men, alors que le Gouvernement chinois veillait encore jalousement à tout contact avec l'extérieur et que l'Europe pratiquait un véritable « blocus » réduisant à presque rien les échanges culturels et scientifiques avec la Chine. C'était le temps où l'ambassadeur d'un pays de l'Union européenne pouvait me dire, alors que je venais lui exposer notre projet : « *Votre démarche est excellente, mais ce n'est pas en Chine qu'il faut songer à la mettre en œuvre* », et ajouter, comme je lui en demandais la raison, « *il n'y a plus*

*d'intellectuels aujourd'hui en Chine. Les dissidents ont fui. Ici, il n'y a plus à attendre que tombent les murailles, comme en Russie».*

À la demande de nos amis chercheurs des universités de Canton et de Pékin, nous avons cependant décidé de maintenir notre programme d'échanges et j'avais obtenu de la Commission européenne, grâce à l'amitié d'Émile Noël, son ancien secrétaire général, qu'il fût fait exception à la règle : le colloque de Canton fut la première rencontre culturelle internationale organisée en Chine avec le soutien de l'Europe depuis les événements de Tian An Men.

Nous en devisions tout en cheminant, avec le professeur Yue Daiyun, de l'université de Pékin, en sortant du dernier entretien qu'elle avait animé dans le symposium. *«Pensez-vous, lui demandai-je, que nous pourrions poursuivre ce débat sur l'utilité des murailles entre les cultures sur la Grande Muraille elle-même, en y organisant un séminaire?»*. Yue Daiyun se mit à rire : *«Pourquoi pas ? Je pense que c'est possible.»*

C'est ainsi que prit forme le projet du séminaire itinérant : *«Malentendus dans la recherche de l'Universel»*, qui nous mena, deux ans plus tard, en juin 1993, sous la conduite d'un groupe de chercheurs de l'université Zongshan, de Canton à Xian, aux grottes de Dong Huan, dans le désert de Gobie, et jusqu'à Turufan, dans le Turkestan chinois, sur la Route de la Soie, puis à Pékin et à Macao.

Yue Daiyun, dans sa préface à la première édition de cet ouvrage, ici reproduite, montre l'ampleur que prit, à l'université de Pékin, ce débat, la dernière semaine, jusqu'à sa conclusion sur la Grande Muraille.

Mais la rencontre de l'université de Pékin dont ce livre rend compte fut l'aboutissement d'un long dialogue itinérant, de Canton jusqu'à Pékin. Alternant avec les discussions menées à bâtons rompus au cours du voyage, chaque jour avait lieu un séminaire de plusieurs heures, systématiquement organisé,

quelles que fussent les circonstances, dans la cour de la Grande Mosquée de Xian, devant les grottes de Dong Huan, dans le wagon restaurant du train, durant les deux journées de la traversée du désert de Gobie, ou sous les treilles hospitalières de l'oasis de Turufan...

Nous avons choisi d'organiser ce débat autour des événements, images, objets et signes les plus marquants, rencontrés au cours de notre itinéraire. Le principe était de confronter ces représentations, et les mots, les concepts, et images clés qu'elles faisaient surgir, de part et d'autre, Chinois et Européens, selon nos références culturelles.

Nous avons aussi délibérément fait le choix, dans un souci, sans doute naïf en lui-même, de privilégier la naïveté et de mettre en évidence la référence immédiate aux critères propres à chaque culture, de ne faire appel, du côté européen, qu'à des chercheurs non sinologues, et n'ayant de la Chine que la connaissance qu'en peut donner une grande culture générale.

Le recours aux méthodologies offertes par leur discipline devait permettre, d'autre part, à chacun, de confronter l'usage qu'il pouvait faire de ses propres instruments d'analyse avec la pratique de ses collègues chinois: Jacques Le Goff, pour l'histoire, Umberto Eco et Paolo Fabbri pour la sémiotique, Alain Rey pour la lexicographie, Carmelo Lison Tolosana et moi pour l'anthropologie. Antoine Danchin apportait dans une approche épistémologique la vision du scientifique. Furio Collombo, dans les sciences de la communication, le regard du journaliste. Venu de l'université de Kyoto, et fidèle compagnon de *Transcultura*, Shigemi Inaga, le regard de l'historien de l'Art et le filtre de la sensibilité et de la culture japonaises. La traduction était assurée par le Père Dominique Tyl, de la Société de Jésus, parfaitement bilingue, riche d'une expérience de dix années au Bureau des traductions du Gouvernement chinois, et fonctionnaire du

Gouvernement chinois, comme le fut, trois siècles auparavant, son prédécesseur, le Jésuite Ricci. Jean-Louis Lambeau assurait le reportage photographique. L'équipe chinoise, durant toute cette partie itinérante, était celle des chercheurs de l'université Zongshan, placée sous la direction de l'historien Hu Showei, vice-président de l'université et de Wang Bin, linguiste qui avait pris part au programme de Bologne où il avait appliqué ses brillantes qualités d'observation et d'analyse à l'étude du phénomène du *capucino* dans l'écume duquel il percevait la quintessence de l'esprit italien...

Des prises de vue devaient enfin être faites, donnant lieu à la réalisation d'un film pour la chaîne Arte, dont le producteur nous fit, au dernier moment, malheureusement, faux bond.

Si les entretiens menés dans l'enceinte de l'université de Pékin ont pu être entièrement enregistrés, transcrits, et ici publiés, les nombreuses traces, écrites, visuelles ou sonores de ce séminaire itinérant, restent encore à rassembler et à explorer. Je n'en évoquerai ici, de mémoire, que les premiers instants, afin de donner au lecteur un aperçu de ce que fut cette démarche, de lui faire entendre un écho des premiers pas de notre cheminement et du rythme qu'ils imprimèrent à cet exercice d'anthropologie réciproque que, reprenant les mots de Novalis, j'identifierais volontiers, à une «danse spirituelle», où les pas, voire les faux pas, de l'un doivent s'accorder aux pas, et aux faux pas, de l'autre.

À cette mise en perspective de nos jeux de langage, de nos jeux imaginaires respectifs, Umberto Eco proposa le modèle de la Licorne et du Dragon, inspiré du journal de Marco Polo, qu'il commente dans son intervention de Pékin, et des malentendus auxquels cette quête d'un Orient idéal mena le marchand vénitien.

Dès la première journée, nous en fîmes l'apprentissage : nos hôtes de l'université Zongshan nous amenèrent sur le site de Hu Men, devant les fosses creusées le long du rivage de la Mer de Chine, où furent brûlées les cargaisons d'opium saisies, par ordre de l'empereur, sur les navires des négociants occidentaux.

Pour nous, voyageurs européens, ne transportant, en guise de stupéfiants, que nos imaginaires, ou, peut-être les références et l'accoutumance aux normes de notre logique et de nos méthodologies, épisode presque anecdotique appartenant à un passé certes regrettable, mais cependant aujourd'hui révolu. Pour nos hôtes chinois, drame toujours présent, emblématique de la violence qui caractérise, depuis des siècles, la rencontre avec l'Occident.

Sur la route, aperçu rapidement à travers les vitres embuées du minibus qui nous menait à Hu Men, sous une pluie diluvienne, un autre fait, une autre image, nous impressionna beaucoup plus vivement : c'était, couché sur le bord de la chaussée, le corps d'un homme mort, à demi recouvert d'un drap, et baignant dans son sang qui ruisselait, se mêlant à la pluie. Il semblait abandonné, dans l'indifférence générale...

Arrivés sur le site de Hu Men, le ciel s'était dégagé, un clair soleil brillait et les cigales se mirent à chanter dans de grands ficus qui bordaient la mer. Nous cheminions, écoutant les commentaires des historiens de Zongshan qui vibraient à l'évocation de l'épisode qui déclencha la guerre de l'opium. Lorsque le Professeur Hu Showei eut fini son récit, les cigales s'étaient tues. Nous nous taisions aussi, remontant vers la route où nous attendait notre chauffeur. En passant sous le ficus où, tout à l'heure, chantaient les cigales, Umberto Eco s'arrêta. Prenant la pose d'un chef d'orchestre, il fit un grand geste des bras, qui parut déclencher, soudainement, le retour strident du concert de cigales. Nous le regardions, étonnés. Il resta immobile, quelques instants, puis d'un mouvement contraire, refermant ses bras, il

intima l'ordre aux cigales de se taire. Tout rentra dans le silence et nous poursuivîmes notre chemin.

De grands papillons noirs voltigeaient autour de nous, ravisant le collectionneur passionné qu'est Antoine Danchin. L'un d'eux vint se poser sur son épaule, que son compagnon de route, jeune chercheur de l'université de Canton chassa, comme un insecte dérangeant, d'une légère tape.

J'ai gardé de cette première journée un souvenir étrange, comme d'une recherche hésitante, d'un ajustement difficile, pour trouver le langage approprié à cette enquête commune sur les « malentendus dans la recherche de l'universel ». Au-delà de la convivialité joyeuse et du plaisir de commencer ensemble ce grand voyage, le malentendu me paraissait ici presque total.

D'un côté, pour l'équipe des chercheurs chinois, l'indice de l'universel, le lieu commun où nous pouvions nous retrouver, était à rechercher dans cette présence de l'histoire, dans le retour sur cet épisode, pour nous peu glorieux et embarrassant, de la guerre de l'opium, ouvrant l'histoire moderne de nos relations avec la Chine, sans qu'ils songeassent, le moins du monde, à nous en faire le grief.

De l'autre, chercheurs européens, gênés par cette insistance sur les affrontements du passé, les objets du débat qui nous semblaient s'imposer, nous paraissaient donnés par l'environnement immédiat : l'accident survenu sur la route et le comportement devant la mort, ou la relation à une nature, mer, papillons, cigales, universellement reçue et différemment perçue.

La suite du voyage, dans laquelle il n'est pas possible de s'engager ici, devait confirmer cette constante dichotomie. S'il nous fut cependant donné, parfois, de la surmonter, c'est, sans doute, me semble-t-il, pour les trois raisons, et par les trois voies suivantes.

La première tient, je crois, à la grande tolérance, ou peut-être l'indifférence, dont la culture chinoise fait preuve à l'égard des malentendus résultant des erreurs et des maladresses commises par ignorance par les étrangers, et, particulièrement, les Occidentaux. Elle peut être illustrée par ce mot de l'écrivain Wang Mong, auquel je rendais visite pour l'inviter à participer au séminaire. Comme je lui en présentais l'argument, « malentendus dans la recherche de l'universel », il me fit cette remarque : *« mais ça n'est pas très grave, les malentendus »*. Je lui répondis qu'il nous semblait, à nous, chercheurs européens, qu'il était important, pour l'avenir des relations euro-chinoises, de travailler à les résoudre. Il se mit à rire : *« Eh bien, si c'est vraiment si important pour les chercheurs européens, ça n'est pas grave non plus : nous leur pardonnerons... »*.

Tolérance ou indifférence, là est la question, mais quelle que soit la réponse à laquelle on s'arrêtera, ou même si elle recouvre les deux termes à la fois, elle peut être comprise positivement aussi bien que négativement, elle peut aider au rapprochement, comme elle peut éloigner les deux parties. Elle représente, en tout cas, une dimension essentielle de la relation très particulière de la culture chinoise avec les cultures européennes, qui fait aujourd'hui de la Chine l'arbitre du débat transculturel sur la scène internationale.

Elle me paraît démentir cette assertion de Claude Lévi Strauss, lors de sa première Leçon au Collège de France sur l'avenir de l'ethnologie, excluant la possibilité d'une ethnologie des cultures occidentales par des chercheurs de culture non occidentale. À la question : « Si le champ habituel et privilégié de l'ethnologue est aujourd'hui menacé d'extinction, celui des isolats qu'il recherche dans ces « sociétés qu'étudient les ethnologues » (selon la périphrase dont use Lévi Strauss pour désigner ce qu'on a tour à tour appelé sociétés primitives, sociétés sans histoire, sociétés sans écriture), est-il possible d'imaginer qu'il soit un jour renouvelé par la démarche inverse et que les cultures

occidentales deviennent un objet d'étude anthropologique pour des chercheurs de culture non occidentale ? » Non, répondait-il. Car le ressentiment pour ce que nous leur avons fait subir est trop grand. Jamais ces chercheurs n'auront à l'égard de nos sociétés occidentales cette indifférence qui est la nôtre à l'égard des leurs, et qui permettrait cette distance nécessaire à l'objectivité du regard éloigné. L'expérience de ce séminaire nous semble démontrer le contraire...

La deuxième raison me paraît intrinsèquement liée à la première et résider dans l'aisance propre à la culture chinoise à adopter une disposition de réciprocité dans les situations d'échange ou de rencontre. Elle apparaît dans l'une des principales acceptions du mot *ren*, signifiant à la fois l'homme et la réciprocité, qui fut l'objet presque constant du débat. La richesse sémantique et philosophique de cette notion, amplement développée par la pensée confucéenne, nourrit une véritable méthodologie de la connaissance réciproque. Elle nous apparaît fortement associée à un autre modèle central de la pensée chinoise qu'exprime le caractère *shi*, exprimant « l'équilibre intérieur de forces contradictoires » dont Antoine Danchin a montré l'importance, tant pour comprendre l'évolution respective des savoirs dans le monde occidental et en Chine, que pour s'interroger sur leur avenir et l'avenir de leurs relations.

La troisième voie tient au travail de mise en perspective des concepts et des mots clés, comme l'ont montré les exemples que l'on vient d'évoquer, à propos des débats sur les notions de *ren* ou du *shi*, qui s'est imposé progressivement, et dont ce séminaire itinérant a contribué à faire surgir la nécessité et la méthodologie. Elle est celle qu'a développée, depuis lors, *Transcultura*, dans la mise en œuvre du projet d'une *Encyclopédie transculturelle du XXI<sup>e</sup> siècle, des mots, concepts et images clés* présenté lors des premières Assises internationales de la connaissance réciproque

que nous avons tenues au Parlement européen, à Bruxelles, en novembre 2001.

Le séminaire itinérant de 1993 ne prétendait certes pas à une quelconque innovation en matière de sinologie. Il a simplement démontré la place naturelle, et l'importance, du rôle de la culture chinoise, dans ce travail d'« invention » de la connaissance réciproque. Cette mise en présence « vient à son heure », pour reprendre les mots qu'Umberto Eco appliquait à l'entreprise de Transcultura lors de sa création. Invention de la connaissance réciproque et recréation, « impératifs catégoriques » que nous impose la mondialisation, si l'on peut encore espérer autre chose que ce magma informe de l'américanisation qui constitue aujourd'hui notre horizon.

Il a aussi montré combien, dans cette perspective, la Licorne et le Dragon, l'obscurité, l'erreur, les malentendus, qui ont si longtemps marqué les relations incertaines que nous avons entretenues, peuvent se révéler comme des réserves de sens, propres à nourrir l'invention; pourvu, sans doute, que nous sachions en respecter les limites, et ne pas franchir inconsidérément les frontières de la différence...

Alain Le Pichon

## Préface à l'édition chinoise

La licorne est une créature mythique de l'Occident qui ressemble à un cheval ou à une chèvre nantie d'une superbe corne au milieu du front. Son image apparaît pour la première fois sur les peintures mésopotamiennes, et elle est devenue depuis en Occident un symbole de merveilleux et de béatitude. L'image du dragon est, quant à elle, étroitement associée à la culture chinoise. Elle est à la fois un symbole de pouvoir et du grand empire qui occupait « le centre du monde ».

En juin 1993, l'institut de Littérature comparée de l'université de Pékin et l'institut européen Transcultura ont tenu conjointement un symposium international dont le thème était *La Licorne et le Dragon*: « dyslectures »<sup>1</sup> dans la recherche de l'universel entre les cultures chinoise et occidentale.

Ce que nous entendons par « dyslecture » est une sorte de phénomène qui apparaît lorsqu'un sujet appartenant à une culture entre en contact avec une autre culture. Il lui est difficile de

---

NDLR : les notes sont présentées en fin d'ouvrage, page 305.

se libérer de sa propre tradition culturelle et de ses modes de pensée et ne considère les autres qu'au travers de codes dont il est familier. Ainsi dans la fable où la grenouille essaie d'expliquer les choses terrestres à son ami le poisson qui ne peut pas quitter l'eau. Le poisson considère alors l'oiseau comme une sorte de poisson volant et rien de plus. Le même poisson perçoit une charrette comme un poisson avec quatre roues qui lui sortent du ventre. Le poisson conçoit donc le monde selon ses propres critères. Lorsqu'un homme essaie de comprendre une culture différente de la sienne, il commence d'abord tout naturellement par des sélections et des sondages qu'il interprète ensuite selon son mode de pensée habituel. Des « dyslectures » surgissent alors inévitablement entre les cultures.

Les attitudes par rapport à ces « dyslectures » varient suivant l'époque et le *background*. La première attitude consiste à voir tous ceux ayant une autre culture comme des païens, des gens non civilisés ou primitifs ; ou encore les appeler des « barbares ressemblant à des bêtes ». La seconde attitude consiste à admettre qu'une culture différente a ses propres valeurs, mais ne les considère seulement que comme de rares trésors ou de précieux vestiges historiques. La troisième attitude est plus tolérante ; avec un certain relativisme culturel, elle reconnaît que toutes les cultures, bien que différentes, possèdent leurs propres éléments rationnels et des valeurs qui leur permettent d'exister. Nous pouvons faire ici un pas de plus et nous demander : existe-t-il quelque chose d'universel ou de commun à des cultures largement différentes ? Existe-t-il des critères communs de jugement de ce qui est juste ou faux ? Les différentes cultures vont-elles devenir au cours du XXI<sup>e</sup> siècle plus identiques ou plus différentes les unes par rapport aux autres ? Trouvera-t-on quelques régularisations, quelques « éléments rationnels unificateurs » dans l'hétéroglossie des cultures pluralistes ? Existe-t-il quelque possibilité pour que l'humanité transcende finalement

les centrismes nationaux, les cultures et civilisations propres, pour atteindre une dimension supérieure et devenir une « nouvelle humanité » ? C'est actuellement un sujet très discuté dans de nombreux pays. L'arrivée de la société globale de l'information, les auto-explorations spirituelles dans les pays occidentaux développés ainsi que les nouveaux besoins culturels et idéologiques, résultats des évolutions sociales rapides dans les pays de l'Orient, rendent ces problèmes de plus en plus aigus et urgents.

Dans ce contexte, un grand nombre d'universitaires ont senti la nécessité de mieux comprendre les cultures d'Afrique et d'Asie, et en particulier celle de la Chine. L'institut Transcultura s'est constitué sur cette base avec l'aide de l'Union européenne et de l'Unesco. Le professeur Alain Le Pichon, anthropologue et l'un des responsables de Transcultura, s'est dépensé sans compter pour faire avancer la compréhension réciproque entre les cultures chinoise et occidentale. Encouragé par Umberto Eco, il a organisé durant l'été 1993 un voyage de trois semaines autour de la « Route de la soie ». Un groupe de recherches partit de Guangzhou et, via Xi'an, les grottes de Dunhuang et Turfan, atteignit finalement la Grande Muraille non loin de Beijing. Tout au long du chemin, ses membres étudièrent les problèmes en rapport avec la culture chinoise ancienne et les mœurs des dignitaires et des rois au cours des anciennes dynasties ; les destins des religions étrangères en contact avec la culture chinoise originelle ; les dialogues entre, d'une part, les cultures des régions occidentales (Perse et Asie centrale) ou de l'Inde, et la culture chinoise. L'ouverture, symbolisée par la Route de la soie, la fermeture symbolisée par la Grande Muraille montraient également la politique d'ouverture de la Chine d'aujourd'hui et les changements historiques liés à ses efforts de modernisation. Beijing constituait l'arrêt final du voyage « Route de la soie » et en était le séjour le plus long.

Transculturala et l'institut de Littérature comparée de l'université de Zhongshan ont organisé un symposium très remarqué sur le thème des « dyslectures » culturelles. Les participants étaient relativement peu nombreux. Outre les professeurs Le Pichon et Eco cités plus haut, participaient, du côté français, Paolo Fabbri, professeur d'anthropologie culturelle et président de l'institut culturel italien de Paris; Antoine Danchin, professeur de biologie; Jacques Le Goff, académicien et chercheur à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris; Alain Rey, rédacteur en chef de la section littéraire du dictionnaire Le Robert. Le professeur Furio Colombo, de l'université Columbia et Shigemi Inaga, professeur d'histoire de l'art à l'université Mie représentaient respectivement les USA et le Japon. Les participants chinois étaient Yue Daiyun, Meng Hua et Cheng Yuehong (membres de l'institut de Littérature comparée de l'université de Pékin); Tang Yijie, du département de Philosophie; Luo Peng, du département des Langues occidentales; Zhou Xing, du département de Sociologie; Sun Xiaoli, du centre des Sciences et du Développement social; et également Guo Hong-an, de l'Académie des Sciences sociales de l'institut chinois pour l'étude des langues et littératures étrangères; Teng Shouyao et Sun Shangyang, de l'institut de Philosophie; Ding Yifan, universitaire chinois titulaire d'un doctorat français en économie; Wang Meng, écrivain et ancien ministre chinois de la Culture; et Shen Dali, également écrivain et universitaire spécialisé dans la littérature française. Le simple énoncé de la liste des participants montre combien ce symposium international était une réunion importante et réellement originale consacrée aux études transculturelles et transdisciplinaires.

La façon dont s'est tenu ce symposium était elle aussi différente de ce qui avait été fait durant des symposiums précédents. Dès la phase de préparation, les deux parties attachèrent une attention toute particulière aux objectifs souhaités; le but étant d'avoir des échanges très libres sur des idées et de dialoguer

plutôt que de lire des articles ou rechercher des solutions. Le plus souvent, les participants à ce genre de colloque ne connaissent pas les points de vue des autres intervenants avant le début des réunions et ne disposent pas d'un temps suffisant pour bien se préparer à s'impliquer activement dans les discussions. Pour éviter cela, nous avons distribué un mois à l'avance des documents indiquant les grandes lignes des interventions prévues par les orateurs afin de nourrir la réflexion de chacun et permettre à ceux qui allaient présider certaines sessions d'en préciser le thème central. Tous les participants furent très satisfaits de la chaleur des discussions qui se sont déroulées sans un instant de silence. Des échanges de vues se sont même poursuivies hors du cadre prévu des discussions. Tout cela n'était bien sûr qu'un début. À cause des barrières de langues et de terminologie, nous avons tous le sentiment ne pas avoir réussi complètement à exprimer nos idées, et nous avons décidé de nous réunir à nouveau.

Dernier point sur notre agenda, la réunion à la Grande Muraille fut également un succès. Auprès de ce grand édifice, les universitaires chinois et étrangers ont parlé librement des rapports entre les murs, les portes, les fenêtres et les routes. L'écrivain Wang Meng et l'académicien français Jacques Le Goff ont magnifiquement clos les discussions. Les élèves de doctorat de l'institut de Littérature comparée et ceux de la Spécialité en langue et littérature françaises du département des Langues et Littératures occidentales ont donné au pied de la Grande Muraille une représentation théâtrale imprégnée de tradition locale. Enfin, le professeur italien Umberto Eco «mena» la danse. Sur le chemin de retour, nous avons entonné des chansons chinoises, françaises, Italiennes, classiques ou modernes. Tout cela laissa en chacun de nous une impression très particulière.

Les textes rassemblés dans ce volume sont pour la plupart les discours des participants quelque peu revus après la fin du symposium.

L'une des principales réalisations de ce symposium est la fondation de la branche centrale chinoise de l'université sans murs qui dépend conjointement de l'institut Transcultura, de l'Académie internationale de culture chinoise, du Centre international éducatif de Chine et par l'institut de littérature comparée de l'université de Pékin. La continuité des échanges entre Transcultura et nous-mêmes est ainsi assurée.

Je voudrais enfin étendre mes remerciements à l'association Transcultura, à l'Académie internationale de culture chinoise, à l'association pour la recherche sur la culture filmique chinoise et étrangère dépendant de l'association chinoise de Littérature comparée et à la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme: sans elles, ce livre n'aurait pas pu être publié. Comme d'habitude, je voudrais remercier tout spécialement mon vieil Ami, M. Zhang Wending, des Presses universitaires chinoises qui avait rendu possible la première édition de ce livre.

Yue Daiyun  
Beijing, 1993

## Le son de la pluie

*Alain Le Pichon*

*Toute ma vie, j'ai écouté la pluie et, maintenant, ma tête est blanche.*

*Pourtant, je n'avais pas encore compris le son de la pluie, le soir, sur la rivière printanière.*

Yang Wan Li

Ces deux derniers vers du poème que Yang Wan Li écrit à Canton, vers 1190, contiennent peut-être le précepte de sagesse sous lequel il convient de placer la réflexion que nous engageons ici sur ce que pourrait être une anthropologie réciproque.

Je résumerai d'abord ce que sont les objectifs de Transcultura, les motivations et le contexte qui ont décidé de sa création, les grandes lignes de son programme, son développement aujourd'hui. Puis, j'en viendrai aux questions que cet intérêt soulève et aux perspectives qu'elles font apparaître ou qu'elles soulignent dans le champ de l'anthropologie.

Transcultura est un réseau international de chercheurs et d'institutions universitaires qui s'est constitué en Afrique, en

Europe et en Extrême-Orient, principalement en Chine, pour œuvrer, individuellement ou à l'intérieur de groupes de recherche ou d'institutions, à l'avènement d'une anthropologie réciproque.

« Anthropologie » est entendu au sens large : « ensemble des sciences qui étudient l'homme ». Le principe de réciprocité appliqué à cette démarche engage respectivement deux sujets ou deux cultures dans un égal processus de connaissance :

– à l'observation et à l'analyse de l'un répondant l'observation et l'analyse de l'autre ;

– l'un et l'autre prenant en considération le champ couvert par ce parcours réflexif et y appliquant son effort de connaissance ;

– la connaissance anthropologique résultant de la totalité de ce parcours.

Enfin cette démarche, de portée universelle et fondée sur le postulat d'une universalité de la connaissance anthropologique, aide à transcender les limites et les contradictions des divers modèles de connaissance propres à chaque culture. Dans une confrontation de ces modèles, elle cherche à identifier en premier lieu les malentendus qui peuvent résulter de cette diversité et :

– à en reconnaître les effets négatifs et positifs, dans les représentations et les relations entre les cultures européennes et non européennes ;

– à identifier les lieux et les motifs de reconnaissance possible entre ces modèles, selon les principes de similitude ou d'analogie et de complémentarité ;

– à faire apparaître les « universaux » où se reconnaît, à travers la diversité des cultures, la condition humaine ;

– à œuvrer enfin pour la reconnaissance de ces « universaux » lorsque dans telle ou telle culture, ils semblent oubliés ou remis en cause.

Rendre la politesse aux chercheurs africains qui pendant deux ans m'ont accueilli et introduit sur le terrain d'une étude des cultures et des religions de l'Afrique de l'Ouest subsaharienne, en les accueillant à leur tour sur le terrain européen; faire en sorte que se constitue de cette façon, progressivement, un corpus d'analyse anthropologique de sociétés européennes par les chercheurs de culture non européenne (et non-occidentale); leur donner l'occasion d'une pratique anthropologique sur un terrain «exotique» et nous permettre ainsi de confronter, dans leur diversité, les modes d'approche de la connaissance anthropologique selon les cultures et de mettre à l'épreuve l'universalité de l'anthropologie. Voilà les quelques principes, les quelques évidences très simples qui ont motivé le programme d'anthropologie réciproque de l'institut Transculturala.

Le vif intérêt provoqué en Europe et au-delà de la Communauté européenne, en Chine, par le lancement en 1983 du programme «Ethnologie de la France par des chercheurs du tiers-monde», a très vite entraîné le soutien de plusieurs chercheurs de grandes universités européennes, à Bologne avec Umberto Eco, à Madrid avec Carmelo Lison Tolosana. C'est ainsi que nous avons pu mettre en œuvre un second programme accueillant à l'université de Bologne deux chercheurs de l'université Zhongshan de Canton.

Avec ce second programme, Transculturala s'ouvrait à la Chine. L'accueil que les universités chinoises ont fait au projet, de façon inattendue, a certainement été le facteur qui, à la fois, a permis le développement d'un programme anthropologique réciproque et lui a donné une inflexion, une orientation décisive.

Une analyse sommaire de cette intervention de la Chine permet d'en dégager, je crois, trois effets remarquables dont je vais tenter de rendre compte ici: venant d'une civilisation de l'écrit, jouissant depuis toujours en Europe du prestige que lui confère son ancienneté, la participation des chercheurs chinois a d'abord agi comme un correctif du sentiment d'autorité scien-

tifique, qui confère, consciemment ou non, aux chercheurs européens auxquels se mesuraient des chercheurs africains (de culture et de tradition orale), leur appartenance et leur référence à une culture de l'écrit.

Ainsi, les chercheurs africains se trouvaient confortés, dans leur confrontation aux critères du savoir anthropologique formulé par les cultures européennes, par une mise en question provenant, symétriquement à leur propre situation, de positions plus anciennes argumentées sur le terrain même de l'écrit. « Encerclement » bénéfique à l'équilibre des rapports de force, non qu'il faille analyser la démarche anthropologique en termes d'hostilité, mais, comme l'a montré John Davis et comme les chercheurs africains en ont conclu eux-mêmes au terme de leur recherche sur le terrain français, l'autorité scientifique, à l'intérieur du champ anthropologique, s'exerce de l'observateur à l'observé selon un rapport de force où le pouvoir de l'*authorship* – la référence aux « auteurs » – se renforce d'une situation de domination politique et économique, autoréférence culturelle se déli-vrant elle-même l'*auctoritas*. Cela explique le regard inégal, « regard furtif » selon le terme de Moussa Sow, de l'Afrique et des cultures non européennes sur l'Europe.

Nous le savions, ou nous devrions le savoir en Occident depuis qu'Aristote, dans son analyse de l'*Éthique à Nicomaque*, a montré comment le principe de réciprocité, condition première de toute relation véritable entre les hommes, suppose une juste répartition, un véritable équilibre des moyens et des biens. Il n'est pas sans intérêt de considérer comment et pourquoi, du thème central qu'elle était dans la pensée grecque, le concept même occupant un vaste champ lexicologique et sémantique, l'idée de réciprocité disparaît progressivement et principalement à partir de la Renaissance, avec l'essor de la civilisation scientifique et technologique. J'y vois pour ma part deux raisons : d'une part, le choix décisif dans la démarche scientifique occidentale de privilégier le modèle analytique de l'autopsie qui immobilise

et tue pour savoir, et, ceci expliquant cela, l'agressivité propre au comportement occidental de conquête qui étend son projet de conquête universelle autant qu'à la matière elle-même, à la maîtrise et à l'appropriation des cultures et des sociétés qui lui sont étrangères, excluant toute réponse de l'autre et toute réciprocité.

La culture chinoise au contraire, on le sait, n'a pas cherché, au-delà de la seule protection du domaine chinois de l'atteinte des Barbares, à s'appropriier le monde de l'autre. Les chercheurs chinois qui s'engagent sur le terrain d'une anthropologie de l'Europe, y apportent ainsi l'équilibre supposé et l'arbitrage, de la position de retraite et de réserve qu'on prête à leur culture, en même temps qu'ils y apportent le poids d'une Chine qui a reconquis, quels que soient les accidents de sa récente histoire politique, l'indépendance politique et, aujourd'hui, la prospérité.

Le deuxième effet de la présence chinoise est d'avoir introduit dans le champ de l'observation, dans cet aller-retour de la connaissance réciproque entre deux sujets se connaissant, l'effet théorique et méthodologique d'un tiers participant, d'une tierce vision, et d'avoir ainsi développé, comme on l'a vu dans l'analyse des rapports de force entre les acteurs de ce programme, un triangle de l'observation réciproque. Cet effet est évidemment indirect et à long terme, et il faut sans doute attendre, avant de pouvoir en recueillir l'information, que l'on soit parvenu à mettre en œuvre une pratique de terrain plus immédiatement et directement organisée en fonction de ce schéma.

Le troisième effet, le plus fort et le plus important sans doute, est venu, intrinsèquement, de la culture chinoise elle-même. Là encore, il est assurément trop tôt pour en tirer des informations pertinentes, a fortiori des conclusions. Je crois pouvoir néanmoins faire part de deux interrogations majeures et opposées. *La première* est d'avoir fait ressortir l'importance extrême, pour une anthropologie réciproque entre la Chine et l'Occident, de la question de la situation et du statut respectifs de la connaissance scientifique, de la science elle-même, par rapport aux cultures

chinoise et européenne. Dans la grande entreprise d'ouverture, l'immense chantier qu'est la Chine aujourd'hui, une question lancinante obsède les chinois : quelles sont les raisons de ce développement foudroyant de la science et de la technologie en Europe ? Sont-elles liées à des qualités propres aux cultures européennes ? Et, en corollaire, deux questions : pourquoi la culture chinoise n'a-t-elle pas su garder l'avantage de la supériorité scientifique et technologique qu'elle avait sur l'Europe dans bien des domaines avant les temps modernes ? Comment se fait-il qu'elle n'ait pu en tirer parti lorsqu'elle a tenté, à l'instar du Japon, de rétablir sa situation en s'ouvrant à la modernité occidentale ? Le choix malheureux, parmi les idéologies européennes, du socialisme marxiste en est-il la seule raison ? Ces questions sont banales ; elles ont déjà reçu de nombreuses réponses, de nombreuses explications ont été échafaudées.

L'intérêt est peut-être, ici, dans la forme que peut lui donner et dans les indications de réponse que peut leur apporter le débat qui surgit de la démarche d'anthropologie réciproque elle-même ; dans la volonté des chercheurs chinois de s'y intéresser en procédant eux-mêmes à une observation anthropologique des comportements culturels des européens et, notamment, en faisant porter leur observation sur le terrain des sciences exactes ; dans le fait qu'elle amène, enfin, les chercheurs européens à s'ouvrir eux-mêmes à cette interrogation, au regard et aux questions des chercheurs chinois. Elles ont été au centre de deux des actions de *Transcultura* : le colloque de Canton « Stratégies pour une connaissance réciproque » tenu à l'université de Zhongshan au mois de mars 1991, et le programme « Comportements culturels et science de la nature en Europe » dans lequel un chercheur chinois, Chen Jiaying, fait porter son observation sur cinq laboratoires de biologie moléculaire dans cinq pays européens<sup>2</sup>.

*La seconde interrogation* est plus profondément à l'œuvre dans la pratique d'une anthropologie réciproque. Elle est celle de la mise en présence de modèles culturels, de façons d'être, de jeux

de l'esprit et de langages différents; de la disposition des uns en face des autres, des divers interlocuteurs engagés dans le débat, mais aussi des divers groupes et entités, des divers « domaines » culturels. Approche poétique autant que rationnelle, puisqu'elle suppose, avant même que puissent s'engager les jeux d'une logique analytique s'appliquant aux comportements et aux états respectifs des personnes ou des groupes étudiés, de trouver la bonne disposition, l'harmonie des corps, le rythme des groupes agissant entre eux.

Si la logique est « la ponctuation du réel », et rien d'autre, et ne lui confère pas de sens, comme le rappelle Wittgenstein, une anthropologie réciproque, et donc poétique, doit permettre d'en reconnaître la **scansion**.

Plus que toute autre culture, je pense, la culture chinoise est fondée sur cette préoccupation d'une recherche du rythme et de l'harmonie, laquelle doit résulter d'une juste disposition des êtres entre eux, des hommes, des groupes sociaux dans une diversité, auxquels il convient de reconnaître leur mesure propre et non pas de leur appliquer, arbitrairement, la nôtre.

Il y a là la recherche d'une universalité qui réside dans l'harmonie, et il y a dans cette recherche en elle-même l'un des grands universaux de la connaissance anthropologique que la culture chinoise a su développer tandis qu'il semble avoir disparu de la nôtre, et qui, je crois, s'est révélé dans notre collaboration avec les chercheurs chinois. C'est cette attitude de silence préalable à laquelle ils nous entraînent, dans la recherche d'une juste « disposition » et de l'harmonie qui en résulte qui permet, par contraste, de faire ressortir et d'isoler les malentendus et les discordances de deux discours fondés sur deux systèmes de mesure différents.

L'hypothèse de Transcultura est que, à cette limite où est parvenue la pensée occidentale dans sa représentation de la condition humaine, advienne le temps du regard de l'autre, que l'absence, la vacuité soudaine du regard de l'observateur occidental

laisse le champ libre à d'autres visions, d'autres mondes de savoir sur la scène internationale. De même que nous savons que l'esprit humain, qui n'utilise le plus souvent qu'une infime partie des ressources en neurones de son cerveau, alors qu'il pourrait en faire usage, nous pourrions parvenir, ainsi, à étendre considérablement le champ de la pensée et du savoir. Nous pourrions être alors à la veille d'une révolution où se révéleraient les virtualités, jusqu'ici ignorées de l'Occident, des cultures non-occidentales, dans l'avènement d'une civilisation de l'universel.

C'est alors que se posera, dans toute son ampleur, la question de l'universalité dans son rapport à la différence.

Car nous savons depuis longtemps – mais le savons-nous assez? –, que les hommes diffèrent, selon les cultures, non seulement par les représentations qu'ils se font du monde, mais aussi dans leurs « jeux de langage » respectifs, par les représentations qu'ils se font de *l'autre*.

L'anthropologie s'est donné pour tâche l'étude de cette diversité mais nul n'a été, je crois, aussi loin dans la critique de ce « jeu de représentation des représentations », en quoi elle consiste, que Ludwig Wittgenstein; c'est, d'une certaine manière, pour avoir voulu prendre à la lettre cette exigence d'une logique interne de l'anthropologie que nous avons voulu la mettre à l'épreuve, dans la pratique, de cette question qu'après lui on peut ainsi formuler, dans l'absolu: « Quelles images pourraient se faire de nos sociétés et de nos cultures des observateurs appartenant à une société qui ne jouerait aucun de nos habituels jeux de langage? »

Quels sont les regards des autres cultures, non européennes, sur les nôtres? Sont-ils différents des nôtres, non seulement dans ce qu'ils voient, mais dans la façon de voir, dans les modes de la connaissance elle-même? Quelle est leur capacité d'exercer une réflexion critique sur cette rencontre de regards, et peut-être, de modes de connaissance différents?

Une société multiculturelle comme celle qui est aujourd'hui en formation en Europe, où sont à l'œuvre de forts contrastes entre les sensibilités et les références culturelles, pour autant qu'elle se propose d'établir des rapports de convivialité entre ses différentes communautés, ne peut faire l'économie de ces questions qui ont motivé l'expérience d'anthropologie réciproque que nous poursuivons depuis une dizaine d'années.

Cependant, ces questions se ramènent à une première, sinon à une seule interrogation centrale : si, à la diversité des sociétés et des cultures, correspondent des modes de connaissance de l'Homme, de connaissance anthropologique, différents, alors quel est l'ultime point de référence et quels sont les instruments à partir desquels il sera possible d'évaluer et mesurer cette diversité ?

Il convient de distinguer dans cette interrogation deux niveaux d'analyse : le premier est de vérifier si, au-delà des divers « jeux de langage », se manifeste une égale diversité des principes critiques de la connaissance anthropologique, dans les critères d'identification de la condition humaine. Le second niveau d'analyse s'applique aux termes logiques du procès critique et à la capacité « réflexive », existant dans une culture donnée, de soumettre la logique de ce procès lui-même à sa propre critique, qu'il s'agisse de la syntaxe des opérations ou des « jeux de l'esprit » qui le constituent et/ou des références éthiques, philosophiques et religieuses qui le fondent et qui « alimentent » et justifient l'exercice de cette syntaxe.

Au niveau premier de l'analyse apparaît une question essentielle, celle de l'application de ce procès critique non seulement à la perception et à la représentation de l'autre, mais à l'événement d'une rencontre entre les représentations de deux parties, à leur interaction et à la situation nouvelle ainsi créée dans l'espace de la communication avec l'autre.

C'est cette question fondamentale qui constituera peut-être une articulation possible entre le premier et ce second niveau de

l'analyse proposée afin d'établir les « instruments de mesure » et l'ultime point de référence, s'il existe, à partir duquel est évaluée la diversité.

Deux conditions me semblent requises sinon pour donner une réponse à ces questions, du moins pour les rendre possibles, et pour les mettre en œuvre. La première est cette recherche **d'une mesure de la mesure** – d'un état d'harmonie qui permet d'établir des relations d'intelligence et de sensibilité entre des systèmes de relations.

La deuxième condition, qui découle de la première, est sans doute difficile à remplir en toute circonstance, mais particulièrement pour nous, occidentaux ; elle est de renoncer, dans cette position d'hospitalité et de « doute anthropologique » qu'elle entraîne sur les manifestations de la différence entre les hommes et les cultures, pour ne retenir que le principe essentiel de commune appartenance à la condition humaine, à la permanence du modèle de société, tout autant que des modèles de connaissance qui sont les nôtres et qui se « surimposent » à ce principe premier. Et cela est sans doute pour nous plus difficile, dans la mesure où la technologie et la science ont peu à peu occupé, sans souffrir de contestation, la quasi totalité du champ de la représentation que nous nous faisons de l'Homme. C'est pourquoi il nous faut, sans doute plus que les autres, faire cet effort d'attention ou de présence poétique que suggère le poème de Yang Wan Li.

Comme le son de la pluie, le son et la vérité de la présence humaine ne se font-ils pas entendre lorsqu'on cesse d'en épier, dans la conscience appliquée au langage quotidien, le sens explicite ?

Toutefois, quelle application peut-il y avoir de ce modèle rituel, dans cette acception poétique, aux champs et aux temps de recherche de l'anthropologie ? Il ne peut s'agir de faire des rencontres et des séminaires d'anthropologie un rite... Et cependant, n'y a-t-il pas dans le cérémonial des formes et dans l'appa-

reil des rencontres académiques, peut-être particulièrement dans celles de l'anthropologie, un rituel avec ses textes sacrés, sa liturgie, ses joutes oratoires, ses interdits et ses mises à mort ? Rituels désacralisés de la connaissance dans lesquels nous avons privilégié des principes d'agressivité contraires à ceux qui règlent le rituel d'hospitalité et qui appartiennent sans doute aux formes de la connaissance occidentale.

Néanmoins la question première n'est pas là. Elle tient tout d'abord à la nature propre des rituels d'hospitalité – rituels de la vie familière et quotidienne, et qui doit, à chaque instant, pouvoir s'instaurer pour répondre à la circonstance, à la surprise, d'une visite. Surprise dans le champ de la connaissance réglée par la culture d'une famille, d'un village, d'une communauté. Le rite de l'hospitalité correspond donc à une disponibilité immédiate, première et commune à tous les hommes, puisque chaque homme pourvu d'une famille, c'est-à-dire auquel est reconnu une appartenance légitime au groupe, est tenu de le pratiquer et d'organiser pour faire face à l'inconnu, à la différence anthropologique, le territoire de la rencontre.

La tâche de Transcultura est de préparer, dans le champ moderne de la connaissance anthropologique le (ou les) territoire(s) de la rencontre, de mettre en œuvre les moyens, en trouvant principalement la bonne disposition des divers domaines culturels, des différents groupes entre eux, et de tracer les parcours par pacte et convention mutuelle où prend place la rencontre.

Une question essentielle est alors de savoir si l'on peut parler d'universaux, qui se situeraient et prendraient sens dans ces « territoires », d'un universel permanent et cependant toujours mouvant, toujours nouveau, toujours unique et cependant le même, et cependant un, de la rencontre.

Cela est un objectif à long terme, et notre entreprise a encore une visée infiniment plus modeste, bien qu'elle prépare, nous l'espérons, cet avenir. Il s'agit de façon très pragmatique de

rendre seulement possible la constitution de ces territoires de rencontre :

- par une pratique de terrain en suscitant le plus possible une approche anthropologique des sociétés et des cultures européennes par des chercheurs de cultures non européennes ;

- de développer sur les terrains de ces chercheurs eux-mêmes des programmes sur la perception réciproque des cultures européennes et non européennes ;

- de mettre en place, progressivement et parallèlement, les bases d'un débat épistémologique mais aussi herméneutique et poétique sur les conditions de la rencontre, pensant à l'inverse de la proposition de Valéry que c'est « le temps du monde fini », celui des modèles uniques de la pensée occidentale, qui s'achève aujourd'hui.

## Ils recherchaient des licornes

*Umberto Eco*

Lorsque deux cultures différentes se rencontrent, il se produit un choc engendré par leur diversité réciproque. À ce moment-là, trois éventualités peuvent se réaliser :

1. *La conquête* : Les membres de la culture A ne reconnaissent pas les membres de la culture B en tant qu'êtres humains normaux (et vice versa) et les définissent comme des barbares – c'est-à-dire, étymologiquement, des êtres dépourvus de langage et, par conséquent, non-humains ou sous-humains. Il ne reste alors que deux possibilités : soit les civiliser (à savoir, transformer le peuple B en copies acceptables du peuple A), soit les détruire. C'est ainsi, par exemple, que la civilisation européenne a soumis les cultures africaine et améro-indienne.

2. *Le pillage culturel* : Les membres de la culture A reconnaissent les membres de la culture B en tant que porteurs d'une sagesse qui leur est inconnue. Il peut arriver alors que la culture A essaie de soumettre les membres de la culture B par des moyens politiques et militaires tout en respectant cette culture

exotique et en essayant de la comprendre et d'assimiler certains de ses éléments. La civilisation grecque a abouti à la transformation de l'Égypte en royaume hellénique. La culture grecque, cependant, depuis l'époque de Pythagore, a tant admiré la sagesse égyptienne qu'elle a tenté en quelque sorte de dérober le secret des mathématiques, de l'alchimie, de la magie et de la religion égyptiennes. Une curiosité semblable, liée à une admiration et un respect de la sagesse égyptienne, a refait surface dans la culture européenne moderne à partir de la Renaissance jusqu'à nos jours.

3. *L'échange*, c'est-à-dire une sorte de processus bilatéral d'influence et de respect réciproques. C'est ce qui s'est certainement produit lors des premiers contacts entre l'Europe et la Chine. Depuis l'époque de Marco Polo, mais sûrement à l'époque du Père Matteo Ricci, nos deux cultures échangeaient déjà leurs secrets. Les Chinois ont accueilli bien des éléments du savoir européen et les Jésuites ont amené en Europe bien des aspects de la civilisation chinoise (à tel point que, de nos jours, les Italiens et les Chinois continuent à débattre pour savoir qui a inventé les spaghetti, et ne cherchez pas, s'il vous plaît, à me convaincre, puisque je crois fermement que les spaghetti sont arrivés à Naples en provenance de la Chine).

Conquête, pillage culturel et échanges constituent naturellement des modèles abstraits. En réalité, nous trouvons tout un éventail de cas où ces trois catégories se chevauchent.

Ce que je veux faire valoir aujourd'hui, c'est qu'il existe deux autres modes d'interaction des cultures. Le premier, l'exotisme, ne m'intéresse pas. Je ne sais pas s'il existe en Chine une façon exotique d'aborder le monde occidental. Par exotisme, j'entends une attitude culturelle qui fait percevoir tout ce qui provient d'une civilisation lointaine comme différent, étrange, insolite et le rend beau et fascinant. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle et de plus en plus jusqu'au début du XIX<sup>e</sup>, l'Europe était sous le charme de l'exotisme et, en tout premier lieu, des *chinoiseries*. Une telle

approche, à mon avis, n'est pas pertinente à nos propos. Les arts européens, à un moment donné, étaient chinois, de la même manière qu'à d'autres moments ils étaient grecs (le néoclassicisme) ou médiévaux (le néogothique).

Le phénomène qui m'intéresse ici est plus difficile à classer. Permettez-moi donc, pour l'instant, d'utiliser une définition provisoire : *la fausse identification*.

Laissez-moi essayer d'expliquer ce concept. Nous (et par « nous », j'entends les êtres humains, qu'ils soient des Européens ou des Chinois ou des Indiens) voyageons et explorons le monde portant avec nous quelques « livres de référence ». Nous ne sommes pas obligés de les apporter avec nous sous leur forme physique. Je veux dire que lorsqu'on voyage, on porte avec soi une vision préétablie du monde qui est celle de notre tradition culturelle. Curieusement, nous voyageons grâce à notre connaissance antérieure de ce que nous sommes sur le point de découvrir, puisque des livres déjà lus nous ont indiqué ce que nous étions censés trouver. L'influence de ces livres de référence est telle que les voyageurs, quelles que soient leurs découvertes et les réalités perçues, vont tout interpréter et tout expliquer en fonction de ces ouvrages.

## Les licornes de Marco Polo

La tradition médiévale tout entière a convaincu les Européens de l'existence de licornes, à savoir d'animaux qui ressemblaient à des chevaux doux et fluets, avec une corne au bout de leur museau. Comme il était devenu de plus en plus difficile de rencontrer des licornes dans une Europe de plus en plus parcourue et décrite par des voyageurs honnêtes, la tradition a décidé que les licornes habitaient des pays exotiques tel le royaume du Prêtre Jean, en Éthiopie.

Lorsque Marco Polo a voyagé en Chine, il a, de toute évidence, cherché des licornes. Marco Polo était un négociant, pas un intellectuel. Par ailleurs, il était trop jeune lorsqu'il a commencé ses voyages pour avoir beaucoup lu. Néanmoins, il est certain qu'il connaissait toutes les légendes qui circulaient à cette époque-là sur les pays exotiques, de sorte qu'il était préparé à la rencontre de licornes, et qu'il en chercha.

Ainsi, sur le chemin du retour, à Java, il vit des animaux qui, à certains égards, ressemblaient à des licornes, puisqu'ils possédaient une corne unique au bout de leur museau. Comme toute une tradition l'avait préparé à voir des licornes, il les a identifiés comme des licornes. Mais, naïf et honnête, il ne pouvait pas s'empêcher de dire la vérité. Et la vérité, c'était que les licornes qu'il a vues étaient très différentes de celles que lui avait proposées toute une tradition millénaire.

Quelle horreur ! Elles n'étaient pas blanches, mais noires. Elles avaient les poils d'un buffle, et leurs sabots étaient aussi gros que ceux d'un éléphant. Leur corne n'était pas blanche mais noire, leur langue était rêche, et leur tête ressemblait à celle d'un sanglier. Les licornes découvertes par Marco Polo étaient assez laides à contempler. En fait, ce qu'a vu Marco Polo, c'était un rhinocéros. On ne peut prétendre que Marco Polo ait menti. Il a dit la stricte vérité, à savoir que les licornes étaient moins aimables que l'image qu'en avaient ses lecteurs, mais il lui était impossible de dire qu'il avait rencontré de nouveaux animaux insolites. Instinctivement, il a essayé de les identifier avec une image familière. Il était incapable de parler d'un pays inconnu sans faire allusion à ce que ses lecteurs s'attendaient à lire au sujet de ce pays. Il était, d'une certaine manière, victime de ses « livres de référence ».

## La langue universelle

Permettez-moi de vous raconter une autre histoire. Pendant très longtemps, les théologiens, les grammairiens et les philosophes européens ont rêvé de redécouvrir le langage perdu d'Adam, le premier homme, puisque, selon la Bible, Dieu a brouillé toutes les langues de l'humanité afin de punir l'orgueil de ceux qui avaient voulu construire la tour de Babel. La langue adamique devait être parfaite, puisque les noms qu'elle contenait étaient en analogie directe avec la nature même des choses. Pendant longtemps, cette langue parfaite, de l'avis général, fut assimilée à l'hébreu originel. Cependant, deux siècles après Marco Polo, au début du XV<sup>e</sup> siècle, la culture européenne redécouvrit les hiéroglyphes égyptiens. À cette époque un manuscrit grec, les *Hieroglyphica*, de Horus Apollon ou Horapollus fut introduit en Italie. Le code de ces hiéroglyphes avait été irrémédiablement perdu (il ne fut redécouvert qu'au XIX<sup>e</sup> siècle).

Aujourd'hui, nous savons que les hiéroglyphes signifiaient parfois la chose qu'ils représentaient mais que, plus fréquemment, ils avaient acquis une valeur phonétique. En revanche, suite à une interprétation fabuleuse de Horapollus, les érudits des XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles pensaient qu'ils renvoyaient à des vérités mystérieuses et mystiques, accessibles aux seuls initiés. C'étaient des symboles divins, capables de traduire non seulement le nom ou la forme de la chose, mais son essence même, sa signification authentique et profondément mystérieuse. À ce titre, on les tenait pour le premier exemple d'une langue parfaite.

Mais s'il existait un langage originel plus parfait que l'hébreu, pourquoi ne pas chercher alors d'autres ancêtres linguistiques plus vénérables ?

Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le monde occidental a commencé à se familiariser davantage avec la Chine, qui ne recevait plus seulement la visite de négociants et d'explorateurs, comme du

temps de Marco Polo. En 1569, le dominicain Gaspar da Cruz publia la première description de l'écriture chinoise (dans son *Tractado en quem se contan muito por extenso as cousas de la China*), où il révélait que les idéogrammes ne représentaient pas des sons mais directement les choses, à tel point qu'ils étaient compris par différents peuples tels que les Chinois, les Cochinchinois et les Japonais, même s'ils les prononçaient de manière différente.

Ces révélations furent reprises dans un livre de Juan Gonzales de Mendoza (*Historia del Bran reyno de la China*, 1585), où il répète que si divers peuples orientaux parlant des langues différentes se comprennent, c'est grâce à l'écriture des idéogrammes qui représentent la même idée pour tous. Lorsque, en 1615, avec la publication des journaux intimes du Père Matteo Ricci, ces idées ont été divulguées, l'un des auteurs du plus important projet de langage philosophique universel, John Wilkins, écrit dans son *Mercury* (1641) que « bien que (les peuples) de la Chine et du Japon soient aussi différents par leurs langues que les Hébreux et les Hollandais, néanmoins, à l'aide de caractères communs, ils comprennent les livres et les lettres des autres, comme s'il s'agissait de leur langue propre » (p. 106-7).

Le premier savant européen à parler de « signe universel » fut Francis Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623, vi 1) qui, afin d'en prouver l'existence possible cita l'exemple de l'écriture chinoise. Bizarrement, ni Bacon ni Wilkins n'ont saisi l'origine iconique des idéogrammes, et les ont tenus pour des inventions purement conventionnelles. En tout cas, les idéogrammes semblaient être dotés de la double capacité d'universalité et de moyen de contact direct entre le signe et l'idée. La découverte des idéogrammes chinois eut une énorme influence sur le devenir, en Europe, de la recherche d'un langage philosophique universel. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici aujourd'hui. J'aimerais plutôt suivre une autre voie.

## China illustrata

Fascinés par les témoignages sur la Chine, certains penseurs ont découvert que les généalogies impériales chinoises remontaient plus loin dans le temps que les généalogies bibliques. Ainsi, en 1655, Isaac de la Peyrère (*Systema Theologicum ex præ-Adamitarum hypothesis*) a-t-il avancé l'hypothèse provocante de l'existence d'une humanité précédant l'avènement d'Adam. Selon lui, toute l'histoire sacrée hébraïque et chrétienne (y compris le péché originel et la mission du Christ) ne concernait que le peuple hébreu et ne s'appliquait pas à des pays plus anciens tels que la Chine. Il va sans dire qu'une telle hypothèse fut considérée comme une hérésie et n'a pas remporté un grand succès. Il est intéressant néanmoins de la rappeler puisqu'elle démontre à quel point la Chine s'imposait de plus en plus comme dotée d'une sagesse inconnue.

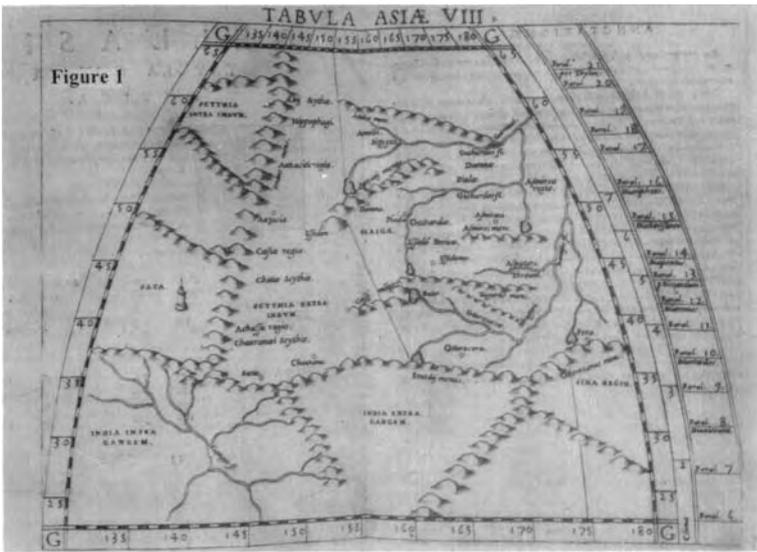
Mais le problème consistait plutôt à ramener la Chine dans le cadre d'une sagesse familière. Ainsi, en 1699, John Webb, dans son *An historical essay endeavouring to show the probability that the language of the empire of China is the primitive language*, avance-t-il une hypothèse différente. Selon lui, après le Déluge, Noé et son arche ne se seraient pas immobilisés au sommet du mont Ararat en Arménie, mais en Chine. Par conséquent, la langue chinoise serait la version la plus pure de l'hébreu adamique, et seuls les Chinois, qui ont vécu pendant des millénaires sans subir d'invasion étrangère, l'auraient conservé dans sa pureté originelle. Peyrère était protestant, Webb anglican. Confrontée à la fascination de l'énigme chinoise, l'Église catholique a réagi d'une manière différente. Dès 1540, les missionnaires jésuites avaient fait route vers le domaine portugais en Asie. Saint François-Xavier cherchait à évangéliser la Chine et, en 1583, Matteo Ricci arriva à Macao. En ce début du XVII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle approche de la culture chinoise vit le jour, qui consistait à devenir « Chinois parmi les Chinois ».

L'un des plus grands savants du XVII<sup>e</sup> siècle, le jésuite Athanasius Kircher, avait déjà étudié les hiéroglyphes égyptiens, surtout dans son livre monumental *Œdipus Ægyptiacus* (1652-54). Il était le principal défenseur de l'identité entre l'ancien égyptien et le langage adamique parfait en fonction de la tradition hermétique qui avait identifié l'Égyptien Hermès Trismégiste à Moïse. Mais Kircher était également fasciné, parmi d'innombrables autres choses, par la civilisation chinoise, et il a collectionné pendant de longues années toutes les informations rapportées en Europe par ses collègues jésuites. Ainsi, en 1667, était-il en mesure de publier un énorme et très beau livre sur les merveilles et les secrets de la Chine : *China Illustrata* (*La Chine illustrée par ses monuments tant sacrés que profanes, etc.*).

Ce livre constituait une sorte d'encyclopédie des paysages de la Chine, des coutumes, des modes d'habillement, de la vie quotidienne, de la religion, des animaux, des fleurs, des plantes et des minéraux, de l'architecture et des arts mécaniques et du langage depuis l'analyse d'une inscription nestorienne découverte en Chine en 1625 qui, selon Kircher, donnait la preuve de la pénétration précoce du christianisme en ce pays.

Les informations recueillies par Kircher étaient probablement exactes. Notez que dans l'édition de 1561 de la *Géographie* de Ptolémée, la Chine était toujours représentée de cette manière fabuleuse (figure 1).

LA LICORNE ET LE DRAGON



## LA LICORNE ET LE DRAGON

Tandis que dans la Chine de Kircher, nous trouvons cette carte du pays, qui est précise et détaillée, du moins selon les normes cartographiques de l'époque (figure 2).

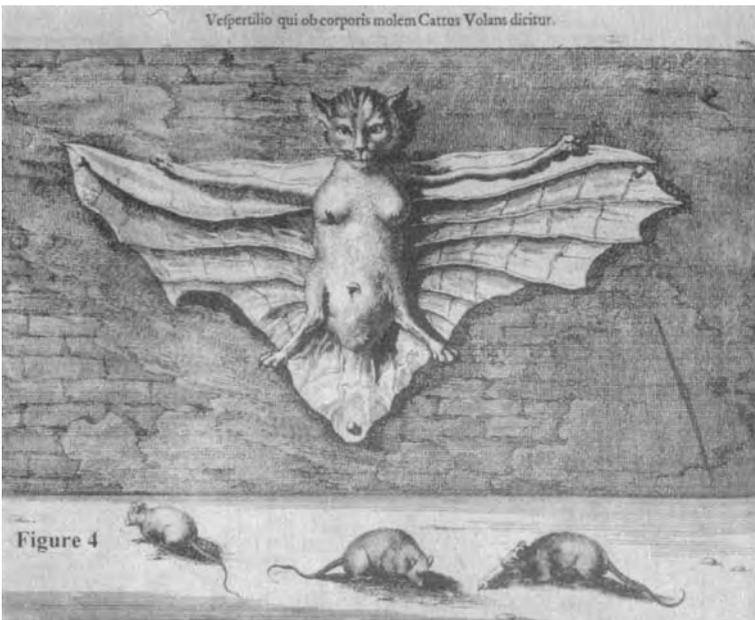


Mais si l'information était précise, son interprétation par Kircher a été dominée par le goût baroque du merveilleux. Certaines des images qu'il publie sont curieuses et fascinantes du point de vue artistique, et montrent que Kircher, dans les instructions qu'il donnait aux artistes sur la base des informations qu'il avait reçues, procédait comme Marco Polo et d'autres voyageurs antérieurs qui avaient interprété les témoignages oraux en fonction de leurs propres « livres de référence ». Parmi ceux-ci, il y avait certainement de nombreuses descriptions non scientifiques et fabuleuses de pays exotiques, et nous trouvons la trace de telles influences dans ces images (figures 3 à 7).

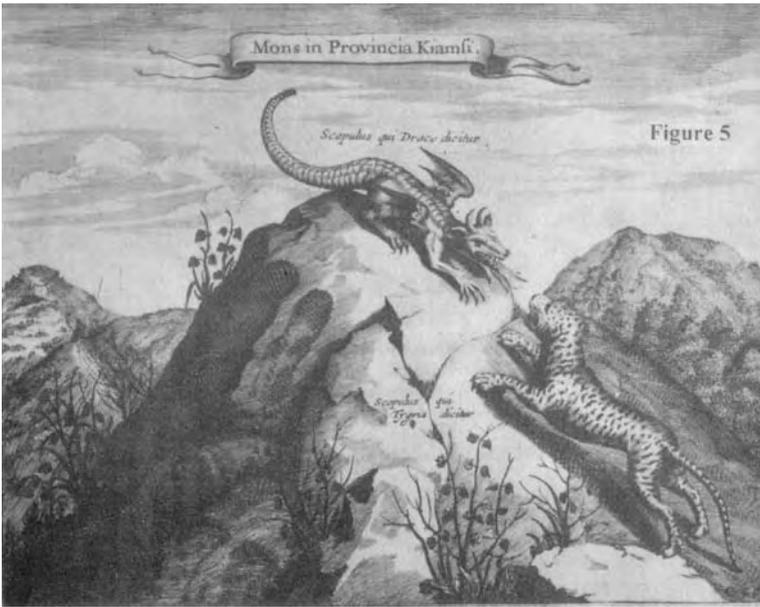


Figure 3

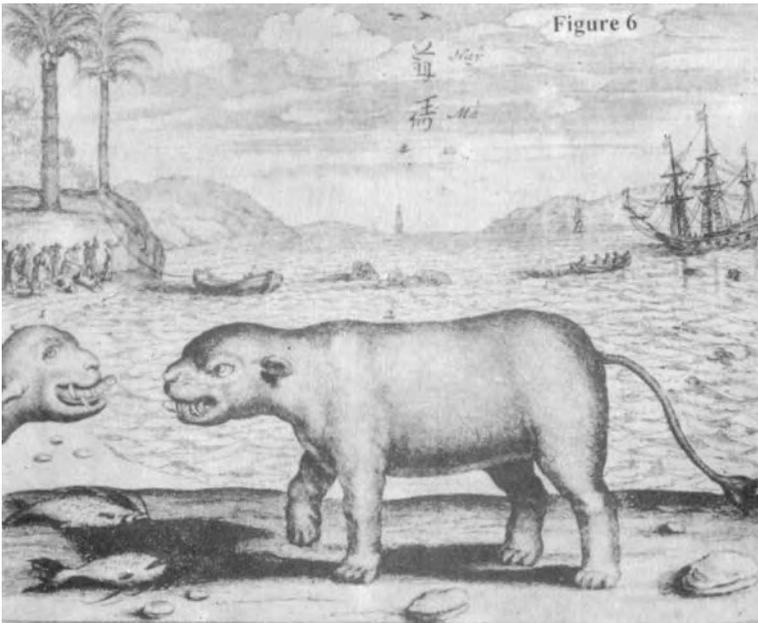
LA LICORNE ET LE DRAGON



LA LICORNE ET LE DRAGON



LA LICORNE ET LE DRAGON



LA LICORNE ET LE DRAGON



Puisqu'il était convaincu que les Chinois avaient été influencés par les idées chrétiennes à une date très reculée, il a fait de son mieux pour décrire les dieux chinois comme les reflets des mystères chrétiens tels que celui de la Sainte Trinité (figure 8).



Un livre, cependant, a eu une influence prépondérante sur l'interprétation de Kircher, à savoir son propre ouvrage, *Œdipus Ægyptiacus*. Fermement convaincu que l'Égypte était la source de toutes les civilisations, et suite à sa découverte que la Chine était un pays hautement développé, il a voulu démontrer que la culture chinoise provenait de l'Égypte, et il a interprété toutes les informations dont il disposait en tant que preuve à l'appui de cette thèse.

Kircher se base sur une conviction tenace que tout aspect de la sagesse chinoise a été apporté en Chine par le troisième fils de Noé, un nommé Cham, qui est devenu pharaon égyptien, inventeur de l'idolâtrie et de la magie (et à ce titre, il s'identifie avec Zoroastre), dont le conseiller était Hermès Trismégiste lui-même. Cham a mené son peuple à travers la Perse en Bactriane et au-delà du royaume de Mogor. De là, le savoir égyptien a été introduit en Chine (*Œdipus*, 1, p. 84).

Ainsi, Kircher a-t-il vu en Confucius la version chinoise d'Hermès Trismégiste, et lorsqu'on lui a parlé de certaines sculptures bouddhistes, a-t-il inventé, à partir de la description qu'on lui en a faite, l'image de certaines divinités curieuses, telle cette Pussa qu'il a identifiée avec l'Isis égyptienne (figure 9).

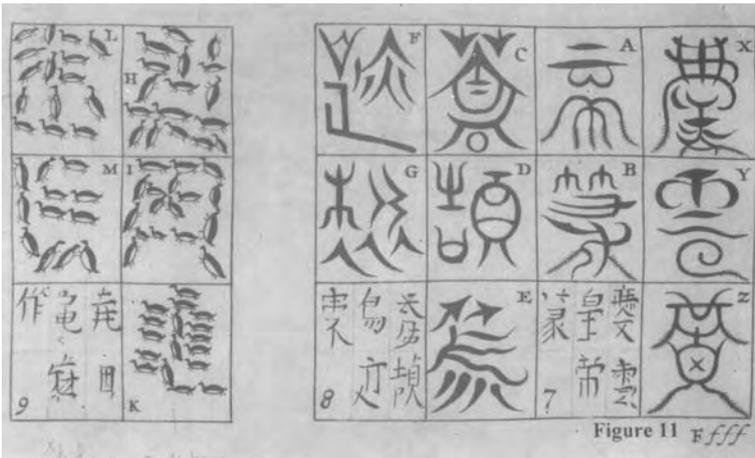
LA LICORNE ET LE DRAGON



À partir des esquisses fournies par ses informateurs, il a compris la réalité des pagodes. Mais, comme vous pouvez le constater (figure 10), il a donné la priorité parmi ces constructions à celle que décrit Martini dans la province de Fokien, et qui pouvait prouver la similarité entre les pagodes et les pyramides .



Poursuivant cette ligne de pensée, Kircher a soumis les idéogrammes à une étude attentive (inspiré par des informations précises fournies par le Polonais Michael Boym). Il comprit qu'initialement ils avaient dû représenter la forme des choses correspondantes. Évidemment, il n'était pas en mesure de suivre l'évolution des idéogrammes iconiques aux idéogrammes actuels, et sa suggestion quant à leur origine était plutôt fantaisiste (figure 11).



Comme vous pouvez vous en rendre compte, il essaie de voir les idéogrammes d'origine en tant que hiéroglyphes. Selon sa théorie, c'est Cham, bien sûr, qui a introduit l'écriture égyptienne en Chine, ce qui expliquait le rapport étroit entre hiéroglyphes et idéogrammes (*Œdipus*, 111, p. 11, et *China*).

Naturellement, Kircher avait compris, ainsi que Bacon et d'autres l'avaient fait avant lui, que les idéogrammes étaient des caractères universels, qui renvoyaient à des idées, et ne constituaient pas un alphabet dénotant des sons. À ce stade, cependant, il adopta une position plutôt curieuse. Là où les hiéroglyphes avaient une origine divine en tant qu'évocation d'une essence mystérieuse et inconnue, les idéogrammes chinois se rapportaient clairement et de façon non équivoque à des idées précises. À cet égard, ils constituaient des hiéroglyphes corrompus, qui avaient perdu leur pouvoir divin pour ne devenir que de simples instruments pratiques. Comme le disait Kircher, lorsqu'un hiéroglyphe représente un animal qui, à son tour, représente le Soleil, on devrait comprendre non seulement les caractéristiques et les opérations du Soleil, mais également, et surtout, le Soleil en tant qu'archétype spirituel, avec ses propriétés secrètes dans le monde de l'esprit (*China*, p. 311).

Au siècle suivant, dans l'atmosphère de sinophilie néopaienne ambiante, la critique rationaliste de Rousseau, de Warburton et de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert a tout renversé. Les idéogrammes étaient désormais supérieurs aux hiéroglyphes égyptiens, en ce que les premiers étaient limpides, précis et dépourvus d'ambiguïté, tandis que les seconds étaient flous et imprécis. Pour Kircher, cependant, cette imprécision et les multiples interprétations auxquelles se prêtaient les hiéroglyphes fournissaient la preuve que, lors de son introduction en Chine, la sagesse égyptienne authentique (dont la sagesse chrétienne était tenue pour être l'héritage direct) avait été corrompue par le Démon.

## LA LICORNE ET LE DRAGON

De cette manière, nous pouvons mieux comprendre l'exquise page de titre de *China*, qui montre, dans sa partie supérieure, la première génération de missionnaires: saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, et saint François-Xavier. Mais dans la partie inférieure, nous trouvons la génération contemporaine, le Père Matteo Ricci et Adam Schall. Ils ont apporté une nouvelle compréhension profonde concernant la réalité de la Chine (figure 12).



Matteo Ricci et Adam Schall connaissaient la Chine ; ils avaient compris sa culture et accepté les coutumes chinoises. Ils n'ont pas adopté une attitude coloniale. Face à une civilisation développée, ils n'ont pas cherché à conquérir, à soumettre ou à convertir brutalement le peuple chinois. Cependant, du moins selon Kircher, ils se sont rendus en Chine afin de convaincre les Chinois que leur culture était une version corrompue d'une civilisation égypto-chrétienne plus ancienne, et que leur mission était d'apporter à la Chine les merveilles de la science occidentale (rappelez-vous que le Père Schall a mis en œuvre une réforme du calendrier chinois pour le soumettre aux normes occidentales).

### **Idéogrammes chinois, hiéroglyphes égyptiens et pictogrammes mexicains**

Afin de mieux comprendre la position de Kircher, nous devons raconter encore une histoire concernant la première description des terres nouvellement découvertes de l'Amérique, et en particulier les civilisations maya et aztèque mexicaines.

En 1590, un ouvrage intitulé *Historia natural y moral de la Indias* a été publié par le Père José de Acosta, qui cherchait à démontrer que les habitants de l'Amérique avaient une tradition culturelle et des compétences intellectuelles exceptionnelles. Afin de le prouver, il a décrit le caractère pictographique de l'écriture mexicaine, en montrant qu'elle était de même nature que l'écriture chinoise. C'était une position courageuse, puisque d'autres auteurs avaient insisté sur la nature sous-humaine des Amérindiens, et que le livre de Diego da Landa, *Relacion de la cosas de Yucatan*, mettait en exergue la nature diabolique de leur écriture.

Or, il se fait que Kircher (dans *Edipus*) partageait l'opinion de Diego da Landa et fournit la preuve de l'infériorité de l'écriture

mexicaine. Ce n'étaient pas des hiéroglyphes puisque, tout comme les idéogrammes chinois, ils ne faisaient pas allusion à des mystères sacrés, et ce n'étaient même pas des idéogrammes dans le sens chinois du terme, puisqu'ils ne renvoyaient pas à des idées générales, mais à des phénomènes spécifiques. Ils constituaient de simples pictogrammes, qui ne fournissaient pas une illustration du langage universel, puisque toute image qui renvoie à des phénomènes spécifiques ne peut être comprise que par ceux qui connaissent déjà ce phénomène.

Essayons de comprendre les raisons idéologiques profondes d'une telle distinction entre des systèmes d'écriture différents quoique analogues.

L'Égypte antique avait disparu et toute sa sagesse s'était intégrée dans la civilisation chrétienne (du moins selon l'utopie kirchérienne). Son écriture est sacrée et magique. Les Amérindiens étaient des peuples qui devaient être colonisés. Leur religion et leur système politique devaient être détruits (et de fait, au moment même où Kircher écrivait, ils avaient été effectivement anéantis). Afin de justifier une telle transformation violente d'un pays et d'une culture, il était utile de démontrer que leur écriture ne possédait aucun intérêt philosophique.

En revanche, la Chine était un empire puissant, avec une culture hautement développée. Les États européens, du moins à cette époque-là, n'avaient nullement l'intention de la soumettre.

*China illustrata* parut, cependant, sous l'égide de l'empereur d'Autriche Léopold I<sup>er</sup>, dont les territoires faisaient face à l'Orient et sur qui les communautés chrétiennes du Moyen-Orient asiatique comptaient pour les protéger (par exemple, afin de flatter les Arméniens, il était suggéré que le Saint-Empire romain avait pour mission de reconstruire le temple légendaire mais ruiné du roi Cyrus).

L'Autriche se considérait comme le phare de la chrétienté orientale. D'une certaine façon, le grand empire de la Chine

devait nécessairement être impliqué dans un projet aussi ambitieux, et beaucoup de missionnaires jésuites, tels Grueber et Martini, étaient originaires d'Europe centrale. Ainsi, Kircher – qui a joué un rôle crucial dans cette utopie – a-t-il construit toute une histoire spirituelle de la Chine, dans laquelle il était prétendu que le christianisme y constituait une force durable depuis les premiers siècles après Jésus (voir R. J. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy 1500-1700*, Oxford, 1985, 430 pages). On peut soutenir que même le lien qu'il prétendait trouver entre la Chine et l'Égypte faisait partie du rêve impérial. La Chine fut présentée non pas comme une terre barbare inconnue à vaincre mais comme un « fils prodigue », qui devait revenir dans la demeure du seul et même Père.

Le problème, par conséquent, était de savoir comment faire face à la Chine et organiser, non pas une *conquête*, mais un *échange*, qui permettrait à l'Europe de jouer un rôle majeur, puisqu'elle était porteuse de la vraie religion. Le Mexique, avec son écriture diabolique, devait être converti bon gré mal gré. Les Chinois, dont l'écriture n'était ni aussi vénérable que celle de l'Égypte, ni aussi diabolique que celle du Mexique, devaient être convaincus de façon pacifique et rationnelle de la supériorité de la pensée européenne. Ainsi, la classification kirchérienne des hiéroglyphes, idéogrammes et pictogrammes, reflète-t-elle la différence entre les deux modes d'interaction avec les civilisations exotiques.

J'ai cité cette histoire dans son intégralité parce qu'il me semble, une fois encore, que Kircher se rendait (intellectuellement) en Chine, non pas pour découvrir quelque chose de neuf, mais pour redécouvrir encore et encore ce qu'il savait déjà et qui lui avait été dicté par une série de livres de référence. Au lieu de chercher à comprendre des différences, Kircher a tenté d'établir des identités.

Naturellement, tout dépend des livres de référence dont on dispose comme de l'objet de sa recherche. Permettez-moi de conclure avec une autre histoire.

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le grand philosophe, mathématicien et logicien Gottfried Wilhelm Leibniz cherchait encore un langage universel. Cependant, il ne poursuivait que l'utopie d'une langue mystique parfaite. Il était en quête d'une sorte de langage mathématique qui permettrait aux érudits, lorsqu'ils débattaient d'un problème, de s'asseoir autour d'une table, de procéder à quelques calculs logiques et d'arriver à une vérité commune. Leibniz, pour résumer, était un précurseur et, probablement, le fondateur de la logique formelle contemporaine.

Ses livres de référence n'étaient pas les mêmes que ceux de Kircher, mais sa façon d'interpréter une culture différente était assez semblable. Notez qu'il était profondément fasciné par la Chine et a consacré beaucoup de traités à ce sujet. Il lui semblait que « par la volonté singulière du destin », les deux civilisations les plus grandes de l'humanité se trouvaient aux deux extrémités du continent eurasiatique, à savoir la Chine et l'Europe. Il affirmait que la Chine défait l'Europe pour la suprématie, et que cette bataille avait été remportée tantôt par l'un tantôt par l'autre des deux rivaux. La Chine l'emportait sur l'Europe en matière d'élégance de vie et de principes éthiques et politiques, tandis que l'Europe avait la primauté dans le domaine des sciences mathématiques abstraites et de la métaphysique. Vous constaterez qu'il s'agit ici d'un homme qui ne nourrissait aucune pensée de conquête politique par la conversion religieuse. Au contraire, il s'inspirait de l'idéal d'un échange loyal et respectueux d'expériences réciproques.

Après la publication par Leibniz d'une collection de documents sur la Chine (*Novissima Sinica*, 1667), le Père Joachim Bouvet, nouvellement rentré de Chine, lui adressa une lettre dans laquelle il décrivait le *Yi king*, pensant qu'il contenait les principes fondamentaux de la tradition chinoise. À cette

LA LICORNE ET LE DRAGON

époque, Leibniz travaillait sur le calcul binaire, c'est-à-dire les calculs mathématiques basés sur le 0 et le 1, système encore utilisé aujourd'hui pour programmer les ordinateurs. Leibniz était convaincu que de tels calculs avaient un fondement métaphysique puisqu'ils reflétaient la dialectique entre Dieu et le Néant. Bouvet estimait que le calcul binaire était parfaitement représenté dans la structure des hexagrammes figurant dans le *Yi king* et envoya à Leibniz une copie du système.

Or, dans le *Yi king*, les hexagrammes suivent l'ordre représenté figure 13 (ordre Weng Wang) et se lisent horizontalement de la droite vers la gauche :

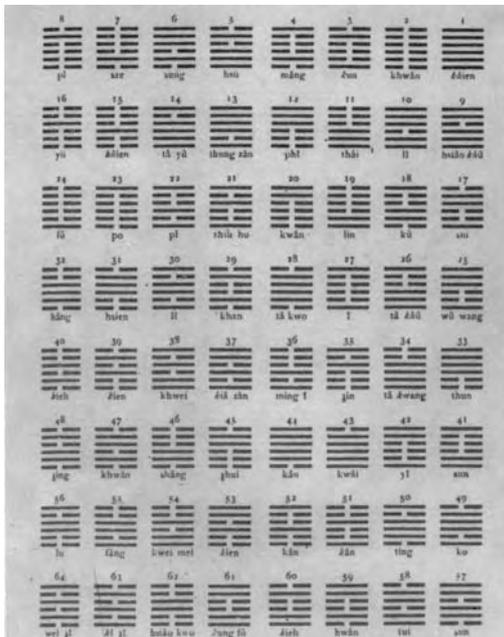
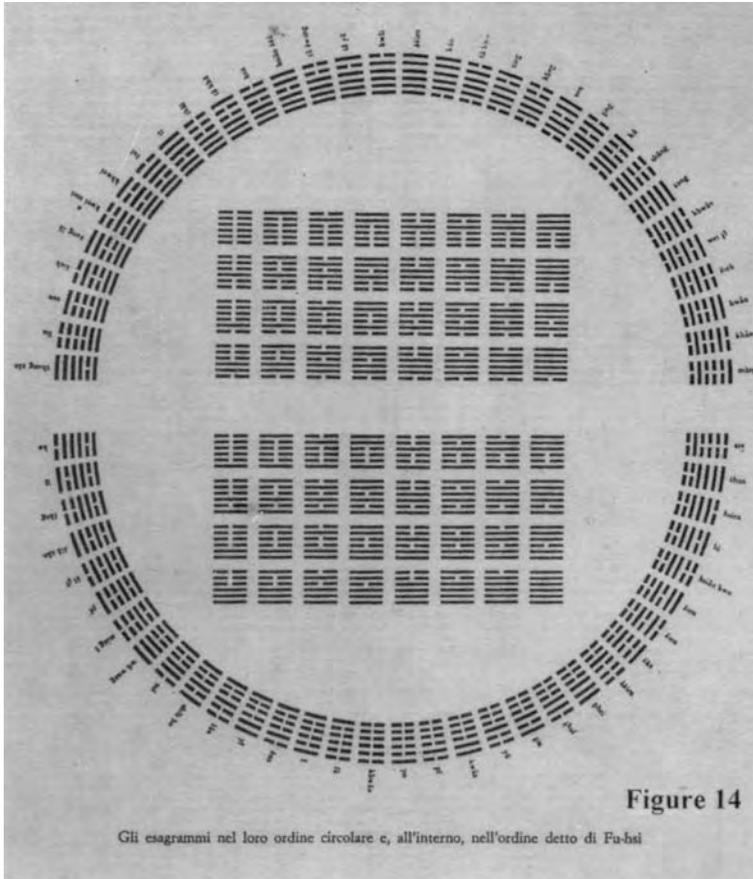


Figure 13

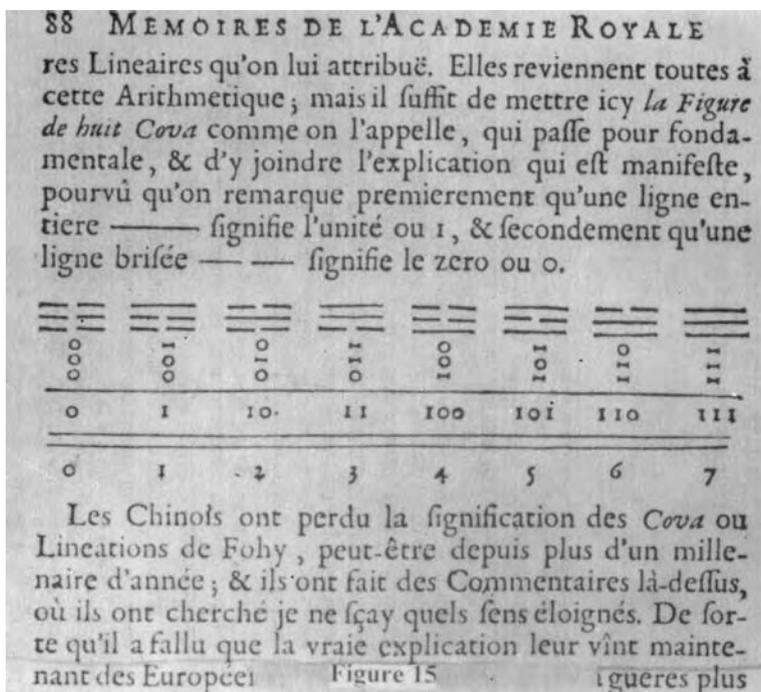
Gli esagrammi nell'ordine in cui sono illustrati nell'*Yi Ching* (ordine detto di Weng Wang)

LA LICORNE ET LE DRAGON

Cependant, Bouvet a envoyé à Leibniz une représentation différente (l'ordre Fu-hsi), c'est-à-dire celle qui est reproduite dans le carré central de la figure 14.



Il était facile pour Leibniz, les lisant horizontalement (mais de gauche à droite), de reconnaître dans ces représentations une reproduction diagrammatique de la progression des entiers naturels en numération binaire, comme il l'a démontré dans son *Explication de l'arithmétique binaire* (1705)(figure 15).



Ainsi, à la suite de Leibniz, nous pourrions soutenir aujourd'hui que le *Yi king* contient les fondements de l'algèbre booléenne.

Voilà encore un cas où l'on découvre quelque chose de différent et où l'on essaie de le comprendre en termes absolument analogues à ce que l'on sait déjà. Le *Yi king* était significatif en

raison de son contenu divinatoire. Pour Leibniz, cependant, il fournissait encore une preuve de la valeur universelle de son système de calcul formel (et dans une lettre au Père Bouvet, il a suggéré que l'inventeur du *Yi king* était Hermès Trismégiste. En réalité, Fu-hsi, l'inventeur légendaire des hexagrammes, possédait la même caractéristique que Hermès dans la mesure où il était considéré comme le père de toutes les inventions).

Vous savez peut-être ce que l'on entend par le mot « sérendipité ». Cela signifie que l'on fait une heureuse découverte par mégarde, comme cela est arrivé à Christophe Colomb, qui voulait atteindre l'Inde en voyageant vers l'Ouest, et qui, en raison d'un mauvais calcul, a découvert l'Amérique. Je pense que le cas de Kircher comme celui de Leibniz illustrent justement la « sérendipité ». Le premier, à la recherche de la Chine de son rêve hermétique, a contribué à la compréhension de l'écriture chinoise par des générations futures. Le deuxième, par sa quête de l'interprétation mathématique de Fu-hsi, a contribué au développement de la logique moderne. Mais si l'on peut se féliciter de chaque cas de « sérendipité », nous ne devons pas oublier que Colomb a mal calculé la taille de la Terre, et que ni Kircher ni Leibniz n'ont suivi le principe conducteur d'une anthropologie culturelle, démocratique et tolérante, consistant à comprendre les autres. Il ne s'agit pas de prouver que les autres nous ressemblent, mais que nous devons les comprendre et respecter leur différence. Nous devons chercher, non à découvrir des licornes, mais à comprendre la nature, les habitudes et le langage des dragons.

## **L'apport paradoxal du « malentendu »**

Une tentative de greffer  
le christianisme sur le confucianisme  
et ses effets prodigieux

*Meng Hua*

Le malentendu culturel est un phénomène complexe. Ni une nation, ni un individu, personne ne peut jamais éviter le malentendu dans la réception d'une culture étrangère, puisque les contextes historiques, la tradition, les conditions sociales et humaines, l'éducation, le caractère, et même la connaissance de la langue étrangère diffèrent dans chaque cas particulier, causant ainsi inévitablement des obstacles à la compréhension d'une culture autre que la sienne. D'autre part, la subjectivité joue également un rôle important car elle impose, consciemment ou non, une déformation à la culture étrangère pour que celle-ci s'adapte le mieux possible à sa propre tradition, et/ou aux circonstances du moment. Tous ces facteurs constituent, selon l'es-

thétique de réception, un horizon d'attente et, comme dit Pierre Brunel dans le *Précis de littérature comparée*, cet horizon d'attente «sert de véritable filtre, ou de crible»<sup>3</sup>. Toute déformation causée par le traitement de ce «filtre» ou de ce «crible» peut entraîner le malentendu.

Il semble qu'on pourrait analyser le malentendu, en fonction de sa genèse, à deux niveaux: le conscient et l'inconscient. Celui qui est conditionné par les facteurs objectifs (historique, social, culturel, etc.) pourrait être classé dans la seconde catégorie; tandis que dans la première figure, celui qui est produit par l'interprétation du lecteur. Bien que ces deux catégories se confondent souvent l'une avec l'autre en réalité, j'utilise pourtant cette distinction dans le présent article afin de clarifier l'exposé.

Comme la genèse du malentendu diffère dans chaque cas, il nous serait inutile d'en discuter de façon vague et générale. Je propose donc d'étudier ici de près un cas particulier: la diffusion du confucianisme en Europe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles; et par là, de voir quel rôle le malentendu a joué dans les échanges culturels entre la Chine et l'Europe d'alors.

On sait bien que les premiers contacts culturels entre la Chine et l'Occident ont effectivement débuté par la venue des missionnaires européens en Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Et ce premier va-et-vient entre deux cultures totalement différentes doit beaucoup au Père Ricci, à sa méthode d'évangélisation particulière, dite «sinisante». Que signifie le mot «sinisant»? Pour mieux comprendre, il nous faudrait faire d'abord un bref rappel biographique du Père Ricci en Chine.

En 1582, le Père Ricci est arrivé à Macao, et 28 ans après, en 1610, il est mort à Beijing. M. Chen Yuan, grand historien chinois contemporain, a résumé la vie du Père Ricci en Chine par six expressions dont chacune désigne une affaire concrète: 1. «feng-zhi-han-xue»: apprendre assidûment la langue et la culture chinoises; 2. «zan-mei-ru-jiao»: faire les louanges du

confucianisme; 3. « jie-jiao-ming-shi » : se lier d'amitié avec les lettrés célèbres; 4. « pai-chi-fo-jiao » : exclure le bouddhisme; 5. « jie-shao-xi-xue » : introduire en Chine la culture occidentale; 6. « yi-zhu-hua-shu » : traduire et rédiger des livres en chinois<sup>4</sup>.

Ces six points nous renvoient tous à l'attitude de Ricci à l'égard de la culture chinoise: reconnaître la particularité de cette ancienne civilisation, étudier consciencieusement cette culture tout en considérant son altérité. À l'encontre de l'apostolat traditionnel, il s'est efforcé, tout le long de son séjour en Chine, de comprendre les Chinois qu'il voulait convertir et de communiquer avec eux.

À ces fins, il s'habille en mandarin<sup>5</sup>, apprend le chinois et noue amitié avec les lettrés confucéens... Dans l'*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*<sup>6</sup>, on peut trouver une anecdote intéressante: « Quant à la langue italienne, écrit Ricci à son Supérieur en 1695, je n'en ai pas le courage; par désaccoutumance, elle me paraît plus étrangère que cette langue barbare-ci (la chinoise) de laquelle j'use très présentement. » C'est au point de sacrifier sa langue maternelle qu'il s'adonne au chinois!

Certes, la sinisation de Ricci ne s'arrête pas là, elle revêt une signification plus profonde: réformer la tradition de l'évangélisation; au lieu de rejeter en bloc les cérémonies des morts et en l'honneur de Confucius, prises pour superstition et athéisme par d'autres missionnaires, le Père Ricci autorise les néophytes chinois à honorer leurs ancêtres et le Maître Kong selon les coutumes du pays. Et lui-même va régulièrement dans le temple de Confucius s'incliner devant la tablette du Maître pour montrer combien il admire le confucianisme et veut l'assimiler.

Il est évident que déjà, la tolérance des cérémonies chinoises à la fois religieuses et laïques paraît intolérable aux yeux des chrétiens orthodoxes. Or, Ricci veut aller plus loin: il cherche de toutes ses forces à rapprocher le christianisme de cette culture

complètement différente dans le dessein d'accomplir sa mission d'apostolat.

Inspiré de la pensée chinoise qui attache une grande importance à la synthèse et à l'harmonie, et conformément au schème de cette pensée, Ricci a imaginé un concept syncrétique dit « Tianxue » (traduction littérale : science céleste), dans lequel la pure science, la technologie, la philosophie, l'éthique et la religion sont toutes unies, liées et confondues<sup>7</sup>. Il n'a pas tardé à introduire dans ce concept le fonds du christianisme, mais expliqué par de pures notions chinoises telles que le *Tian* (Ciel)<sup>8</sup> ou le *Shangdi* (Souverain d'en haut).

Prenons comme exemple le cas de *Tianzhu shiyi* (la vraie doctrine du christianisme), un catéchisme expliqué du confucianisme que Ricci a rédigé en chinois. À maintes reprises, il a mis en parallèle le Dieu du christianisme et le *Tian*, le *Shangdi* des Chinois, et a soutenu cette thèse par une quantité de citations prises dans les canons du confucianisme.

Voici un court extrait que j'ai traduit de ce livre. (Je donne une note entre parenthèses après chaque nom propre mentionné par Ricci.)

« Notre Dieu est justement le Shangdi que vos canons classiques évoquent. [...] »

Le *Zongyong* (l'un des canons confucéens) cite Confucius : « Les cérémonies aux solstices d'hiver et d'été sont pour rendre hommage au Shangdi ». [...] »

On exalte l'empereur Wu (le fondateur de la dynastie des Zhou de l'Ouest : environ XI<sup>e</sup> s. 771 av. J.-C.) dans le « *Son* » (une partie du *Shijing*, la première anthologie de poèmes en Chine, compilée et annotée par Confucius) :

« La paix et la gloire  
Régnaient partout, lorsque Wu au pouvoir ;  
Les succès et les exploits  
Il les obtint, grâce au *Shangdi*, son roi. » [...] »

Dans le « Yao » (une autre partie du *Shijing*), on chante :  
« L'empereur Wen-wang (père de Wu)  
Attentif et prudent ; Honorait le *Shangdi*,  
Toujours soigneusement. »

En fait, ce qu'on appelle *Shangdi* ne signifie pas le ciel matériel. Puisque le ciel couvre les huit coins de la terre, comment se fait-il que les ancêtres ne nous parlent que d'un seul ? [...]

Le seigneur Zhou (frère de Wu, régent après la mort de celui-ci et vainqueur de plusieurs rebellions) dit : « C'est à la cour du *Shangdi* que j'ai reçu l'ordre d'aider à gouverner ».

Le *Shangdi* possédant la cour, il faut y voir évidemment le Dieu, et non pas le ciel matériel se trouvant en haut.

De l'analyse de tous ces livres classiques, il résulte que le *Shangdi* et le *Tianzhu* (la traduction chinoise du mot Dieu) ne sont différents que par leur appellation.<sup>9</sup> »

La comparaison du Tian, du *Shangdi* des Chinois avec le Dieu de la Bible chez Ricci crée, d'après moi, un malentendu à double effet entre les deux cultures.

Du côté occidental : on sait que le catholicisme, connu pour son exclusivisme et son intolérance, ne reconnaît qu'un seul Dieu qui est l'Être Suprême de tout l'univers, incomparable. Et la Compagnie de Jésus, se disant défenseur de la cause de Dieu, s'obstinant dans l'orthodoxie, est le pire ennemi de la réforme religieuse dans toute l'Europe.

À l'opposé, la tradition chinoise estime la tolérance et l'harmonie. Le confucianisme, dont le fondement est le « Ren »<sup>10</sup>, préconise : « celui qui sait se tenir au milieu juste est vertueux »<sup>11</sup>; et encore : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit »<sup>12</sup>. Ce principe de « Ren », de « Zhongyongzhidao »<sup>13</sup> encourage une réconciliation entre les parties opposées, donc une compréhension réciproque. La preuve en est que durant des millénaires d'histoire, la Chine n'a jamais été souillée de guerres religieuses telles qu'on en a vues en Occident. L'esprit de tolérance rend la culture chinoise capable

de contenir les altérités en les déformant et en les absorbant dans sa tradition: ce qui garantit une source inépuisable à la civilisation chinoise dont la tradition, toujours rajeunie, est donc vivante.

Sous l'influence de ce pluralisme, Ricci a volontairement affaibli l'exclusivisme absolu du catholicisme, l'a déguisé ou même effacé partiellement. Par cet effort syncrétique, Ricci a introduit l'idée de « milieu juste » et l'esprit de tolérance dans la doctrine rigide de sa religion qu'il a prêchée en Chine et a ainsi créé un malentendu du christianisme aux Chinois.

Du côté chinois, l'interprétation que Ricci a donnée au *Tian* s'éloigne beaucoup de son sens original. Il est vrai qu'en Chine, de temps immémorial, les monarques ont sacrifié au *Tian* et le peuple croyait au *Tian*. Or, ce *Tian* composé des trois facteurs parallèles: la nature, la raison et la divinité, diffère sans aucun doute du Dieu des chrétiens. D'autant plus que Confucius a attribué au *Tian* la prédominance des principes de nature et de raison (sans laisser tomber totalement le *Tian*-Divinité). La mise en exergue de la nature et de la raison chez Confucius consiste à attirer l'attention des hommes sur la morale, l'ordre humain et la vie terrestre au lieu de proposer l'adoration aveugle d'un Être Suprême<sup>14</sup>.

Versé dans le chinois classique, Ricci ne comprend que trop le sens propre du *Tian* chez Confucius. Mais tout comme il l'a fait à l'égard du christianisme, il a déformé à dessein ce *Tian* en le détournant vers son état primitif, c'est-à-dire vers le *Tian* composé des trois facteurs, et en soulignant ensuite le *Tian*-Divinité. Sans cette déformation, il n'aurait pu donner l'accès aux Chinois à la notion de Dieu. Et par la suite, il n'aurait donc pas pu accomplir sa mission d'évangélisation.

Deux proverbes chinois pourraient désigner ce genre de malentendu: « yi-hua jie-mu » (greffer la fleur de pêcher au prunier), ou au sens péjoratif, « tou-liang-huan-zhu » (substituer en cachette la poutre au pilier). Quoi qu'il en soit, on ne peut

qu'admirer la sagesse de Ricci dans l'interprétation de Tian, grâce à laquelle la culture chinoise et la culture occidentale, qui avaient connu des évolutions parallèles mais séparées, ont eu enfin une occasion de se rencontrer, de se croiser et de se conjuguer. Cette rencontre a suscité un effet prodigieux : au bout du compte, le christianisme ainsi expliqué s'est introduit en Chine et s'y est fait une place<sup>15</sup>.

Revenons maintenant aux six affaires de Ricci. Certes, elles sont en premier lieu au service de la cause de l'apostolat. De ce point de vue, ce sont six étapes concrètes de l'application de la méthode sinisante de Ricci et elles peuvent être prises comme des actions unilatérales pour importer la culture occidentale en Chine. Cependant, si l'on examine leur résultat, on constate sans peine que ces six affaires, sans aucune exception, promouvant effectivement les échanges culturels entre l'Europe et la Chine, sont des actions bilatérales, réciproques. Examinons-les ci-après point par point

Les trois premières affaires : apparemment, elles sont toutes consacrées à l'étude de la culture chinoise, mais comme dit M. Jacques Gernet : « Les missionnaires étaient les porteurs inconscients de toute une civilisation »<sup>16</sup>. Alors, quel résultat l'étude de la culture chinoise a-t-elle produit sur un porteur de la culture occidentale ? Elle l'a amené à une confrontation inévitable des deux cultures. À cela, on devrait ajouter encore le cas particulier de Ricci : au début, il faisait peut-être inconsciemment la comparaison entre le « je » et « l'autre ». Au fur et à mesure de son progrès en chinois, et surtout grâce à cette comparaison, il a complètement reconnu l'altérité de ces deux cultures. Toutefois, le dessein d'apostolat l'a poussé à la diminuer, à l'effacer et par là à rendre conciliable le christianisme avec le confucianisme. Ainsi, chez Ricci, cette comparaison a-t-elle été entreprise sur la base d'une conscience totale de l'altérité. Donc il est non seulement « porteur... de toute une autre civilisation », mais encore « porteur » conscient. En ce sens, Ricci

mérite d'être classé parmi les premiers comparatistes entre l'Occident et la Chine.

De la conscience de l'altérité à la comparaison consciente entre la Chine et l'Europe, Ricci nous a montré un esprit étonnamment ouvert dans sa réflexion aussi bien sur la culture de l'autre que sur la sienne propre. Le parcours philosophique qu'il a effectué dans sa réflexion correspond bien au schéma ci-après : dialoguer – critiquer et déconstruire réciproquement – reconstruire (ici, plus précisément réformer la méthode d'évangélisation pour qu'elle s'adapte à la culture chinoise). Ce parcours ne relève-t-il pas d'un véritable échange culturel ?

Le va-et-vient culturel dans les trois autres affaires est trop évident pour qu'on le souligne. Notons simplement qu'elles sont respectivement destinées à :

- transmettre la culture occidentale en Chine : la cinquième et une partie de la sixième (la présentation et l'introduction du christianisme et de la science occidentale en Chine) ;
- diffuser la pensée chinoise en Europe : la quatrième et l'autre partie de la sixième (présentation de la culture chinoise, en particulier du confucianisme en Occident).

Ce dernier point nous rappelle la fameuse querelle sur les rites chinois entre les divers ordres des missionnaires.

Au prix d'un double malentendu, Ricci s'est heurté, dans son évangélisation en Chine, à des désaccords au sein même des missionnaires, en dépit de son prodigieux effet. Pour défendre la pureté de sa « sainte » religion, l'école orthodoxe dont le Père Longobardi était représentant, a rejeté entièrement cette méthode de greffer le christianisme sur le confucianisme. Longobardi a insisté sur le fait que le *Tian* et le *Shangdi* des Chinois ne pouvaient pas se mettre sur le même plan que le Dieu de la Bible, parce que le premier, au sens religieux, n'est pas spirituel, ni transcendant ; ils désignent en fin de compte le ciel matériel<sup>17</sup>. D'après cette école, le confucianisme dont la conception du monde s'inscrit dans le cadre du matérialisme, ne relève

que d'un panthéisme, ou d'un athéisme. Il n'a aucun point commun avec le spiritualisme chrétien, on ne peut donc tolérer ni sa doctrine, ni ses rites.

Ricci et Longobardi ne manquent pas de successeurs qui se disputent violemment la religion des Chinois: sont-ils athées, panthéistes, déistes, ou spiritualistes? Faudrait-il tolérer leurs rites en l'honneur des ancêtres et de Confucius? Cette dispute théologique, aggravée par la haine et la jalousie entre les différents ordres a entraîné la querelle des rites chinois.

Cette querelle, qui a duré une centaine d'années, s'est terminée par la proscription du christianisme en Chine. Ce résultat donne lieu à réflexion: objectivement parlant, Longobardi n'a pas tort de distinguer le confucianisme du christianisme. Mais pourquoi les efforts qu'il a faits pour sauvegarder la pureté et l'orthodoxie de la religion occidentale ont-ils mené finalement à un échec total de l'évangélisation dans l'Empire du Milieu? Alors que Ricci, qui a consciemment déformé les deux cultures, a réussi à y implanter le christianisme et de plus, à immortaliser son nom dans l'histoire grâce à sa contribution au dialogue et aux échanges entre les deux cultures.

À mon avis, les erreurs des adversaires de Ricci, quel qu'en soit le motif, consistent à n'avoir pas compris la force d'une ancienne culture. La Chine dispose d'une tradition nourrie de toutes les essences d'une culture plusieurs fois millénaire. Devant elle, aucune religion ne put, ne peut, ne pourra s'y implanter sans souffrir de réformes considérables. La preuve en est que le bouddhisme s'y est installé au prix de modifications radicales du dogme<sup>18</sup>, et que le christianisme n'était accessible aux Chinois que par la méthode sinisante de Ricci.

Le cas de la Chine n'est pourtant pas isolé, les autres nations qui n'ont peut-être pas une histoire aussi ancienne possèdent néanmoins chacune une tradition, une culture qui leur est propre. À la réception d'une culture étrangère, elles imposent, elles aussi, le filtrage par leur « horizon d'attente ». Si Ricci ne

pouvait utiliser ce vocabulaire moderne, dans le cas de la Chine, il a donné la preuve qu'il avait déjà compris les mécanismes qu'il désigne et prévenu leur principe. Les réussites de Ricci, fondées sur les discordances entre les deux cultures, prouvent que l'incontestable malentendu peut devenir, paradoxalement, un facteur positif et constructif, en permettant une authentique rencontre entre deux cultures différentes.

L'autre résultat inattendu de la fameuse « querelle » est que le confucianisme interprété à la façon de Ricci et de ses successeurs s'est répandu en Europe.

Tout le long de la querelle, les deux camps adverses ont produit une foule de pamphlets, d'articles et d'ouvrages concernant tous les aspects de la Chine : histoire, politique, société, religion, mœurs, culture, etc. Étant donné que l'attitude à l'égard de Confucius est devenue la ligne de démarcation entre l'école de Ricci et celle de Longobardi, le Maître Kong (ou plutôt sa doctrine) à propos du *Tian* s'est retrouvé toujours au cœur de la querelle.

Les Chinois sont-ils spiritualistes ou athées ? Cette question déjà troublante pour les missionnaires paraîtra désormais plus embarrassante et complexe lorsqu'un grand nombre de théologiens et de philosophes s'y intéresseront. À cheval entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles, l'Europe continentale, en particulier la France, a connu une grave crise religieuse et morale : avec les progrès en science et dans les consciences, le rationalisme a marché à pas de géant, inquiétant la croyance religieuse et ébranlant le rapport traditionnel entre l'Homme et Dieu.

Les théologiens orthodoxes se sont catégoriquement rangés du côté de Longobardi. Ils ont pris les Chinois pour athées et réfuté sévèrement leurs rites. Or, cet argument a fourni une preuve aux libertins tels que La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle, etc.<sup>19</sup>, pour qu'ils annoncent que la morale était indépendante de la religion et qu'une société athée pouvait aussi être bonne et humaine.

Quant aux philosophes comme Leibniz, Wolff<sup>20</sup>, Voltaire<sup>21</sup>, ils se sont également inspirés du confucianisme pour enrichir leur propre déisme. C'est surtout la haute estime de la morale et de l'ordre social dans le confucianisme qui leur ont énormément plu. On sait que d'après le déisme, Dieu, une fois qu'il a créé le monde, n'intervient plus dans les affaires d'ici-bas, et laisse l'univers fonctionner selon ses propres lois naturelles. Par rapport au catholicisme traditionnel, le déisme, attachant toute l'importance à la vie terrestre, dégage l'Homme de son joug de domination absolue par l'Être Suprême. Lorsque ces déistes ont découvert, sous la plume des Pères Jésuites, le confucianisme, qui préconise l'adoration de la Divinité sans oublier la raison et la nature, qu'auraient-ils demandé de mieux ? Ils se sont empressés de consentir à identifier le *Tian* des Chinois avec leur Dieu et de déclarer l'universalité et l'ancienneté du déisme grâce à l'existence de l'ancienne religion chinoise.

En ce qui concerne la diffusion du confucianisme dans l'Europe des Lumières, il y a certainement beaucoup à dire, mais cela dépasse le cadre du présent texte, je ne m'y attarde pas pour m'arrêter sur une brève analyse d'une seconde déformation qu'il subit en Europe, à savoir celle des théologiens et des philosophes dont nous avons vu ci-dessus quelques exemples.

En fait, le malentendu est un phénomène banal dans le processus de la connaissance. Dans l'espace à trois dimensions, tout le monde, toutes les choses, sont composés de nombreuses facettes. Comme le dit un poème chinois : « (La Montagne de Lu) paraît sous forme de chaîne à la vue horizontale ; et sous forme de pic, à la vue verticale ». Si l'on ajoute à cela la distance temporelle et géographique, il serait encore plus difficile de saisir les aspects essentiels de l'objet regardé. Si bien que dans le processus de la connaissance, il est tout fait normal de mélanger l'imagination avec la réalité. Cela était encore plus vrai dans l'ancien temps où le transport et la communication étaient beaucoup moins développés qu'aujourd'hui.

Cependant, le nombre de déformations du confucianisme dans sa réception en Europe dépasse un peu trop la mesure tant quantitative que qualitative. Si on tente de savoir pourquoi, on est renvoyé immédiatement à la Querelle des rites chinois.

Il est clair que les missionnaires ont évoqué Confucius et sa doctrine non pas pour une fin culturelle, encore moins pour une étude scientifique qu'on entreprend d'ordinaire avec objectivité et impartialité. Sous leur plume, Confucius n'est qu'un « jeton » de la querelle. Par conséquent, leurs interprétations du confucianisme sont très marquées par le ton excessif de la polémique et les malentendus sont non seulement commis consciemment, mais encore produits directement par leur querelle. Le pragmatisme oriente leur plume et ils cherchent dans le confucianisme, chacun de son côté, les arguments soutenant sa propre thèse, en les interprétant à leur guise et les poussant à l'extrême. Ainsi, Confucius, ce philosophe réel dans l'histoire de la Chine, est-il devenu un homme à plusieurs facettes contrastées devant le public européen d'alors.

Certes, on ne peut pas nier que les connotations du confucianisme sont déjà extrêmement riches en Chine. De la période des Printemps et Automnes (770-476 av. J.-C.) aux dynasties des Ming (1368-1644) et des Qins (1644-1911), le confucianisme a connu plus de deux mille ans d'évolution, durant lesquelles, sans parler de son franchissement de la frontière, la doctrine a subi d'innombrables déformations, donc de malentendus qui forment une figure de Confucius floue, confuse et attribuent au mot « confucianisme » de nombreux significés. C'est ce polysémisme qui prépare les conditions préalables à la divergence herméneutique des missionnaires. De plus, la langue classique, dans laquelle tous les canons confucéens ont été rédigés, se caractérise par le style concis, la structure grammaticale souple. Donc, ce n'est pas étonnant que les textes confucéens restent très ambigus, voire équivoques, laissant ainsi une grande marge d'interprétation aux missionnaires/lecteurs-traducteurs.

Dans le transfert du confucianisme en Europe, si le malentendu est imputé d'abord au style concis du chinois classique, et en second lieu au dessein polémique des missionnaires, il est toutefois aggravé par la lecture idéologique des théologiens, philosophes d'alors. Face à la crise de conscience, le public européen est pressé de retrouver, aussi bien en théorie qu'en pratique, un appui mental afin de remplacer ou renouveler l'ancienne notion de la valeur déjà remise en cause. Par cette pression du besoin, il n'a pas eu le temps de prendre en considération l'authenticité des matières utilisées, ni l'intention de vérifier leurs sources. Aussi n'a-t-il saisi que ce qui lui a paru utile dans ce confucianisme déjà déformé tout en négligeant l'ensemble. Voilà un point commun chez tous les intermédiaires de seconde main, que ce soit La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle, Malebranche, ou Leibniz, Wolff, ou encore Voltaire et les philosophes des Lumières.

Malgré tout, le confucianisme a été répandu dans l'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le malentendu qu'il a subi par deux fois, voire trois ou quatre <sup>22</sup>, ne peut éclipser son haut humanisme : sa mise en valeur de la morale, de l'ordre social, de la vie terrestre, est une révélation pour les gens ayant l'esprit ouvert. Les philosophes des Lumières ont déchiffré dans ce confucianisme les codes de réforme de la tradition chrétienne qui coïncident avec leur propre désir de réformer. Le confucianisme est ainsi devenu une arme puissante dans leur lutte contre l'intolérance, le fanatisme religieux. Cet effet prodigieux était vraiment inattendu des missionnaires. Qui pourrait dire que ce n'est pas grâce au malentendu que Ricci a consciemment créé que ce mythe est né et s'est répandu avec tant de vigueur ?

De tout cela, on peut tirer les conclusions suivantes :

1. Le malentendu est l'une des formes du filtrage culturel. Le récepteur a filtré la culture d'émetteur par son horizon d'attente. Il a absorbé la partie profitable répondant au besoin de sa propre

culture, tout en déformant certains facteurs, en vue que celle-là s'adapte le mieux possible à celle-ci, sans laisser passer ce qu'il ne comprend pas et ce dont il n'a pas besoin.

2. Dans l'histoire, le malentendu est inévitable. Aujourd'hui, dans un temps où l'humanité a acquis énormément en moyens communication et d'information, le malentendu se produit et se produira encore dans le dialogue culturel tant qu'existera l'altérité. Or, vu le rôle positif qu'il a joué dans l'histoire, le malentendu n'a rien à craindre, puisqu'on a pu en tirer une leçon et un profit : préconiser la compréhension réciproque et la tolérance, encourager l'ouverture d'esprit, promouvoir activement les échanges culturels afin d'aboutir à une complémentarité inter-culturelle et, par suite, à rendre plus vivante la tradition.

## Dieu et Tian

Le paradoxe de représenter  
ce qui est au-delà de toute représentation

*Wang Bin*

La vision chinoise du monde doit beaucoup aux missions jésuites. Lorsque le Père Matteo Ricci déploya une carte du monde devant des lettrés confucianistes, ceux-ci restèrent perplexes. Sur leurs propres cartes, la Chine se trouvait au centre du monde, entourée de quelques petits îlots représentant les pays étrangers. Cette révélation constituait une entreprise si difficile qu'elle se poursuivit jusqu'au début du <sup>XX</sup><sup>e</sup> siècle, lorsque les intellectuels progressistes enjoignaient à leurs compatriotes: « Prenez le globe comme référence et vous constaterez que la Chine n'en constitue pas le centre. »

Le principal souci qui conduisit les missionnaires jésuites en Chine n'était pourtant pas d'élargir l'horizon géographique des Chinois. La première génération des sinologues européens était bien plus ambitieuse qu'il ne semblait, car ceux-ci s'étaient

donné pour tâche d'exploiter la conception chinoise de l'univers en ouvrant une voie spirituelle vers un autre monde, le monde divin. La mappemonde qu'ils apportèrent en Chine servait uniquement d'instrument derrière lequel se cachait en fin de compte la sainte Bible. Ironie du sort, l'église catholique, embarrassée en Europe par le défi des découvertes scientifiques, a dû s'appuyer sur la puissance de la science pour se faire ouvrir les portes de la Chine. La science a réussi et l'Évangile a échoué laissant derrière eux une histoire faite d'ambivalences propice à l'interprétation.

Le regard contemporain que nous portons sur le passé fait ressortir les interventions hors de sens du Vatican qui par ses « Interdits » a mis l'accent sur deux points de controverse : d'une part, les deux versions chinoises de Dieu, « *tianzhu* » (maître des Cieux) ou « *shangdi* » (souverain d'En Haut), et d'autre part, le culte des ancêtres considéré comme un sacrifice offert à Confucius. La seconde controverse qui met en cause la fierté nationale retient presque exclusivement l'attention en Chine, tandis que la première, qui n'a que des dimensions linguistiques ou herméneutiques, reste en dehors des intérêts des universitaires chinois. Il semble que l'on ait négligé le fait que « Dieu » est le concept cardinal de la chrétienté, que Dieu en tant qu'Être suprême – et j'évite ici délibérément l'expression habituelle de « l'existence de Dieu » du fait de la confusion possible entre « être » et « existence » – constitue pour les chrétiens une notion capitale. Une carte du globe céleste peut faciliter la perception du monde physique, tandis que le monde spirituel ou transcendant dépend du langage pour sa représentation. Le problème de la traduction chinoise de Dieu se révèle être une dispute religieuse fortuite. Dans une large mesure, les conflits entre les traditions chrétienne et chinoise depuis le temps de Matteo Ricci jusqu'à nos jours peuvent être remontés et réduits à un paradoxe initial : Dieu doit être représenté en chinois, et Dieu ne peut pas être représenté en chinois. Cela ne révèle pas seulement des

chocs entre deux traditions différentes, ou des disparités entre deux modes de conceptualisation, mais bien un dilemme sur lequel ont constamment buté tout au long de leurs rencontres au cours de l'histoire, ces deux peuples enfermés entre les quatre murs de leurs « prisons-demeures du langage » respectives.

Le terme de « Dieu » avait tout d'abord été traduit par *tianzhu* dans sa version chinoise, puis par un autre équivalent verbal provenant des classiques chinois, *shangdi*. Cette alternative linguistique était un sujet de polémique, mais le Père Matteo Ricci y avait prêté fort peu attention, adoptant une attitude très souple concernant cette traduction. Quatre cents ans se sont écoulés depuis lors, et *shangdi* a été accepté en tant que substitut linguistique standard pour « Dieu », cependant que *tianzhu* reste toujours courant chez les catholiques chinois. Mais changer de signifiant est une chose, tandis que modifier le signifié correspondant au même référent en est une autre. Dans la mesure où – actuellement – aussi bien les missionnaires que les lettrés s'appuient sur le concept chinois de « tian » (paradis ou ciel) pour transplanter l'idée de Dieu, on peut poser la question : que signifie le terme « Dieu », et qu'entend-on précisément par le terme chinois *tian* ? Dans quelle mesure sont-ils corrélés et dans quel sens partagent-ils un dénominateur commun ? Si une commune mesure ou même une corrélation sont difficiles, comment pouvons-nous en rendre compte en termes de différences de langage et de modes de pensée ? Est-il alors possible de se sortir de ces difficultés par le biais d'une transition conceptuelle ? Dans quelle mesure cela est-il pertinent pour nos communications contemporaines au travers des frontières culturelles ?

## Trois prérequis pour la représentation linguistique de Dieu

La question : « Qui est Dieu ? » a tout d'abord été posée par Moïse dans l'Exode. Se manifestant sous la forme d'une flamme sortant d'un buisson, Dieu répondit et Se définit Lui-Même : « JE SUIS QUI JE SUIS » (Exode III ; 14). Ici, l'anglais, mais aussi toute langue occidentale, chargée de logique, achoppe sur un problème immédiat et évident : comment le verbe « SUIS » qui indique quelque chose de fini peut-il s'appliquer à l'auto-identification de Dieu en tant qu'infini ? L'un est temporel par nature avec une connotation spatiale, tandis que l'autre n'a aucune limite, ni dans le temps, ni dans l'espace. Avant l'incarnation, Dieu n'aurait pas été Dieu s'il avait condescendu à ouvrir la bouche et parler n'importe quelle langue humaine. En gardant le silence, il aurait pu aller contre son positionnement et ses buts divins, c'est-à-dire l'ingérence ou la participation aux problèmes naturels ou humains. D'autre part, la grande force de la logique intrinsèque des langues occidentales rend possible la méditation sur Dieu en tant qu'Être suprême. Sans cela, l'on ne serait pas en mesure de parler de Dieu. Il s'agit ici de l'ascension vers la transcendance cognitive par la priorité donnée à la logique dans le langage.

À la lumière de l'auto-identification de Dieu, Dieu ou Iahvé n'est pas le nom propre d'une déité particulière comme le considèrent beaucoup de Chinois. C'est tout au plus un titre. La raison en est simple : toute action de dénomination repose sur l'emploi d'un prédicat ; or Dieu n'est pas seulement un NON-prédicat, mais il n'a jamais été entièrement défini par n'importe quel prédicat. Le concept de Dieu est riche en signifiant ontologique, et la traduction de ce terme présuppose la nécessité de représenter cette signification. Cela est-il possible ? Avant de dire oui ou non, commençons par rappeler la conclusion kantienne implicite dans la première des deux *Critiques*<sup>23</sup> : il est possible de

penser l'objet nouménal en tant que tel, bien qu'il soit en dehors de l'atteinte de la connaissance humaine. Peu importe combien cette idée kantienne peut sembler inconfortable à la théologie traditionnelle, personne ne pouvant nier le fait que le concept de Dieu ou d'un « Être divin » soit le résultat de « penser cela » avec l'aide du langage. Et cela éclaire les choses.

La possibilité de « penser Dieu » repose sur au moins trois préalables.

Le premier est la séparation mentale du penseur d'avec la pensée environnante ou du sujet d'avec l'objet, ce qui s'incarne dans les saintes Écritures comme la séparation du Créateur de ce qui est créé bien qu'ils soient liés par l'Alliance. Après le pseudo-tournant épistémologique cartésien marqué par la proposition « *Cogito ergo sum* » (Je pense, donc je suis), le spirituel attire bien davantage l'attention. Avec l'arrivée de l'existentialisme, les gens ont commencé à penser de façon prédominante l'existence humaine, d'où l'inversion logique : « J'existe, donc je pense ». Ni l'une ni l'autre de ces propositions ne se détachent des modes traditionnels de la pensée gréco-chrétienne. Ainsi, de penser Dieu et d'en représenter subséquentement l'idée par un concept ne pose pas de problèmes à l'Occidental.

Le deuxième préalable se réfère au sens de la transcendance fondé sur la division entre le monde naturel et surnaturel. Il pré-suppose une ultime question se référant à l'autre monde en suscitant nécessairement une spéculation métaphysique, qu'elle soit religieuse ou laïque sur la signification de la mort. Manifestement cela ne constitue guère de problème, du moins dans la tradition occidentale.

Le troisième préalable, inséparable des deux premiers, est le « moyen » par lequel on pense ou l'on médite, c'est-à-dire grâce à un langage régulé par la logique. Des cinq preuves de l'existence de Dieu de saint Thomas d'Aquin jusqu'aux modifications néothomistes et du développement sans discontinuer des efforts de la philosophie en général à la poursuite de la signification de

l'Être, on peut discerner le jeu actif d'une force logique que possède le langage lui-même. Les théories linguistiques modernes valident encore davantage cet argument. Selon les attaques des déconstructionnistes contre l'existentialisme, les langues comme la métaphysique occidentales sont liées à un « logocentrisme » par la poursuite de quelque ancrage derrière le langage ou bien par la croyance que quelque « mot » définitif agira en tant que fondement de la pensée, de la langue et de l'expérience. Le jeu du langage est une tentative pour localiser le long des chaînes linguistiques sans fin le « signifié transcendantal » ou le « référent ultime ». C'est la recherche de quelque chose d'évident en soi se trouvant derrière le langage lui-même qui permettrait de garantir la certitude de la signification. Cela est la nature métaphysique des langages occidentaux.

Il y a plusieurs candidats à ce rôle de référent ultime : l'Idée, Dieu, l'Esprit du monde, etc. Nietzsche déclarait « la mort » de Dieu ; Jacques Derrida, admirateur de Nietzsche et père de la Déconstruction, est allé bien plus loin et annonça le décès de l'auteur, du lecteur et du signifié sans laisser autre chose que le « texte » lui-même, privé aussi bien d'humanité que de divinité. Cette découverte linguistique unique et pourtant consternante aurait pu constituer un désastre pour Platon ou pour Hegel, mais ne s'agirait-il pas d'une tentative pour miner l'expression de Dieu ? Car nous pouvons déconstruire la négation déconstructionniste du souci ultime et de sa signification certaine. D'une part, le langage occidental est basé sur ce qu'on appelle « l'opposition binaire » qui indique une certitude absolue derrière le (*au-delà du*) langage même. Cela implique que Dieu peut être et qu'il sera représenté par le langage. De l'autre, toute représentation au travers du langage est « apparemment » absolue ou déterminée. Cela provient du « désir métaphysique » qui ne peut jamais être satisfait. Dieu en tant qu'infini ne peut jamais être épuisé (*englobé*) par n'importe quelle langue humaine qui est finie par nature ; un « signifié » dépend d'un autre « signifié »

pour être certain. Il semble que la raison pour laquelle le langage est en mesure d'exprimer l'idée de Dieu est donné pour partie par le structuralisme, et pour partie par la déconstruction. En dépit de leur désaccord à plusieurs égards, ces « méthodes » reviennent vers une unité paradoxale ou bien au même point de départ : l'instrument utilisé par Derrida dans son entreprise de déconstruction n'est autre que l'objet qu'il veut déconstruire, c'est-à-dire le langage qui – dans la mesure où il concerne notre sujet – peut représenter Dieu sans l'atteindre. Nous revenons ainsi à la proposition de Kant au plus haut niveau : nous pouvons conceptualiser notre expérience concernant « l'être » de Dieu au moyen du langage, mais nous ne pouvons jamais le connaître complètement.

### **L'absence des trois prérequis en chinois et le mode de pensée que cela révèle**

Pouvons-nous trouver ces trois prérequis dans la tradition chinoise ? Comme nous le savons tous, l'intégration psychologique de l'homme au ciel ou la non-différentiation du sujet par rapport à l'objet, celle de l'observateur par rapport à l'observé constituent l'une des caractéristiques du mode holistique de la pensée chinoise. La « transcendance » chinoise ne suggère pas un mouvement mental vers l'autre monde dans le but d'une ré-union de l'homme avec Dieu. Au lieu de cela, elle tend au dépassement de chaque individu afin de pénétrer la société ou bien la nature cosmique. La préoccupation ultime est toujours d'agir dans le monde.

Peu de temps après l'introduction en Chine du bouddhisme, les Six voies de la renaissance ont été sinisées en une croyance toute simple, mais dont la popularité n'a cessé de croître, celle de la rétribution. Quoi qu'on devienne dans la vie future, cochon ou dragon, riche ou mendiant, on est certain de revenir

sur cette terre. Contrastant avec le souci des Occidentaux concernant la mort, Confucius dit – et ce qu’il dit reste toujours pertinent pour la vie spirituelle chinoise – « puisque vous ne connaissez pas la vie, comment pouvez-vous connaître la mort? » (*Analectes* 11 :12). D’autres idées importées, de la théorie darwinienne au matérialisme marxiste, sont tout à fait en accord avec les conceptions traditionnelles du monde en Chine, mais elles vont à l’encontre des notions chrétiennes du futur et de l’autre monde. Lorsqu’on en arrive au langage, le problème devient encore plus important et plus profond. En tant que langue idéographique, le chinois se caractérise par l’absence d’inflexions terminales utilisées dans les langues occidentales pour caractériser la personne, le temps, le genre, le nombre et le cas. Il n’existe pas de catégories grammaticales systématiquement différenciées par leur morphologie, et rien ne permet de distinguer un verbe d’un adjectif, un adverbe d’un complément, un sujet d’un attribut, comme cela est le cas dans les langues occidentales. Les « radicaux » affiliés aux « caractères chinois » ou idéogrammes impliquent quelque chose de concret, ce qui contraste avec les « préfixes » et les « suffixes » qui pointent (tendent) vers l’abstraction et l’universalité. La linguistique moderne nous apprend que le langage n’est pas le résultat d’une imitation, mais elle n’est pas en mesure d’affirmer que le chinois écrit, qui exerce en réalité un rôle extrêmement important pour unifier les très nombreuses variantes du chinois parlé, n’ait pas son origine dans une imitation. Selon la théorie de De Saussure, la signification dans le langage est simplement affaire de différence, tandis qu’en chinois la signification est davantage affaire de connexion (*relation*) que de différence. Derrida dit : « Il n’y a pas de hors-texte » ; sa contrepartie chinoise devrait être : « Il n’y a pas de hors-contexte. » Toutes ces propriétés linguistiques aboutissent à un mode distinct de pensée : l’esprit chinois est relativement libre des contraintes logiques, et la spéculation métaphysique utilisant la langue chinoise ne se meut pas selon

le principe strictement linéaire de causalité vers une Cause (*conséquence*) finale, un Moteur immobile ou quoi que ce soit. En ayant tout cela présent à l'esprit, l'on ne doit pas être surpris que le verbe auxiliaire chinois *shi* (« être » sans différentiation de temps ni de personne) soit incapable de représenter l'idée aussi bien d'existence que d'être. On peut donc penser que le langage est prédéterminé par le cadre utilisé.

Lao Zi, le sage rendu célèbre par sa découverte, il y a plus de 2 000 ans, que l'Infini (le Tao) ne peut jamais être conceptualisé, atteignit lui-même les limites de son raisonnement lorsqu'il énonça le subtil dilemme imposé par « le langage de la prison-maison » dans laquelle évoluait sa pensée : « Comment nommer ce que je ne sais pas ; Tao est le nom approximatif que je lui donne. Si j'étais obligé de dire à quelle classe de choses il appartient, je l'appellerais *da* (Grand) » (*Tao Te Ching*, chapitre 25).

Par ailleurs, l'observation chinoise de l'univers donne beaucoup à penser : contrairement au christianisme, ni le taoïsme, ni le néo-confucianisme n'essaient de démontrer au moyen du langage l'existence de l'éternel Tao qu'ils chérissent. Ils avancent simplement une hypothèse comme un modèle représentant la réalité et alors, revenant à ce monde phénoménal, ils s'engagent dans la description concrète du supposé mouvement réciproque non causal entre le Yin et le Yang. En outre, aussi bien le taoïsme que le confucianisme ont longtemps été impliqués dans le jeu des analogies entre les phénomènes célestes et les affaires humaines/sociales. Sinon un vrai problème, c'est une question de langage aussi bien qu'une attitude mentale. C'est cette sorte de langage oriental particulier porté par des modes d'expression artistiques, et préoccupé du devenir philosophique, excluant du monde mental chinois, qui apparaît comme fondamental à l'esprit occidental, la poursuite ontologique de la certitude, la notion de Dieu et, selon Descartes, l'enquête épistémologique. À la suite des contacts intellectuels directs et substantiels entre la Chine et l'Occident qui avaient débuté sur une grande échelle

au commencement du siècle, des concepts et des conceptions occidentales se sont rués à l'assaut de la culture chinoise. Emportés par ce kaléidoscope d'idées exotiques, les auteurs ont cru nécessaire de réinterpréter leur sagesse et leurs connaissances traditionnelles de façon à faire face au défi. Le plus facile et le plus pratique consistait à accrocher une étiquette étrangère au produit local. Le résultat en est un faux tableau d'universalité culturelle. Même actuellement, les manuels universitaires continuent à employer les concepts occidentaux, tels que « ontologie » ou « épistémologie », pour décrire la pensée chinoise traditionnelle, sans tenir compte de leurs dénnotations et leurs connotations originelles dans le contexte occidental. Cela aide à son tour à mieux expliquer les caractéristiques intrinsèques sous-jacentes des concepts traduits par les idéogrammes chinois : ambiguïté dans l'intention et variabilité dans l'extension du sens provoqués par le manque de logique dans le processus de conceptualisation. Il s'agit ici d'une langue faite pour la poésie, et non pas pour la théologie ou la science au sens strictement occidental. Elle n'a pas pour objectif une clarté analytique, mais une fertilité au-delà de l'ambiguïté ; elle ne combat pas pour une certitude de la signification ontologique, mais pour une vision concrète de tout le processus de devenir cosmologique. L'esprit chinois peut-il se libérer de cette « prison-maison du langage » particulière ? Laissons ce problème ouvert : qu'il nous suffise de revenir à la Bible pour une conclusion symbolique. Depuis l'histoire de la tour de Babel (Genèse XI : 1-9) jusqu'à l'hymne de louanges chanté par ceux « de toute race, tribu, nation et langue » : « le salut vient de notre Dieu » (Révélation VII : 10), les langages humains ont subi le long et difficile trajet de la séparation à la ré-union. Ceux qui ont rapporté cette « histoire » du langage ne savaient pas, j'en suis certain, qu'il existait un tout autre langage dans le lointain monde oriental où les locuteurs n'ont absolument pas participé à la construction manquée de la Tour ni rejoint le chœur de « La gloire appartient à notre

Seigneur Dieu. » D'où une situation sans espoir dans laquelle ils se trouvent eux-mêmes, confrontés à l'autodéfinition de Dieu « JE SUIS QUI JE SUIS ».

### **Une tentative de représentation de ce qui est au-delà de toute représentation**

Avec leur jugement critique de la déficience chinoise en matière de logique et en dépit de leurs plaintes concernant la difficulté de représenter en chinois l'être divin, les missionnaires jésuites avaient tenté l'impossible et mis le terme « Dieu » en chinois en invoquant une analogie avec le concept chinois de *tian* et en accomplissant ainsi la tâche historique de représenter ce qui est au-delà de toute représentation. Cette exigence se faisait aux dépens de la précision : une mauvaise compréhension était alors inévitable. Mais comment faire ?

Premièrement, il n'existe en chinois aucune différenciation graphique ni sémantique entre « firmament » et « ciel ». La signification de *tian* englobe le ciel visible et le « Ciel » invisible, souvent employé comme une métaphore signifiant quelque chose d'abstrait qui n'appartient qu'à l'esprit. Ce mélange d'abstrait et de concret met parfaitement en parallèle le mode symbolique de la pensée chinoise traditionnelle. L'universel ne s'oppose pas au particulier, comme cela est le cas en Occident. Il est même souvent présenté au moyen d'un idéogramme concret et spécifique. La façon dont *tianzhu* atteint l'esprit chinois et l'image qui en est générée immédiatement pourraient ne pas coïncider avec le concept prévu.

La relation de *tian* à l'homme est plus difficile que celle à son référent (Dieu). Dans les temps anciens, il correspondait à quelque déité anthropomorphe, d'où l'expression *tian ming* (mandat des cieux). C'est peut-être cela que Matteo Ricci voulait signifier. Cependant l'idée de *tian* s'est transformée en une

association « culturellement prématurée » lorsque l'expression « mandaté des cieux » a été souvent employée pour expliquer les vertus terrestres. Ces dernières ont progressivement dilué la nature divine incarnée dans *tian*. Cette relation de *tian* à l'homme constitue le prototype de l'analogie entre les phénomènes célestes et les événements moraux/sociaux, et elle engendre un état mental qui, à son niveau premier, tend à intégrer le Ciel à l'homme. Agissant derrière cette relation, une puissante force morale cherche sa justification derrière la morale elle-même. Si nous prenons en considération, outre la priorité des vertus terrestres sur la divinité céleste, l'absence en Chine d'un système mythologique de type grec, élaboré et productif, tout comme d'une curiosité intellectuelle concernant les origines et la téléologie comme celle qui est manifeste dans la philosophie grecque, et aussi dans le récit de la création de type hébreu, la dépersonnalisation de *tian* ne doit point surprendre. Lorsque Confucius et Mencius employaient ce terme dans le sens de Ciel plutôt que de ciel (ou firmament), ils faisaient référence uniquement à un déterminant non-personnel, métaphysique. Lorsque la *Doctrine du moyen*, l'une des quatre œuvres les plus importantes du confucianisme classique, mettait en avant la proposition bien connue que « ce que le Ciel a conféré, cela s'appelle la Nature », l'idée chinoise de *tian* a été révolutionnée. Dans son sens abstrait, *tian* (Ciel) n'était pas employé uniquement pour l'expliquer, mais il était aussi intériorisé dans la nature humaine. Ciel et homme n'ont plus fait qu'un dans l'esprit chinois. Après cela, la poursuite ou le maintien de cette combinaison ont constitué la préoccupation fondamentale de la philosophie confucianiste de la vie. Lorsque cette préoccupation métaphysique a dû être objectivée, cela conduisit à la combinaison de l'homme avec la société, et aussi de l'homme avec la nature cosmique. Cette dernière se fondit avec le bouddhisme importé et sinisé à cette époque, et qui sert de base esthétique à l'art et à la poésie chinois traditionnels, tandis que la première

devint une paire de concepts de base de la doctrine confucéenne politique/morale, dont l'impact sur la création artistique est toujours ressenti en Chine. Comme nous le savons, l'une des stratégies de Matteo Ricci était d'exalter le confucianisme classique et de rabaisser le néo-confucianisme. Cependant, la notion de *tian*, populaire à l'époque du confucianisme classique a fort peu en commun avec les termes de Ciel et de Dieu de la Bible ou avec les diverses explications théologiques. On peut être en admiration devant le soin pris pour singulariser *tian* comme le meilleur des candidats, mais de savoir si cela permet de transplanter l'image (*la notion*) de Dieu en chinois demeure toujours un problème.

Quelques théologiens rencontrés en Europe estimaient que l'idée de la combinaison du Ciel et de l'homme était pertinente aussi bien pour le christianisme : Dieu et l'homme cohabitaient dans le jardin d'Éden, et après une séparation temporaire liée à la Chute, ils seront ré-unis dans l'autre monde. Savoir si cette position est en mesure de répondre au défi de la science et en quel sens elle peut devenir acceptable n'est pas le sujet de cette discussion. En matière de transmission des idées étrangères à travers les frontières culturelles/linguistiques, la modification du signifiant prend toujours place en ce monde lorsque le premier problème à résoudre est l'incommensurabilité entre deux mentalités disparates : combinaison contre séparation. La première prend l'homme et son destin comme point de départ, tandis que la seconde est centrée sur Dieu. Deux sortes de centricités séparent *tian* de Dieu. Quant à la question de savoir pourquoi Dieu en tant que pivot permit l'émergence de l'humanisme à la Renaissance, et pourquoi l'homme en tant que préoccupation essentielle conduisit à la tyrannie cathay, cela est un tout autre problème à discuter par ailleurs.

Si nous mettons de côté l'analyse de concepts abstraits et que nous revenons à la vie de tous les jours, nous pouvons trouver que *tian* pose encore plus de problèmes en tant que substitut

conceptuel. L'image instantanée stimulée par le signe linguistique *tianzhu* n'est pas quelque chose d'omnipotent bien qu'invisible, mais plutôt en analogie avec une sorte de « superman » qui résiderait dans un palais céleste. Et il en va de même de *shangdi*. Cela est bien entendu suivi d'une autre notion chinoise — *tianzi* (le Fils du Ciel ou Fils de Dieu), c'est-à-dire l'empereur qui est le représentant de *tian* ou Dieu dans ce monde. Cela explique pourquoi le souverain séculier de la Chine est toujours considéré comme supérieur aux autorités ecclésiastiques. Pouvons-nous alors imaginer que le Vatican accepte l'idée chinoise de *tian* ? En outre, pour l'esprit chinois, les *tianxiang* (phénomènes célestes) exercent une influence directe sur l'ascension et la chute de l'empire. Aussi l'offrande d'un sacrifice à *tian*, ou Dieu, est un privilège appartenant exclusivement à l'empereur. Il n'est pas permis aux sujets ordinaires ni aux masses populaires de participer à cela : ils seraient alors condamnés à mort. Cela revient à dire que le « Maître des Cieux » ou Dieu appartient uniquement à un seul être humain, l'empereur, et que personne d'autre n'a le droit de le rejoindre dans les cérémonies sacrées. L'idée que « tous les hommes sont égaux devant Dieu » pourrait paraître scandaleuse ou même « blasphématoire » lorsqu'elle pénètre en Chine, et qu'elle se transforme au mieux en « tous les hommes sont égaux devant l'empereur ». Dieu est invisible et impartial. Lorsque l'Église perd son monopole de l'interprétation de la Bible, l'égalité en termes de recherche du vrai, du bon et du beau devient possible, du moins en théorie. L'empereur est, d'autre part, un « roi-saint » ou bien « le fils du Maître des Cieux » qui nie son état de pécheur, et qui est toujours prêt à décapiter toute personne qui a le courage de se confronter directement à *tian* ou Dieu. Et cela est le meurtre non sanglant enveloppé dans le linceul placé dans les profondeurs reposantes et insondables de *tian*.

L'on pourrait se demander pourquoi le Père Matteo Ricci, qui possédait une grande maîtrise du chinois, n'avait pas emprunté

à Lao Zi les termes *Tao* ou «you» (avoir, ce qui dans l'ancien chinois peut signifier «exister») pour re-représenter Dieu.

«Un *tao* (voie) qui peut être nommé n'est pas le *Tao* éternel/Un nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel.» (Le substantif «nom» se réfère au concept.) Les strophes initiales du *Tao Te Ching* peuvent à la vérité nous aider à comprendre l'infini du divin. Lao Zi disait aussi : «Il y avait quelque chose sans forme, mais cependant complet/Qui existait avant ciel et terre...» (Chapitre 25), qui nous rappelle dans une certaine mesure les versets de début de la Genèse. Parmi les sages de la Chine, Lao Zi serait le plus qualifié pour dialoguer au niveau métaphysique avec les anciens philosophes grecs. Le problème est que *Tao*, dans le contexte de la philosophie taoïste, est une idée absolument impersonnelle et abstraite, contrairement à *tian* qui avait naguère une «histoire» de personnification. Selon Lao Zi, même s'il existe un Dieu, il est secondaire à *Tao*. Matteo Ricci renonça aussi à *Tao* car le néo-confucianisme avait réduit *Tao* à *Li* (le principe métaphysique le plus élevé). Cette conception fut la cible d'une véhémence attaque de Matteo Ricci, comme cela est bien connu des historiens. Une autre raison de son choix en faveur de *tian* plutôt que de *Tao* aurait pu être d'avoir confondu *Tao* en tant qu'idée philosophique mise en avant par Lao Zi d'une part, et de l'autre le *Tao* du taoïsme, religion dont le but est une vie éternelle ou longue dans ce monde. (En anglais aussi, le taoïsme continue à avoir ces deux significations.) Les missionnaires jésuites, aux prises avec les défis des moines bouddhistes, ont prêté peu d'attention à *Tao* et au taoïsme.

Les traducteurs contemporains se tournent vers «you» (avoir ou ayant) comme autre candidat, mais ce terme ne semble pas être plus subtil. Lorsqu'il est traduit en anglais en tant que «being» (être), une mauvaise compréhension ou même une confusion pourraient être plus sérieuses que celles induites par *tianzhu* ou bien *shangdi*. Voici la version anglaise acceptée :

*All creations under heaven are the products or Not-being* (Toutes les créations sous le ciel sont des produits ou Non-êtres) (Chapitre 40).

*Being and Not-being grow out of one other* (Êtres et Non-êtres croissent en dehors les uns des autres) (Chapitre 2).

Cela ne doit-il pas impliquer que l'esprit chinois croit au dualisme, car « Êtres et Non-êtres » croissent en dehors les uns des autres ? Le premier « Non-être » n'est-il pas en contradiction avec le second ? Cela ne signifie-t-il pas que « Être » au sens occidental du terme peut être représenté par le mot chinois *you* ? En fait, tel n'est pas le cas.

L'idée philosophique de « Être » présuppose une dichotomie être-contre-existence (*essence/existence*) qui est assortie d'autres dichotomies corrélées : nouménal/phénoménal, *a priori/a posteriori*, sujet/objet, tête/cœur, etc. Toutes ces dichotomies occidentales se rattachent à des concepts dont la forme est étrangère à la sagesse chinoise. Pourtant, en employant « Être » pour traduire *you* et puis *wu* pour exprimer « Être », on réconcilie aisément les deux modes de pensée. Pour supprimer cette mauvaise compréhension provoquée par un jeu purement linguistique, modifions tout d'abord la version acceptée :

Toutes les créatures sous le ciel sont des produits de *wu*.

*You* et *wu* croissent l'un en dehors de l'autre.

Le sens littéral de *you* et de *wu* est « avoir » et « ne pas avoir ». Cependant, dans la seconde affirmation, *you* et *wu* constituent une paire de catégories ou de concepts qui sont liés non pas par causalité, mais par une « dialectique » chinoise : chaque terme sert de cause à l'autre aussi bien que d'effet. Une autre façon d'exprimer cette idée est la relation bien connue *yin/yang*. À la lumière de la sagesse chinoise, le devenir de l'univers est un mouvement constant dans lequel toute sortes de *yin* et de *yang* agissent constamment les uns sur les autres. Cependant le *wu* de la première affirmation est entièrement différent du *wu* de la relation *you/wu* ; il ne signifie nullement dans son sens littéral

« ne pas avoir » ou « rien ». Il remonte au « sans nom » (qui signifie dans le contexte chinois « qui défie toute conceptualisation au moyen du langage ») d'une autre strophe où il est dit que « c'est du Sans nom qu'ont surgi ciel et terre » (chapitre 1) ou que c'est le *Tao* éternel qui donne naissance au *you* et au *wu*, ou bien au *yin* et au *yang*. La traduction comporte une sérieuse erreur en confondant les *wu* et en les représentant par la même expression « Non-être ». Une autre erreur est la traduction de *you* par « Être » car le mouvement relationnel *you/wu* ou *yin/yang* sont incommensurables avec la dichotomie Être- (essence)/existence. Malheureusement, la version chinoise de « JE SUIS QUI JE SUIS » présente la même confusion : une rétro-traduction donnerait « JE SUIS le *you*-moi » [...] et le *you éternel*. [...] Cela est incompatible avec la métaphysique chinoise, car *you* n'est ni auto-posseur, ni éternel, mais il jaillit du *Tao* dans le sens de la relation *you/wu*. Les philosophes contemporains ont créé récemment un concept nouveau, *cunzai* [...] pour exprimer « Être ». Mais dans la langue chinoise de tous les jours, *cunzai* signifie uniquement « exister », et il n'a rien à voir avec le verbe auxiliaire *shi* (... être). Ce dilemme se manifeste de la façon la plus dramatique dans la remarque célèbre de Hamlet : « To be, or not to be: that is the question. » Celle-ci s'accorde non seulement parfaitement avec l'intrigue particulière, un choix fatidique entre la vie et la mort, mais elle se dresse comme une question fondamentale posée par les humanistes de la Renaissance aux préoccupations ontologiques traditionnelles. Si l'on retraduisait la version chinoise habituelle, on obtiendrait : « vivre ou mourir: c'est une question ». La signification philosophique cachée dans « être » et « la » a disparu complètement. Si nous avions employé le terme chinois nouvellement créé *cunzai* dans son sens ontologique, cela afin de sauvegarder la profondeur de la pensée, en chinois, cela ne s'accorderait plus à l'intrigue. « To be, or not to be » est bien un problème, aussi bien pour Hamlet

que pour son auditoire chinois ; à chacun des deux il pose un problème différent.

### **Revenir à la vie concrète pour trouver une solution**

La difficulté de représenter Dieu par *tian* ou par d'autres substituts linguistiques ne justifie pas l'interdiction par le Vatican ni le refus des contributions historiques des missionnaires jésuites. En réalité, les sinologues européens et les érudits chinois des quatre cents dernières années ont suivi un parcours identique à celui qu'avait adopté naguère Matteo Ricci : essayer de faire ce qui est apparemment impossible. Nous ne sommes même pas vraiment certains d'avoir accompli un meilleur travail jusqu'à ce jour. Nous avons comme avantage de pouvoir nous hisser sur les épaules de nos prédécesseurs et regarder en arrière aussi bien que vers l'avant pour découvrir une nouvelle direction possible. Allons-nous mettre de côté le paradoxe conceptuel ou linguistique lui-même et essaierons nous de trouver une autre approche qui nous mènerait vers la solution ?

Une communication interculturelle réussie réclame bien plus que la traduction littérale d'un certain concept d'une langue vers une autre ; derrière chaque concept se cache une expérience particulière qui ne peut pas être transplantée par de simples moyens linguistiques sur un terrain culturel/social peu familier. Si nous suspendons le « référent » et que nous recherchons uniquement une relation en tête-à-tête entre le « signifiant » et le « signifié », nous ne serons jamais en mesure de représenter Dieu en chinois. Si nous cherchons de l'aide dans la déconstruction, alors nous allons disparaître nous-même en tant que subjectivité indésirable, en même temps que la signification à transmettre. Dans une analyse finale, la foi en Dieu n'est pas un sujet de contemplation métaphysique. C'est d'abord et essentiellement une activité empirique au sens existentiel. La compréhension de

Dieu par une réflexion abstraite réalisée même dans une langue occidentale, aussi bien définie et assurée soit elle, ne peut rester que dans la pensée sans pénétrer le cœur. Dans un tel cas, la grâce et le salut seraient une pure hypothèse nullement reliée à la vie humaine. Le philosophe allemand Feuerbach réduisait la théologie à l'anthropologie et il découvrit que l'homme avait créé Dieu. Bien que cette conclusion soit inacceptable pour l'Église, son implication existentielle ne doit pas être sous-estimée : nous devons nous déplacer de la Bible anthropologique vers la Bible théologique, et non le contraire. Cela s'accorde bien avec le fait que la Bible est arrivée avant la théologie. Si nous voyons le problème historique ou le paradoxe dans cette perspective, nous pouvons trouver d'autres matières à réflexion dans la nature. Cela ne semble plus constituer un argument concernant une certaine version chinoise du terme « Dieu », à savoir si elle est acceptable ou non. (Le Père Matteo Ricci avait en fait gardé une très grande ouverture d'esprit au cours de cette discussion.) Cela implique deux attitudes d'esprit diamétralement opposées : allons-nous commencer en tenant compte des besoins particuliers et des préoccupations spirituelles de certains, et ensuite seulement, essaierons-nous d'ouvrir, progressivement et patiemment, les portes de notre cœur à la divinité, ou bien allons-nous nous placer au sommet de la tour d'ivoire ecclésiastique, parodiant le ton de Jésus-Christ et donnant des ordres aux masses en bas : « Débarrassez-vous de votre culte des ancêtres, brisez votre relation avec le Temple confucéen, portez votre Croix et suivez-moi » ?

Jésus-Christ avait dit : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (Matthieu VII ; 12). Confucius dit : « Ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, ne le faites pas aux autres » (Analectes 12 : 2, 15 : 23). Chacun brille de la lumière de sagesse de sa propre voie. Lorsqu'ils se rencontrent cependant, un syncrétisme complémentaire n'est pas une tâche facile. Si nous nous contentons, au

cours d'une discussion, de déterminer quelle idée abstraite est préférable ou absolument juste sans tenir compte de la nécessité d'une adaptation à une réalité existentielle spécifique et concrète, il apparaîtra une situation dans laquelle « ce que vous désirez » s'avère être en fait « ce que je ne désire pas ». Dans ce cas, la méditation pleine de paradoxes sur la représentation de ce qui est en dehors de toute représentation pourrait se transformer en une confrontation sanglante entre « faites » et « ne faites pas ». Au cours de l'histoire, depuis le temps de la prohibition faite par le Vatican des rencontres entre les jésuites et les Chinois, en passant par l'invasion culturelle sur une large échelle au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à l'impérialisme normatif contemporain, nous avons eu toutes sortes de « missionnaires », aussi bien religieux que séculiers, admettant un seul principe : « ce qui est bon pour moi exige naturellement votre acceptation », se plaçant ainsi dans la position du Messie ou du Sauveur. Ce « complexe de missionnaire » occidental, sincère mais stérile et nuisible, constitue un obstacle pour la sainte cause de l'Évangile et la communication interculturelle en général. Avec une telle interprétation du paradoxe historique et des discussions qu'il avait provoquées s'effondrent automatiquement toutes les critiques concernant les stratégies de Matteo Ricci et, ayant la faveur des Chinois, leur permet de transcender nationalisme pur et xénophobie.

Les missionnaires jésuites représentés par le Père Matteo Ricci semblent avoir compris en adoptant *tianzhu* ou *shangdi* comme une traduction tolérable bien que sujette à controverse, que la solution des problèmes éventuels ne reposait pas exclusivement sur une bonne traduction du concept lui-même. Puisque le principe du « Sans nom » – la nature de Dieu ou du *Tao* ou la vérité absolue – défie une conceptualisation finale par le langage humain et qui soit applicable partout – pourquoi doit-on se soucier d'arracher quelque chose d'impossible au langage ? Avec l'établissement au centre du style de vie des standards de valeur

et des préoccupations liées à la finalité réclamés par la foi, avec leur extériorisation dans le comportement quotidien de l'individu, les signes linguistiques arbitrairement rattachés à l'objet ou au référent peuvent être confiés aux experts en philosophie du langage afin qu'ils s'en occupent. Les rapports historiques — familiers aux historiens, et que par manque de place je ne vais pas détailler — montrent comment Matteo Ricci s'engagea lui-même dans la vie chinoise concrète, entra dans le jeu de la langue chinoise, et devint un intermédiaire entre le fait chrétien et le confucianisme. En dépit de commentaires empreints de suspicion de la part de quelques universitaires contemporains, le principe de ses stratégies est actuellement considéré comme pertinent pour les échanges culturels tout autour du globe. En revenant à l'histoire, les critiques les plus exigeants ne peuvent contester ses importantes réalisations : lui et ses collègues avaient converti au christianisme un grand nombre de confucéens fervents et orthodoxes. L'empereur lui-même le respectait et le tenait en grande estime, lui accordant une parcelle de terrain, après sa mort, pour son repos. L'empereur Kangxi (1662-1722) composa un poème chinois traditionnel pour dire combien il appréciait des idées chrétiennes comme la création, le salut ou l'Être ontologique. Que son interprétation soit authentique ou non demeure une question ouverte, mais elle constitue le « grain de moutarde », métaphore souvent utilisée dans le Nouveau Testament. Kangxi continua à traiter les missionnaires jésuites avec indulgence, même après la rupture avec le Vatican. Son décret royal stipule : « À partir de ce jour les missionnaires ne sont plus autorisés à demeurer en Chine, ils doivent ramasser leurs affaires et rentrer chez eux s'ils ne suivent pas les préceptes du Père Matteo Ricci. » À quoi ressemblerait la Chine d'aujourd'hui si les missionnaires européens n'avaient pas dépensé leur énergie dans des luttes intestines et si le pape dans sa lointaine Rome n'avait été aussi stupide et entêté ? Cela n'est pas une

question sans rapport avec ce qui précède, même si elle n'apporte aucune réponse définitive.

## Leçons tirées des stratégies de Matteo Ricci

Les efforts de Matteo Ricci pour transcender le confucianisme ont fini par échouer. Les missionnaires jésuites avaient à tirer des leçons non seulement de l'intervention européenne et de l'opposition chinoise qui la suivit, mais surtout de leur approche personnelle des problèmes. Bien qu'ils aient atteint le cœur même d'une culture honorée par le temps, parlé la langue locale et même adopté le costume confucéen, ils étaient néanmoins tous soumis à la scolastique médiévale, éprouaient une gêne par rapport aux vocations d'outre-mer, spécialement quand la nation cible avait un tout autre mode de pensée. Lorsqu'ils répandaient la Bonne Nouvelle en Chine, les missionnaires jésuites suivaient un chemin, qui leur était familier dans les débats théologiques, de *tian* vers l'homme, tout en accordant une juste attention à celui-ci. Ils semblent cependant avoir oublié un point très important : l'existence de la foi en Dieu dépend non pas tellement de la compréhension de *tian* que de l'interprétation de l'homme et de sa nature. Pour déconstruire la combinaison chinoise du Ciel et de l'homme, l'un des principaux obstacles se tenant sur le chemin de la transcendance chrétienne, un examen critique approfondi de la compréhension chinoise de la nature humaine est indispensable. De façon très générale, la genèse de toute religion provient aussi de l'homme.

La Bible aussi bien que la théologie nous apprennent : seuls ceux qui ont besoin de Dieu peuvent Le trouver. Si quelqu'un n'a pas besoin de Dieu ou s'il n'est pas conscient de ce besoin, il serait futile de lui expliquer même mille fois ce que signifie Dieu. Pourquoi ce besoin existe-t-il ? Il provient de la perception simple bien que vague de sa finitude sans espoir, des réponses

non rationnelles qu'on lui apporte, et par conséquent du désir de se déplacer par la pensée au-delà de son existence physique vers une possible identification avec l'infini. Cette conscience religieuse à son niveau primitif est commune à tous les peuples du monde. Elle démontre que la conscience que l'homme a de ses limites vient avant tout de ses préoccupations, concernant l'infini. L'histoire de la chute d'Adam est la description mythologique de la façon dont l'homme tombe dans un état de finitude, tandis que la théologie la résume par la notion de péché originel. S'il n'y avait ici la conscience de l'état de péché de l'homme, il n'y aurait pas de désir de salut et Dieu ne serait pas indispensable, ou bien il ne serait qu'une idée abstraite existant uniquement dans la pensée en tant que substitut du terme « infini » dans une méditation philosophique non religieuse. En d'autres termes, l'homme ne découvre pas son état de pécheur parce qu'il a trouvé un Dieu possible. Lorsque Jésus-Christ prêchait dans les quatre Évangiles « Détourne-toi de tes péchés, car le royaume des cieux est proche », il avait en vue d'être accepté par le peuple comme le Messie ou Rédempteur promis par Dieu dans l'Ancien Testament. Éveiller son peuple au sens du péché n'était pas sa tâche essentielle car c'était déjà enraciné dans les esprits. Lorsque cette même façon de prêcher était utilisée en Chine, où les gens restaient ignorants du Péché originel, cela revenait à jouer du luth à un bœuf. Malheureusement, les missionnaires jésuites semblaient avoir suivi les théologies traditionnelles transformant le dogme de la Bonne Nouvelle en une idéologie bien policée, sous le nom de « vérité révélée ». Dieu accorde sa révélation en premier, l'homme la reçoit à l'aide de sa raison et il parvient alors à connaître la vérité, y compris son propre état de péché. Ce dogme inverse entièrement le cours naturel et inévitable de la compréhension humaine de *tian* ou Dieu, de l'homme ou de l'univers. Cela constitue aussi une distorsion de la sainte Bible. Lorsque cette épistémologie platonicienne est

appliquée à la Chine, pays de l'anthropocentrisme, son incompatibilité est encore plus palpable.

Quelle est en fait la compréhension chinoise de l'homme et de sa nature ? Au cours des deux mille dernières années ou presque, la tendance dominante dans les domaines s'étendant de la réflexion théorique au comportement quotidien a été la présupposition que « l'homme est né bon par nature », ce qui se base sur les *si tuan* (quatre commencements) de Mencius. Le développement ou la dégénérescence de la bonté naturelle de l'homme dépendent de l'implication personnelle de l'individu après la naissance et de sa pratique de la vie sociale. Ce qui apporte la meilleure réussite est ce qu'on appelle en Chine le « Saint-Roi », un rêve chinois, ou pour être plus exact, un chef imaginaire dans une utopie chinoise politique/morale qui reste vivant dans l'inconscient collectif de la nation. Si, par comparaison ou par contraste, la notion de péché originel ou sa forme sécularisée peuvent être considérées comme la base psychologique la plus profonde sur laquelle sont établis les sciences sociales, les humanités et les systèmes politiques de l'Occident, l'assertion chinoise de la « bonne nature », constitue elle une fondation mentale/morale sur laquelle est érigée la politique chinoise traditionnelle et contemporaine du Saint-Roi. Les intellectuels confucianistes de l'étranger, et en particulier ceux d'Amérique, ont fait de leur mieux pour permettre l'intégration métaphysique de l'idéal du Saint-Roi à l'idée occidentale de démocratie, sans jamais pourtant se soucier de réconcilier les deux états d'esprit.

Après la prise du pouvoir par les communistes en 1949, la « nature de classe » a pris la place de la nature humaine en tant qu'approche inspirée officiellement de l'étude de l'homme. La nouvelle idéologie n'avait cependant pas réellement abandonné l'ancien idéal, car une partie au moins des humains — les prolétaires — s'est vu accorder la couronne de « la vérité », du « bien » et du « beau ». Après les dix ans d'expérience entre 1966 et 1976

du « faux », du « mauvais » et du « laid », cette idéologie optimiste et agressive a conduit à une crise de foi touchant la nation entière, et dont on n'a à ce jour que fort peu parlé. Cette ironie nous rappelle quelques déistes du Siècle des Lumières qui avaient insisté sur la « bonté universelle », une idée optimiste mais superficielle et qui fut mise en pièces pendant la dictature jacobine. Une incidence : l'influence des Lumières sur les intellectuels chinois considérés comme un tout, qu'elle soit d'inspiration libérale ou bien marxiste, positive ou négative, éclipse celle du christianisme ou de la Renaissance. Récemment, les « mass media » de la Chine continentale ont fait état d'un certain nombre de nouveaux mythes concernant Mao Zedong, dont certains sont de pures superstitions que Mao lui-même n'aurait pas tolérées s'il était toujours en vie. Ces « mythes » et ces « superstitions » ne proviennent pas uniquement de la nostalgie ou de la déception liée à la politique des portes ouvertes, ni au désir de revenir aux jours anciens. Ils constituent un cri appelant l'émergence d'un Saint-Roi dont le charisme inspire l'espoir d'un avenir meilleur. Les Chinois n'ont jamais eu de réflexion collective sur le grand paradoxe chinois : le bien en tant qu'idéal et le mal en tant que réalité. La ténacité de la doctrine de la bonne nature parle d'elle-même.

Qu'ont fait les missionnaires jésuites de la présupposition que l'homme est né bon par nature ? Ils réduisent cela à un sujet de bonté naturelle en ignorant ses effets sur la vie politique et spirituelle. *La Chine au seizième siècle : les Journaux de Matteo Ricci* rappelle un débat avec des idolâtres orientaux dans lequel l'esprit non-logique des Chinois est critiqué pour son incapacité de distinguer la bonté naturelle de la bonté morale. Il semble que le bon sens humain ou « le sentiment de compassion » (Mencius) soit quelque chose que l'homme a acquis au moment de sa naissance. Les missionnaires européens, experts en logique, l'attribuaient à la bonté naturelle, tandis que les Chinois, dépourvus de la notion de logique, le confondaient avec la bonté morale.

Alors comment expliquer notre expérience commune du bébé ayant tendance à mettre dans sa propre bouche un gâteau qu'il tient à la main plutôt que de le partager avec d'autres enfants ? Où est sa bonté naturelle ? Lorsqu'il grandit, nous trouvons que son bon sens peut être classé comme quelque chose d'inhérent. Une telle « bonté naturelle » ou un « bon sens inné » existent-ils réellement ? Une logique sans vie et impersonnelle peut-elle le prouver et le différencier de la bonté morale ? Du point de vue chinois, tout paraît par analogie presque « naturel » ; les Chinois mettent en parallèle les phénomènes célestes ou naturels avec les événements sociaux/moraux, les liens familiaux naturels (père et fils) et les relations non naturelles, de personne à personne ou de l'empereur à sujet, ou encore la bonté naturelle et la bonté morale. Telle est la logique chinoise de l'analogie. Matteo Ricci savait que la logique occidentale n'agissait pas sur les Chinois, et pourtant il essaya. Tant que la dialectique était seule concernée, Ricci, qui avait été formé dans une solide tradition de rhétorique, obtint de bons résultats. Il échoua cependant dans les domaines des conversions et de la vraie communication. Lorsqu'il essaya de répondre au défi des moines bouddhistes, il se laissa seulement conduire par ses rivaux d'un point à un autre et il tomba dans un problème insoluble : la nature humaine est-elle bonne ou mauvaise ? Il ne put mieux faire à la fin que d'attribuer à Dieu la bonté parfaite, un dogme théologique qui n'agit nulle part, car il agit partout. N'avait-il pas sa propre arme théorique ? Bien sûr, et c'est la notion de péché originel.

Cette compréhension chrétienne de la nature humaine maintient une saine distance entre les deux extrêmes, le bien et le mal, en y incluant aussi bien l'idéal que la réalité. La grande majorité des Chinois, intellectuels compris, assimilent cela, encore maintenant, à l'opinion que la nature de l'homme est mauvaise ; c'est l'une des principales erreurs de compréhension de la chrétienté. En chinois, le « péché » (*zui*) ne se distingue, ni

graphiquement ni phonétiquement, de « mauvais » (*zui*) ou de « crime » (*zui*). Cependant, il est moins difficile d'expliquer le péché que de représenter Dieu en chinois du fait que le premier est expérimenté dans la vie quotidienne tandis que l'internalisation de la divinité présuppose un sens aigu de la transcendance qui manque de toute évidence aux Chinois. Alors, qu'entend-on par péché originel ? La théologie le définit comme une « offense à Dieu » et la mythologie le décrit comme le fait de goûter le fruit défendu. Ce n'est rien de plus que la cause et non l'effet ou la signification réelle affectant directement la nature et le comportement humains. Le Péché originel apporte sur cette terre trois significations corrélées : l'homme n'est pas Dieu et il ne pourra jamais atteindre la vérité absolue ; l'homme n'est pas Dieu, il a une tendance naturelle pour le mal malgré son bon sens, et pour cela il ne pourra jamais atteindre le bien absolu ; l'homme n'est pas Dieu et il ne pourra jamais atteindre la beauté absolue. Ces trois caractéristiques de la nature humaine sont prédéterminées par la finitude de l'homme. Bien entendu, accepter cette idée ne suffit pas pour faire automatiquement un chrétien ; la foi en Dieu inclut le désir du salut. Mais il s'agit du premier pas sans lequel l'incarnation perdrait *a posteriori* son intérêt. Nul être humain ne peut prouver la cause (*l'origine*) sinon lui ou elle serait Dieu lui-même ; mais tout être humain peut en percevoir les effets, ce qui est une donnée empirique parfaitement évidente. La notion chrétienne de Péché originel ne rejette pas les « quatre commencements » confucianistes ou le bon sens, mais elle bloque le mouvement mental « naturel » bien que dangereux provenant du bon sens humain et dirigé vers l'idéal politique/moral du Saint-Roi. Tant que cette mentalité perdurera en Chine, Dieu sera considéré comme un empereur humain.

Pour transcender le confucianisme, Matteo Ricci avait aussi écrit un livre en chinois sous le titre *Tian Zhu Qhi Yi* (*La vraie signification de la Doctrine du Maître du Ciel*) dans lequel il insis-

tait sur le point de *tian* ou « Ciel » ou « Dieu », d'une part, et d'autre part, sur le fait que la nature humaine (lorsqu'elle était identifiée avec la raison) était fondamentalement bonne. Bien entendu, le catholicisme ne considère pas que le Péch $\acute{e}$  originel contredise la raison, mais que cela n'est pas une bonne strat $\acute{e}$ gie que d'obscurcir la signification de l' $\acute{e}$ tat de p $\acute{e}$ ch $\acute{e}$  dans laquelle se trouve l'homme, ni de modifier la supposition chinoise de la bonne nature en invoquant la raison. Les Europ $\acute{e}$ ens, conscients du P $\acute{e}$ ch $\acute{e}$  originel, peuvent trouver Dieu avec l'aide de la raison, les Chinois, qui n'en ont pas conscience, doivent se servir de la raison pour d $\acute{e}$ couvrir tout d'abord l' $\acute{e}$ tat de p $\acute{e}$ ch $\acute{e}$  de l'homme. Il n'est pas impossible que Matteo Ricci craign $\hat{u}$ t d'offenser l'empereur de Chine, le « Saint-Roi », s'il entra $\hat{u}$ t dans des d $\acute{e}$ tails au sujet du p $\acute{e}$ ch $\acute{e}$ , mais son livre et ses journaux nous disent quelque chose de plus : sa pr $\acute{e}$ possession de la « v $\acute{e}$ rit $\acute{e}$  r $\acute{e}$ v $\acute{e}$ l $\acute{e}$ e » affectait s $\acute{e}$ rieusement sa strat $\acute{e}$ gie. En tant qu' $\acute{e}$ tudiant entra $\hat{u}$ n $\acute{e}$   $\grave{a}$  la scolastique m $\acute{e}$ di $\acute{e}$ vale  $\grave{a}$  un tr $\acute{e}$ s haut niveau, son mode de pens $\acute{e}$ e n' $\acute{e}$ tait pas seulement charg $\acute{e}$  de traits livresques et eccl $\acute{e}$ siastiques, mais il  $\acute{e}$ tait aussi teint $\acute{e}$  de p $\acute{e}$ danterie confuc $\acute{e}$ enne et cela bien qu'il e $\hat{u}$ t consacr $\acute{e}$  trente ans  $\grave{a}$  la vie chinoise de tous les jours.

## Conclusion

Cet article d $\acute{e}$ bute avec le concept de Dieu et il se termine en recourant  $\grave{a}$  la notion du P $\acute{e}$ ch $\acute{e}$  originel, « redescendant » ainsi le paradoxe conceptuel de *tian* sur terre. Comme ces deux concepts import $\acute{e}$ s d'Europe, *shangdi* est devenu un mot courant, bien que Dieu en tant qu'id $\acute{e}$ e reste toujours  $\acute{e}$ tranger  $\grave{a}$  l'esprit chinois ; l' $\acute{e}$ tat de p $\acute{e}$ cheur de l'homme est constat $\acute{e}$  quotidiennement, mais sa repr $\acute{e}$ sentation linguistique en chinois produit davantage un effet repoussant qu'elle ne constitue une notion barbare. L' $\acute{e}$ trange est pris pour le familier, et le familier pour l' $\acute{e}$ trange. Il

en est de même de la communication interculturelle en général. Lorsque deux personnes de culture différente se rencontrent, chacune voit une image identique de l'autre : celle d'un étranger familier. Connaître cet étranger familier, c'est se connaître soi-même aussi bien que l'altérité.

Pour analyser la version chinoise paradoxale de Dieu, cet article essaie de découvrir quelque mauvaise compréhension cachée. Lorsque l'étrangeté dépasse largement un concept considéré comme acquis, il en émerge une autre sorte de familiarité.

La seconde partie de cet article se focalise sur l'homme et sur le Pêché originel, espérant trouver dans la vie concrète un espace recouvrant les deux côtés, de façon à apporter de nouvelles possibilités de dépasser le paradoxe conceptuel. Lorsqu'ils sont confrontés au conflit entre l'idéal et la réalité, les chrétiens donnent l'idéal de la perfection à Dieu, tandis que les Chinois non croyants le gardent pour eux. Tous deux ne peuvent pourtant pas éviter une réalité : la finitude de l'homme. En mettant entre parenthèses la cause théologique ou mythologique et en se concentrant sur son effet spatio-temporel, ne pouvons-nous pas trouver que le Pêché originel constitue une expérience existentielle partagée ? L'exploration de cet espace recouvrant pourrait ouvrir une nouvelle perspective à la vue mentale chinoise et à supprimer l'obstacle à la compréhension de Dieu. Comment déplacer une compréhension intellectuelle vers la foi religieuse ? Les Chinois peuvent-ils donner à Dieu à la fois leur cœur et leur âme ? Cela n'est pas l'objet de notre article et doit être dévolu à des missionnaires modernes pour discussion.

*Last but not least.* Bien que cet article mette l'accent sur l'une des faces de la pièce de monnaie : le manque de logique de la langue chinoise qui provoque *a priori* la difficulté de représenter Dieu, l'autre face doit aussi être prise en considération – la liberté par rapport aux restrictions de la logique. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, donc longtemps après Matteo Ricci, un autre concept européen a été introduit en Chine : la démocratie. Sa version

chinoise se compose de deux idéogrammes: *minzhu* (le peuple maître) sans préposition ni désinence pour en spécifier la relation comme c'est souvent le cas dans cette langue pour donner « maître du peuple ». Toutefois, *minzhu* est aussi utilisé au sens de « maître du peuple » en se référant principalement à l'empereur, il est alors synonyme de « *tianzi* » (le Fils du Maître du Ciel), et parfois aux officiels gouvernementaux. Actuellement le sens littéral s'est transformé en « le peuple en tant que maître ». Il ne s'agit pas d'un pur échange linguistique entre deux « signifiants », mais c'est la vie chinoise concrète qui a « rebaptisé » ce à quoi référait *Minzhu* effaçant la signification anti-démocratique originelle de la mémoire des gens. L'ancien président des États-Unis, Ronald Reagan, disait: « la Sainte Bible n'est qu'à un pas de la démocratie ». Il évoquait seulement la moitié de l'histoire; l'autre moitié, c'est que l'Occident a mis plus de 1 000 ans pour franchir ce pas. Nous pourrions dire de la même façon: les *Analectes confucéens* ne sont qu'à un pas de la Sainte Bible. Combien de temps sera-t-il nécessaire pour franchir cette faible distance? Encore 1 000 ans? Je ne suis pas aussi pessimiste. Là où existe un langage malléable, il existe aussi une communauté linguistique malléable.

## **Leibniz, les symboles / Ching et les idéogrammes chinois**

*Sun Xiaoli*

Deux feuilles ne sont jamais exactement les mêmes sur cette terre. Tels sont les mots célèbres de G. W. Leibniz (1646-1716). Manifestement, il n'existe pas deux personnes entièrement pareilles, et encore moins deux nations. Toute nation crée sa propre culture. Les cultures des diverses nations ont dans leurs pratiques de nombreuses similitudes, mais il existe cependant d'importantes différences, tant dans le contenu que dans la forme. Lorsqu'un érudit étudie la culture d'une nation étrangère, du fait de son *background* social et culturel particuliers, selon son expérience et ses connaissances propres, et aussi à cause de la barrière linguistique, il peut commettre des contresens.

Le contresens peut avoir différents effets, jouer soit un rôle négatif, soit un rôle positif en facilitant des échanges culturels entre les nations. Les contresens atteignant le niveau du non-sens doivent être éliminés, et ceux sans importance doivent être oubliés. Il en existe qui semblent constituer une erreur, mais qui

en fait ouvrent le chemin vers une nouvelle compréhension ou un nouveau point de vue. Un tel contresens est plein d'une vitalité qui non seulement facilite la compréhension et l'intégration des différentes cultures, mais constitue en soi une nouvelle découverte, enrichissant le trésor culturel de l'humanité. Cependant, dans les différentes circonstances où ils se produisent, les contresens sont toujours imbriqués, et il est donc indispensable de les analyser et d'établir des distinctions entre eux.

Leibniz s'est beaucoup intéressé à la culture chinoise. Il a fait des études approfondies ainsi que des découvertes, mais aussi quelques contresens. Nous allons discuter dans cet article de son interprétation très particulière des symboles trouvés dans *I Ching* (*Livre des changements*) et de sa compréhension personnelle des caractères chinois. Toutes deux sont inséparables de l'étude des symboles à laquelle il a consacré toute sa vie.

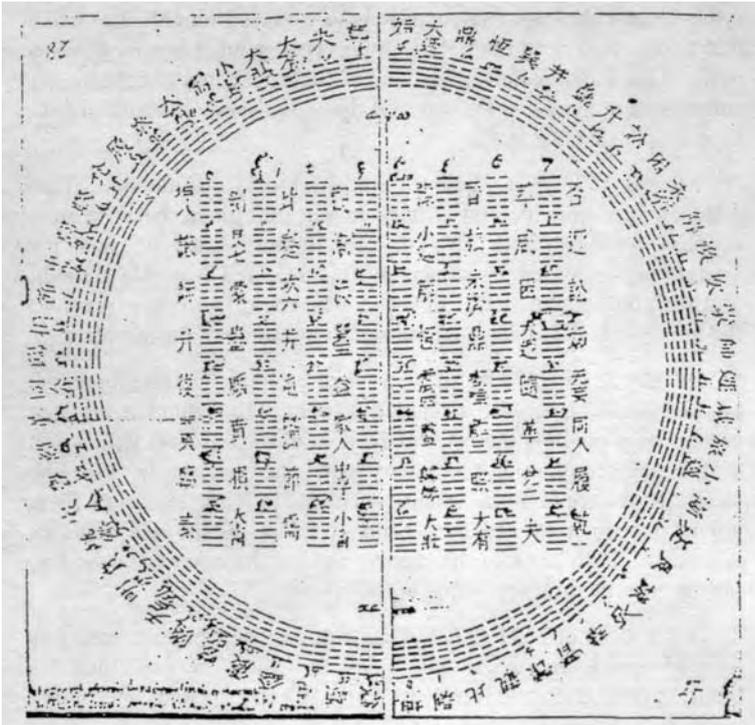
Leibniz était un mathématicien de tout premier ordre et un philosophe. Newton et lui sont à l'origine du calcul infinitésimal. Les symboles utilisés par Leibniz étaient plus clairs que ceux de Newton: «*D*» représentait une différentielle et «*S*» une intégrale. Ces symboles sont utilisés jusqu'à aujourd'hui par tous les savants du monde. Dans l'histoire des sciences, Leibniz se distingue par le soin avec lequel il manie les symboles. Il a toujours établi des comparaisons entre les symboles pour ensuite les choisir soigneusement ou en créer d'autres plus simples et plus inspirés. Il estimait que la principale raison pour qu'une méthode mathématique soit efficace et qu'elle puisse se développer rapidement résidait dans le fait d'employer un langage symbolique spécifique et que les symboles créent des conditions favorables à l'expression de la pensée et à l'établissement de déductions. Il espérait mettre au point un langage symbolique universel, de façon à rendre la logique vraiment mathématique et de faire du processus déductif un calcul de symboles. Il pensait que des symboles appropriés pouvaient grandement faciliter le travail mental.

Durant les années 1672-1676, Leibniz étudia l'arithmétique binaire. Il existait déjà dans les anciens temps des systèmes quinaires et décimaux qui découlait du fait que les gens compaient sur leurs doigts. Ensuite, Leibniz fut inspiré par le système quaternaire suggéré par un savant. Il pensa alors qu'il était tout aussi possible d'exprimer tous les nombres au moyen des seuls chiffres 0 et 1, et il s'attacha à l'étude de ce problème.

Le 15 mars 1679, il écrivit un article intitulé : *De l'arithmétique binaire*, dans lequel il en faisait un compte-rendu détaillé, posant non seulement les règles permettant d'exprimer tous les nombres avec 0 et 1, mais comparant aussi le système binaire au décimal. En 1701, il soumit le texte à l'Académie des Sciences de Paris, tout en demandant d'en différer la publication, car d'une part, il souhaitait en approfondir la théorie, et de l'autre, il ne voyait pas encore l'intérêt pratique du système binaire.

Dans une lettre datant de 1697 à Claudio Filippo Grimaldi (dont le nom chinois était Min Mingwo), un missionnaire italien en Chine, il expliquait l'arithmétique binaire. Le 15 février 1701, il expédia sa table de numération binaire à J. Bouvet, missionnaire français en Chine. Dans sa réponse expédiée de Pékin le 4 novembre 1701 à Leibniz, Bouvet avançait l'idée que le système binaire se corrélait aux symboles des 64 hexagrammes du *I Ching* et il joignait à l'envoi une figure de ceux-ci faite par Shao Yong (1011-1077) au cours de la dynastie Song. Cette lettre mit très longtemps à parvenir à Leibniz qui l'a reçue seulement le 2 avril 1703.

Immédiatement, Leibniz se plongea dans l'étude de ces 64 hexagrammes. Comme l'avait suggéré Bouvet, il trouva qu'en employant 0 pour *yin yao* (- -) et 1 pour *yang yao* (—) l'arrangement de six *yao* des 64 hexagrammes correspondait aux nombres binaires de 0 à 63 (voir la figure 16 tirée du *Leibniz korrespondiert mit China* page suivante).



Très excité par cette découverte, Leibniz écrivit immédiatement à Bouvet: « Cette figure estant donc un des plus anciens monumens de science, qui se trouve aujourd'hui dans l'univers, qui passe ce semble l'antiquité de 4000 ans; et qui n'a peutestre point esté entendu depuis quelques millénaires d'années, c'est une chose bien surprenante, qu'elle convient parfaitement avec ma nouvelle manière d'Arithmétique... Je vous avoue que moi meme, si je n'avois point établi mes dyadiques, je regerderois peutestre longtemps ce système des Coua ou lignes de Fohy, sans en pénétrer le but »<sup>24</sup>. Bien qu'il affirmât avoir démontré que le système binaire pouvait avoir des effets incroyables sur la théorie des nombres, il ne s'était jamais attendu à ce qu'il pût jouer un

si grand rôle pour expliquer cette ancienne découverte chinoise. Il pensa que le vieux sage chinois Fu Hsi avait déjà maîtrisé l'arithmétique binaire, mais que sa découverte s'était perdue par la suite. Il était d'avis que la théorie de la création de l'univers de Fu Hsi et celle du christianisme européen étaient identiques, c'est-à-dire que tout dans l'univers provenait du *yin* et du *yang*, ou du 0 et du 1.

Il ajouta alors un supplément à son article écrit en 1679. Lors de la publication en 1703, il en changea le titre en : « Explication de l'Arithmétique binaire qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité et sur ce qu'elle donne le Sens des anciennes figures chinoises Fohy, 1703. »

Le *I Ching*, l'un des plus anciens classiques de la philosophie chinoise, parut sous la dynastie Zhou occidentale (1066-771 avant J.-C.). Le livre emploie *yin* et *yang* pour expliquer toutes sortes de mutations et de développements de l'univers. Avec deux symboles de base « - - » (*yin yao*) et « — » (*yang yao*), il formait deux systèmes à partir de deux symboles uniques : le huit et 64 hexagrammes. Ce sont précisément ces symboles qui attirèrent l'attention de J. Bouvet et de Leibniz lequel commença plus tard ses investigations découvrant les relations entre les 64 hexagrammes et les nombres binaires, c'est-à-dire la correspondance entre les hexagrammes formés par la combinaison des six yaos et les nombres binaires de 0 à 63. C'était vraiment une découverte étonnante, qui poussa Leibniz à rendre publique rapidement son arithmétique binaire.

Fu Hsi est une figure légendaire de l'ancienne mythologie chinoise. Le *I Ching* n'a pas été écrit par Fu Hsi ni par un autre érudit isolé. C'était une œuvre historique écrite et révisée par des érudits au cours de différentes dynasties, des Zhou occidentaux aux Qing. Pendant la dynastie Song, Shao Yong a fait une figure de 64 hexagrammes au nom de Fu Hsi. Ces 64 hexagrammes contiennent de nombreuses créations nouvelles de Shao Yong. L'on dit que « le *I* de Shao n'est pas l'ancien *I* ». Bien

que le Rév. Bouvet vécut alors en Chine, il ne connaissait pas ce fait historique, et il croyait que l'hexagramme de Shao était réellement l'œuvre de Fu Hsi. C'est ce qu'il expliquait dans sa lettre à Leibniz, qui accepta cette affirmation sans la mettre en doute. Ma présente communication essaiera de clarifier ce contresens qui, néanmoins, n'affecte nullement l'importance de la découverte de Leibniz.

Dans la théorie *I Ching*, il y a deux écoles qui coexistent depuis les temps anciens : l'école « *xiangshu* » (école symbolique), et l'école « *yili* » (école de doctrine). La première, basée sur le modèle des symboles, interprète les termes de *gua ci* (explication de chacun des 64 hexagrammes du *I Ching*) et *yao ci* (explication de chaque *yao* dans les 64 hexagrammes du *I Ching*), et développe ainsi ses théories philosophiques ; la seconde, au lieu de se préoccuper des modèles symboliques, étudie uniquement la signification réelle de *gua ci* et de *yao ci* pour examiner les idées du *I Ching*. La découverte de Leibniz concernant les 64 hexagrammes de Shao ouvrait de nouveaux horizons à l'étude du *I Ching*.<sup>25</sup> La conformité des nombres binaires aux symboles du livre et l'immense prestige de Leibniz ont soulevé un profond intérêt de par le monde chez les érudits étudiant *I Ching*. Outre les mathématiques, l'étude de *I Ching* concernait aussi la physique, et même les sciences de la vie. Une « fièvre dans l'étude de *I Ching* » se déclencha non seulement en Chine, mais aussi dans le reste du monde, et elle se poursuit encore de nos jours.

Il faut dire que l'association de l'arithmétique binaire et de l'ordinateur électronique mis au point au cours du XX<sup>e</sup> siècle constitue le plus grand succès jamais atteint par le système binaire. L'inventeur de l'arithmétique binaire, Leibniz, n'a certainement jamais espéré une telle application. En comparaison avec l'informatique, le rôle du système binaire pour l'interprétation des hexagrammes chinois du *I Ching* est infiniment moins important. Cependant cette découverte avait transporté de joie Leibniz ; il considérait cette application du système binaire

comme la plus réussie et la plus frappante. Leibniz n'a d'ailleurs pas vu le rôle de sa découverte pour la promotion de l'étude du *I Ching* ni son influence lointaine sur les échanges culturels entre la Chine et l'Occident.

Le savant japonais Gorai Kinzo conclut que Leibniz emploie 0 et 1 pour écrire tous les nombres, tandis que le *I Ching* utilise *yin* et *yang* pour inclure toutes les choses qui existent sous le soleil. Tous les deux sont des cristallisations scintillantes des talents de l'Orient et de l'Occident. Par les méthodes universelles et intuitives des mathématiques, les savants peuvent entrer en contact, connaître, comprendre et coopérer les uns avec les autres. En ce sens, Leibniz a rapproché les civilisations de l'Orient et de l'Occident. Son système binaire et le *I Ching* symbolisent les mains des civilisations qui se tiennent harmonieusement l'une l'autre<sup>26</sup>. De tels mots sont appréciés des savants aussi bien chinois qu'étrangers. En particulier, Gorai Kinzo a particulièrement souligné le rôle important des méthodes mathématiques universelles et intuitives, du langage abstrait et symbolique des mathématiques, pour permettre des contacts, une connaissance, une compréhension mutuelles et une coopération entre les civilisations orientales et occidentales.

Les lettres échangées par Bouvet et Leibniz ainsi que la figure des 64 hexagrammes de Shao Yong sont toujours conservées à la bibliothèque de Hanovre en Allemagne. Ils sont devenus des souvenirs extrêmement précieux des échanges interculturels entre la Chine et l'Occident. Ces souvenirs, et en particulier le manuscrit de la main même de Leibniz sur la numérotation des hexagrammes (voir fig. 16), nous indiquent que les symboles abstraits ont servi par le passé de langage et de lien dans les échanges culturels entre la Chine et l'Occident, et qu'ils serviront encore dans le futur.

L'écriture est le symbole du langage. Tout en prêtant une grande attention aux symboles, Leibniz soulignait l'importance

de l'études des langages écrits. Alors qu'il était un tout jeune homme de 20 ans, il avait lu une brochure sur l'écriture chinoise, *De Re Litteraria Sinensium Commentarius*, compilation de S. Spigel datant de 1660. Ce livre décrivait l'écriture chinoise comme étant analogue aux hiéroglyphes égyptiens. En 1666, Leibniz écrivit *De Art Combinatoria*, et cet article le plaça au rang des mathématiciens et des logiciens. Dans cet article, il exposait tout d'abord ses idées sur le calcul infinitésimal et aussi son intention d'établir un langage symbolique universel. Il conçut l'idée que la totalité des concepts pouvait être synthétisée en combinant un nombre limité de concepts originaux, et qu'il fallait utiliser des symboles ou des chiffres pour représenter ces concepts originaux et construire ainsi un « alphabet de la pensée humaine ». Certains érudits pensent que le petit livre mentionné plus haut – ou encore des écrits chinois – lui ont donné cette inspiration.

Leibniz s'est toujours intéressé à la langue chinoise. Dans une lettre à C. F. Grimaldi datée du 19 juillet 1689, il posait toute une série de questions sur la Chine, y compris celle d'un « raccourci pour apprendre le chinois ». Dans une autre lettre au même missionnaire, datée du 23 mars 1692, il lui demandait de recueillir des prières au Seigneur dans différentes langues écrivant : *Tibi igitur a Persis per Usbecenses, et caeteros exteriores Tartariae Asiaticae populos ad Sinas ut audio tendenti, magna nascitur occasio novorum detegendorum. Ubi illud valde optandum judico, ut Oratio Dominica nobis procuretur, in omnibus quae haberi possunt linguis, tanquam communis quaedam norma ad quam inter se conferantur* <sup>27</sup>. Les voyages par voie de terre étaient difficiles, si bien que cet ecclésiastique séjourna d'abord aux Indes et il se rendit à Canton par mer via le Sud-Est asiatique. Aussi Leibniz ne reçut-il jamais les textes de prières qu'il avait demandés.

Bien que Leibniz n'étudiât pas systématiquement le langage chinois écrit comme il l'eût souhaité il en a toujours étudié les caractéristiques. Dans sa correspondance avec les missionnaires

en Chine, il discutait souvent des problèmes liés au langage. Ainsi, dans la lettre à Leibniz où il avait inclus les 64 hexagrammes de Shao Yong, Bouvet expliquait dans le détail un certain nombre de caractères chinois comme *tai*, *yi*, *tian*, *zhuzai*, et *huangdi*, leurs traits et leur structure, et aussi les relations existant entre quelques caractères comme *da*, *tai*, *tian*, et *wang*, *zhu*, *huang*, etc.

À cette époque, nombre d'érudits considéraient que les caractères chinois trouvaient leur origine dans les hiéroglyphes égyptiens. Ils pensaient même que la culture chinoise pouvait remonter à la culture égyptienne. Par exemple, dans sa lettre à Leibniz datée du 28 février 1698, Bouvet disait croire qu'un jour les caractères chinois seraient rétablis en tant que hiéroglyphes égyptiens. Il est possible que ce soit ce « contresens » qui empêcha ces érudits de poursuivre leur étude des caractères chinois.

Leibniz était lui d'un autre avis. Par un cheminement personnel de comparaison et de réflexion, il a abouti à une compréhension exceptionnelle des caractères chinois. Dans une lettre à Bouvet datée du 18 mai 1703, Leibniz indiquait clairement : « *Je ne say que dire des Hieroglyphes des Egyptiens, et j'ay peine à croire qu'ils ayent quelque convenance avec ceux des Chinois. Car il me semble que les caractères Egyptiens sont plus populaires et sont trop la ressemblance des choses sensibles, comme animaux et autres ; et par conséquent aux allégories ; au lieu que les caractères Chinois sont peutestre plus philosophiques et paroissent bastis sur des considérations plus intellectuelles, telles que donnent les nombres, l'ordre, et les relations ; ainsi qu'il n'y a que des traits détachés que ne butent à aucune ressemblance avec quelque espèce de corps.*<sup>28</sup> » On ne peut que louer Leibniz qui, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle percevait déjà les caractéristiques internes des caractères chinois. Beaucoup ont jusqu'à nos jours échoué dans leurs tentatives d'atteindre une telle compréhension.

Comparés aux systèmes alphabétiques occidentaux, les caractères chinois sont apparemment difficiles à apprendre, à mémoriser et à écrire. Jadis, plus de la moitié de la population chinoise était illettrée. Certains en ont accusé la difficulté de l'apprentissage du chinois. Lu Xun (1881-1936) avait dit avec beaucoup de virulence : « La Chine ne peut survivre que si les caractères chinois meurent.<sup>29</sup> » Qu Qiubai (1899-1935) et Wu Yuzhang (1878-1966) plaidaient en faveur de la romanisation de l'écriture chinoise. Mao Zedong (1893-1976) préconisait lui aussi une réforme de l'écriture chinoise et la nécessité de suivre la direction commune de la romanisation des langages écrits dans le monde<sup>30</sup>. Beaucoup estimaient qu'il était « impossible de mécaniser ou d'informatiser l'écriture chinoise », qu'elle « ne peut pas faire face aux nécessités de la modernisation<sup>31</sup> », et ainsi de suite. De telles opinions furent longtemps dominantes. En résumé, les caractères chinois étaient naguère considérés comme un langage écrit rétrograde qui devait être éliminé. Ce point de vue résultait d'un contresens concernant les caractères chinois, fait aussi bien par des érudits chinois qu'étrangers, qui reconnaissaient uniquement les avantages de l'écriture alphabétique mais n'avaient pas étudié sérieusement la nature des caractères chinois. Et dans une certaine mesure, cela est compréhensible.

Le langage écrit chinois est l'un des plus anciens au monde. Les langages écrits de l'ancienne Égypte et de Babylone ne s'utilisent plus depuis longtemps, seuls les caractères chinois ont survécu. L'histoire montre que les caractères chinois ont des traits scientifiques et pratiques qui leur sont propres. C'est la raison de leur grande vitalité. Comme les symboles mathématiques, ceux qui sont compliqués et d'un usage difficile sont appelés à être rejetés, tandis que ceux qui sont simples, concis et démonstratifs sont devenus des instruments utiles. La concision des caractères chinois en tant que langage symbolique a été progressivement reconnue dans le monde entier. En voici les traits essentiels :

1. Chaque caractère a une syllabe, plus concise que les mots alphabétiques multisyllabiques.

2. Il existe tout juste 6763 caractères chinois d'usage courant<sup>32</sup> et les vocabulaires se forment par la combinaison des caractères. Si l'on ajoute de nouveaux vocabulaires, il n'est pas nécessaire d'ajouter de nouveaux caractères. Ainsi, le Chinois dispose d'un nombre de mots très faible en comparaison de l'écriture alphabétique.

3. La grammaire de la langue chinoise est simple, sans genre, sans cas, sans temps<sup>33</sup>.

4. Les caractères chinois contiennent davantage d'information. Par exemple, tous les documents des Nations unies sont imprimés en cinq langues, et c'est la version chinoise qui prend le moins de pages, montrant ainsi la concision de l'écriture chinoise.

Par comparaison avec les alphabets, l'écriture chinoise a l'avantage de transcender le temps et l'espace. La prononciation chinoise peut varier d'un endroit à l'autre ainsi qu'au cours de périodes historiques différentes, mais dans la mesure où il s'agit de caractères écrits, les gens peuvent les lire et les comprendre quelles que soient la région ou l'époque. Cela avait déjà été souligné au début du XIX<sup>e</sup> siècle par un physicien autrichien, E. Mach (1838-1916) : « Les symboles du discours sont jusqu'ici réduits à être employés à l'intérieur des frontières nationales, et il en sera sans doute longtemps ainsi. Cependant le langage écrit est en train de se métamorphoser progressivement en une écriture universelle idéale ; ce n'est certainement plus une simple transcription du discours. Les nombres, les signes algébriques, les symboles chimiques, les notes de musique, les alphabets phonétiques doivent être considérés comme les parties déjà constituées de cette écriture universelle de l'avenir ; ils sont dans une certaine mesure résolument conceptuels et d'un usage quasi général et international. Dans l'écriture chinoise, nous avons un exemple concret d'un langage idéographique vrai, prononcé de

façon diverse selon les différentes régions, mais apportant cependant partout la même signification. Si le système et les signes étaient seulement plus simples, l'utilisation de l'écriture chinoise aurait pu devenir universelle.<sup>34</sup> »

Le caractère chinois est pictographique, et associe également des significations. Sa structure est bien plus complexe que celle des alphabets phonétiques. Ainsi, tandis que les ordinateurs affichaient sans difficulté les langages occidentaux, les caractères chinois ont posé beaucoup de problèmes. Pourtant, la structure de ces caractères chinois est basée sur des plans réguliers, de nature philosophique. Une fois ces plans structurels établis, il est possible de codifier les caractères chinois en un langage utilisable par les ordinateurs et de résoudre le problème de l'informatisation de l'écriture chinoise. Au cours de la dernière décennie, les caractères chinois sont d'ailleurs apparus sur les écrans.

Parmi les quelques manières d'entrer les données, la méthode dite des cinq traits est la plus utilisée. Elle a été mise au point en 1983 par Wang Yongmin, ingénieur en chef du Centre provincial d'informatique de Henan et par ses collaborateurs. Cette méthode, la plus ancienne et la plus largement employée, continue d'être améliorée. Les traits de l'écriture chinoise sont classés en cinq catégories : *heng* (—), *shu* (丨), *pie* (丿), *na* (㇇), et *zhe* (㇇). Ils sont combinés pour former des unités de base d'un caractère ; on les appelle des racines. Les racines, au nombre de 130, sont composées à la fois de pictogrammes et d'idées. Les racines sont classées en cinq catégories d'après leur premier trait. Lorsque les racines sont transformées en caractères, elles sont à nouveau divisées en trois groupes : gauche et droit, haut et bas, et mixte. Cette analyse indique les principes de division de chaque caractère. Avec le clavier anglais le plus souvent utilisé, Q-W-E-R-T-Y, les 130 racines sont disposées entre les 25 touches, à l'exception du Z. En se basant sur ces principes, il

suffit, pour faire entrer les caractères dans l'ordinateur, d'appuyer au maximum 4 fois sur le clavier.

En réalité, dans cette méthode, les 25 caractères employés le plus couramment nécessitent une seule pression, 625 caractères deux pressions, 4 400 caractères trois pressions, et les vocables ou les phrases avec plus de deux caractères, quatre pressions. Ainsi, la vitesse d'introduction des caractères chinois est très rapide, surpassant celle des langages occidentaux.

Certains chercheurs étrangers ont pensé que – puisque les caractères chinois avaient pu être segmentés et introduits rapidement dans les ordinateurs – le langage avait dû être romanisé, perdant ainsi sa nature originelle. Il s'agissait peut-être là d'une autre forme de contresens. En réalité, l'introduction du chinois dans un ordinateur n'a rien à voir avec la romanisation, malgré l'emploi d'un clavier anglais, qui n'est d'ailleurs pas une obligation. La rapidité de l'introduction de la langue chinoise dans l'ordinateur est liée aux schémas de structure des caractères, résultat de leur logique interne et de leur concision. Il s'agit de la manifestation et de la démonstration de la sagesse de la langue chinoise dans ses rapports avec l'informatique.

L'intégration des caractères chinois au fonctionnement des ordinateurs est un événement reconnu dans le monde entier. Sa signification n'est pas moins grande que celle du système binaire en informatique. Certains linguistes prédisent qu'au cours du XXI<sup>e</sup> siècle le langage chinois manifesterait toute sa puissance. Actuellement, le chinois est largement enseigné dans le monde entier. Des statistiques incomplètes indiquent que de multiples écoles dans plus de 60 pays ont ouvert des cours de chinois; ont aussi été créés des départements de chinois dans de nombreuses universités<sup>35</sup>.

L'aspiration et l'idéal de Leibniz était de mettre au point un langage symbolique universellement applicable. Il fut néanmoins impossible, pendant une très longue période, de mettre en pratique cet idéal. Les avantages de la langue chinoise, comme

## LA LICORNE ET LE DRAGON

Leibniz l'avait montré il y a 300 ans, sont en train de devenir de plus en plus manifestes, et cette langue fait son entrée dans l'arène internationale. Ce fait devrait constituer la meilleure consolation pour Leibniz qui appréciait et qui attachait un grand intérêt aux caractères chinois.

## La culture et la traduction

*Luo Peng*

Je pense que la traduction, une des voies d'échanges culturels, mérite notre attention dans ce colloque qui a pour sujet le dialogue entre l'Orient et l'Occident. En effet, la traduction comporte presque toutes les questions qui nous occupent ici, telles que l'identité culturelle, la différence entre les cultures orientale et occidentale, les malentendus dans la lecture. Mon petit discours n'a certainement pas l'ambition d'aborder toutes ces questions, je me borne à examiner, très superficiellement bien sûr, le rapport entre la culture et la traduction. Je suis convaincu que nous ne pouvons approfondir nos études sur la traduction sans l'examiner du point de vue de la culture.

Mon discours consiste en trois remarques et une conclusion qui propose mon opinion sur deux normes de la traduction.

## La traduction est une sorte de dialogue entre deux consciences

Georges Poulet dit dans sa *Conscience critique* : « L'acte de lire (auquel se ramène toute vraie pensée critique) implique la coïncidence de deux consciences : celle d'un lecteur et celle d'un auteur.<sup>36</sup> » Il insiste ainsi sur la dynamique de la conscience d'un lecteur (d'un critique par exemple) dans la lecture. Une remarque de Meng-Tzu vous étonnera peut-être. Il disait dans son *Wanzhangpian* : « Donc l'interprète d'un poème doit éviter de fausser les vers en s'attachant trop aux mots, de fausser le *zhi* en s'attachant trop aux vers. Il lui faut découvrir le *zhi* en s'appuyant sur le *yi*, de là il en aura la vraie compréhension. » Quant au sens du *zhi* et à celui du *yi*, on a toujours deux façons de les expliquer : l'une consiste à croire que le *yi* est l'ensemble du texte, tandis que le *zhi* désigne le sens du texte ; l'autre soutient que le *yi* se rapporte à la pensée du lecteur, tandis que le *zhi* est ce que l'auteur veut exprimer. Il paraît que la deuxième explication est mieux acceptée. En langue moderne on pourrait traduire « découvrir le *zhi* en s'appuyant sur le *yi* » comme « confronter sa conscience et celle de l'auteur ». Vous voyez qu'il y a une correspondance entre l'idée de Meng-Tzu et celle de M. Poulet.

La traduction, ayant pour point de départ un texte, est en premier lieu un acte de lire qui vise à une coïncidence entre les deux consciences : le rôle de la conscience du lecteur n'était guère pris en considération par les théoriciens littéraires, le rôle de la conscience de la traduction se voyait toujours négligé dans les études théoriques de la traduction où on regardait le texte original comme défini, fixe et fermé, comme quelque chose qui, en dominant le traducteur, exigerait de lui une soumission totale.

Or, si nous admettons que l'acte de lire implique la coïncidence de deux consciences, nous avons à reconnaître que ce que le traducteur fait, lorsqu'il lit le texte à traduire, ne peut être un

acte passif, mais une enquête active et consciencieuse du *zhi* de l'auteur en s'appuyant sur son propre *yi*. De plus, la traduction étant un acte de lire particulier demande que la communication entre la conscience du traducteur et celle de l'auteur soit plus active, plus riche de significations que dans une simple lecture. À cet égard, l'acte de traduire est assez proche de celui de critiquer dans la mesure où l'un et l'autre ont besoin d'une grande force d'esprit pour pouvoir découvrir le *zhi* de l'auteur.

### **La traduction littéraire est une sorte de dialogue entre deux cultures**

Tout texte littéraire est chargé d'informations culturelles. Quelle que soit la personnalité d'un auteur, son texte s'enracine dans la culture où il a été élevé. D'ailleurs sa personnalité n'est-elle pas aussi imprégnée de cette culture, qui en constitue donc une facette ? Dès que le traducteur accède à l'œuvre qu'il a envie de traduire, il entre en contact non seulement avec la conscience de l'auteur, mais avec toute une culture.

Et le traducteur lui-même n'est pas seul non plus, il se livre à son entreprise de traduction avec la culture dans laquelle il vit. Par conséquent la traduction qu'il fait l'amène à un lieu de rencontre de deux cultures : la culture de l'auteur et la sienne.

Donc la traduction n'est pas seulement un acte individuel, mais surtout un acte culturel dans lequel on voit toujours quelque chose d'indépendant de la volonté du traducteur, quelque chose qui la dépasse.

Henry H. Hart, grand traducteur anglais, a déclaré dans sa préface d'*Un jardin de poésies (A Garden of Poesies)* que pour traduire des poèmes classiques chinois il ne suffit pas d'avoir une bonne compréhension littérale. Selon lui, le traducteur doit s'engager profondément dans l'histoire, la philosophie, la religion, les arts et les légendes de Chine en vue de percevoir le

monde avec les yeux d'un Chinois<sup>37</sup>. Je me demande si un traducteur étranger peut réellement avoir un regard chinois comme l'espère M. Hart, comme je me demande toujours s'il est possible pour un traducteur chinois d'avoir un regard vraiment occidental. Cependant Hart a montré avec raison qu'un traducteur a en face de lui toute la culture, immense comme un océan, dans laquelle a été produite l'œuvre qu'il va traduire. Il doit connaître cette culture, la comprendre, la pénétrer pour créer une communication intertextuelle entre les deux cultures en question.

Certes ces deux cultures ont des points communs, sans lesquels il ne serait pas question de traduction. Mais traduire, n'est-ce pas accepter préalablement qu'il existe un écart entre elles ? Et c'est par cet écart qu'elles affirment chacune au cours de la traduction leur identité propre. L'écart sera plus important quand il s'agit de la culture chinoise et de la culture occidentale (Permettez-moi de mettre parfois les différentes cultures occidentales « dans le même sac » pour simplifier mon exposé), car leurs milieux géographique, historique, politique, idéologique, religieux et langagier sont extrêmement différents. Aussi, dans le dialogue entre la culture chinoise et la culture occidentale devons-nous tenir sérieusement compte de leur écart pour ne pas nous égarer dans une universalité illusoire qui ne peut que nuire à la vraie communication.

Il est vrai que la culture chinoise et la culture occidentale n'ont cessé d'approfondir leur compréhension mutuelle grâce aux échanges et dialogues entre elles le long de plusieurs siècles. Des chinois et des occidentaux de différentes générations, y compris des traducteurs, y ont apporté leur contribution. Mais l'écart qui sépare ces deux cultures est loin de disparaître et il ne disparaîtra pas dans un avenir prévisible. Il se constate dans presque tous les aspects de la vie sociale, en passant de l'habitude de pensée au mode d'expression, de l'habillement à la cuisine. Or c'est dans la littérature qu'on voit le foyer de leurs différences. Aussi il faut qu'un traducteur fasse un effort énorme pour

trouver le point de tangence entre un texte chinois et un texte en langue occidentale. Beaucoup de traducteurs chinois ont dit explicitement la peine qu'ils avaient éprouvée dans leur travail. Lu Xun, grand écrivain et grand traducteur, disait qu'il aurait dû consacrer parfois une journée entière à chercher un seul mot convenable, s'il n'y renonçait pas d'abord pour y revenir plus tard. Et ce mot juste peut-il enfin se trouver ? On n'en est pas sûr. Souvent les traducteurs s'aperçoivent que telle ou telle partie de leur traduction n'est pas fidèle au texte original sans toutefois parvenir à une traduction plus satisfaisante. Un tel fait suffit à prouver que le dialogue entre la culture chinoise et l'occidentale se heurte parfois à de réels empêchements.

### **La traduction est création dans le texte**

Nous avons indiqué plus haut que la traduction est un acte par lequel deux consciences se confrontent dans le cadre du dialogue entre deux cultures.

Le traducteur doit s'engager d'abord dans la culture qui est un vrai *autre* et s'en retirer pour revenir enfin à sa propre culture. (C'est le cas le plus fréquent. La traduction est plus difficile encore quand la langue d'arrivée n'est pas la sienne.) Son travail est intertextuel et interculturel. Ainsi a-t-il à faire face à une double provocation : celle du texte original, c'est-à-dire du texte existant et celle du texte de la traduction, c'est-à-dire du texte à créer.

Les lecteurs, et même une partie des traducteurs, tendent à croire que le texte de la traduction est une copie de l'original dans une autre langue. Malgré la substitution de langue, les informations contenues dans l'original doivent se retrouver dans le texte de la traduction. Cette conviction, si elle est à peu près juste à l'égard de la traduction en sciences et en technologie, sera déjouée dans la traduction littéraire.

Dans son discours intitulé *La poésie et la pensée abstraite*, Paul Valéry a fait la distinction entre la poésie et la prose en comparant celle-là à la danse et celle-ci à la marche. À mon avis, cette observation peut s'appliquer à juste titre à la distinction entre la littérature et la non-littérature puisque, en fin de compte, tout écrit littéraire « est fait expressément pour renaître de ses cendres et redevenir indéfiniment ce qu'il vient d'être »<sup>38</sup> comme la danse qui, au contraire de la marche, n'a pas de grandes valeurs en dehors de son langage (mouvements et gestes). À savoir que dans tout écrit littéraire on trouve cette symétrie, cette égalité d'importance, de valeur et de pouvoir entre la forme et le fond<sup>39</sup>.

La langue, durant sa longue histoire, a reçu jusqu'en son moindre élément un riche dépôt d'informations culturelles. Pour tout écrivain, la langue qu'il emploie décide en partie, avant qu'il se mette au travail, ce qu'il va écrire, parce qu'il ne peut penser que dans cette langue. Déjà des auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont été frappés par ce pouvoir de la langue. Balzac disait : «... la prose française interdit d'écrire des non-sens. Partout ailleurs, un certain arrangement de mots, l'éclat des images, l'harmonie font illusion et arrivent à la poésie plastique; mais, en France, ces brillants subterfuges sont prohibés par le positif de la langue... »<sup>40</sup>. Ce privilège qu'il a donné à la langue française est bien sûr discutable, mais l'auteur de la *Comédie humaine* a eu parfaitement raison de remarquer que l'originalité de la langue est décisive pour les auteurs dans leur écriture. En effet, les informations d'un écrit littéraire ne se renferment pas seulement dans le fond, mais encore dans la forme qui est soutenue essentiellement par la langue. Cette dernière n'est pas simplement le vernis de la pensée comme on a l'habitude de le croire, mais elle est incorporée à la pensée, elle est à la fois forme et fond.

Quand une traduction littéraire s'opère, la substitution de langue rend inévitable la perte d'une partie des informations culturelles. Cela parfois même à l'insu du traducteur. En même

temps, la langue qu'il emploie introduit de nouvelles informations culturelles dans le texte de la traduction. Cela parfois aussi à l'insu du traducteur. Ici c'est la langue qui décide, et le traducteur doit s'incliner. La traduction littéraire amène, fatalement peut-être, la perte et l'ajout, ce qui signifie que la forme ne peut être changée sans que le fond soit affecté. Si cela est vrai pour la traduction des romans traditionnels dont l'histoire (j'emploie ce mot à la définition de Gérard Genette : le signifié ou le contenu narratif<sup>41</sup>) est d'une grande intensité dramatique, cela est encore plus vrai pour la traduction des romans modernes (sans parler de celle des poèmes) qui associent sa valeur esthétique à la manière du récit (le signifiant, énoncé, discours, texte narratif lui-même) plutôt qu'au contenu événementiel. Peut-on garder toute la valeur du texte original dans sa traduction de, par exemple, *À la recherche du temps perdu* de Proust, *Ulysse* de Joyce, *Le bruit et la fureur* de Faulkner ?

Évidemment, plus grand est l'écart entre deux langues, plus importantes seront les transformations dans la traduction. Elles sont beaucoup moins importantes quand il s'agit de traduction entre deux langues occidentales que quand on traduit le chinois en une langue occidentale. Il est vrai qu'un génie de langue fait parfois miracle, et que le nouveau vocabulaire chinois créé par les traducteurs et accepté par le public, ainsi que la nouvelle syntaxe et la nouvelle grammaire créées à l'instar des langues occidentales, ont réduit quelque peu ces transformations fatales, mais l'écart entre le chinois et les langues occidentales reste toujours si grand qu'aucun traducteur, chinois ou étranger, ne peut donner une traduction littéraire sans d'importantes transformations.

Mais qu'impliquent les transformations ? Souvent le traducteur prétend manœuvrer en vertu de son libre arbitre, mais en réalité il traduit aussi à la dictée du dialogue entre les deux cultures. Qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, il donnera à sa traduction l'empreinte de sa personnalité et celui de la culture

de la langue d'arrivée. Le texte de la traduction est à la fois fidèle et infidèle à l'original, car le traducteur y a apporté sa création en même temps que des éléments culturels nouveaux.

Donc paradoxalement, si c'est dans la langue que le traducteur comme l'auteur perd sa liberté, ce sera encore dans la langue qu'il peut gagner la partie à condition de déployer sa force créatrice au niveau langagier.

## Conclusion

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de ces observations sur la traduction littéraire ?

Il ne faut jamais perdre de vue cette place particulière qu'occupe le traducteur : il se fait le pivot de la charnière qui relie deux cultures, quand il se met au travail. Il ne faut jamais perdre de vue cette singularité que revêt la traduction : elle est interculturelle et intertextuelle.

En Chine, depuis que Yan Fu, un des pionniers de la traduction des œuvres occidentales, a mis la fidélité comme norme maîtresse de la traduction, les traducteurs et les théoriciens de la traduction n'ont jamais cessé de s'en servir dans leurs études et leurs discussions. Tout le monde a accepté de regarder la fidélité au texte original comme une loi incontestable. Cependant il faut bien connaître à quel niveau cette norme de fidélité doit s'appliquer. À mon sens, la fidélité ne peut faire l'objet d'études que sur le niveau syntaxique et sémantique. Par exemple, cette phrase de Marcel Proust : « Et bientôt machinalement, accablé par la morne journée et par la perspective d'un triste lendemain, je porte à mes lèvres une cuillerée de thé... » Le traducteur chinois a traduit « la morne journée » : 那天天气阴沉, « la perspective d'un triste lendemain » : 第二天也不见得会晴朗.

Ici la fidélité de la traduction est à discuter. Ces deux adjectifs « morne » et « triste » qualifient-ils le temps atmosphérique ou la

qualité de ces journées vécues par le narrateur ? À mon avis, ce doit être le second cas, la traduction citée ci-dessus n'est donc pas fidèle au texte de Proust.

Mais il faut être bien prudent en se servant de la norme de fidélité, car dès que la traduction touche aux procédés littéraires, la conscience du traducteur, en cherchant à coïncider avec celle de l'auteur, est obligée à l'invention et dans le champ de sa création la norme de fidélité sera peu efficace. Je ne veux pas dire que le traducteur aura une liberté totale. Non, traduire, c'est toujours danser avec les fers aux pieds, comme composer un poème. Néanmoins sur les niveaux rhétorique, sémiologique, phonétique, typographique même, interviennent souvent des éléments complexes. De la coïncidence des deux consciences qui représente celle des deux cultures, découle une variabilité de la traduction. Souvent on refuse de reconnaître cette variabilité inévitable et nécessaire, et on essaie d'établir des règles bien concrètes pour la norme de fidélité. On semble oublier que la compréhension mutuelle entre la culture du texte original et la culture de la traduction se fait par un individu (le traducteur) et permet ainsi des créations, et à la création individuelle il est dangereux d'imposer un modèle.

Une autre norme, qui est le développement de la première, s'appelle ressemblance en esprit (*shensi*). Cette norme tant honorée est empruntée à l'ancienne critique d'art en Chine. Elle voudrait que les peintres cherchent à saisir la vérité spirituelle de son objet au lieu de prêter trop d'attention à sa vérité physique. En traduction, la ressemblance en esprit signifie la fidélité à l'esprit de l'original. Cette norme préfère la « ressemblance en profondeur » à la « ressemblance en apparence ». Fu Lei, grand traducteur contemporain, en a parlé dans sa préface de la traduction du *Père Goriot*. Pendant de longues années, ses traductions de Balzac ont été saluées comme des succès prodigieux de cette norme. Y a-t-il vraiment une ressemblance en esprit entre les textes balzaciens et les textes des traductions de M. Fu ? À

mon sens, la grande différence entre le chinois et le français, ainsi que celle de ces deux cultures contenues respectivement dans les textes chinois et français compromettent cette ressemblance. En effet, la ressemblance en esprit dans la traduction reste utopique. Les traductions de M. Fu sont excellentes, les lecteurs les adoraient à cause de leur langue fluide et vivante. Petit à petit elles se sont imposées comme modèle et les lecteurs ont fini par croire y trouver le style de Balzac. Mais en réalité c'était le style de Fu Lei. Aujourd'hui puisque le langage de Fu Lei est un peu dépassé, les lecteurs commencent à s'habituer à de nouvelles traductions de Balzac qui sont déjà assez nombreuses et dont les styles, différents entre eux, sont surtout différents de celui de Fu Lei. Voilà de quoi prouver que la norme de « ressemblance en esprit » n'est pas toujours pertinente. Chaque traducteur assiste à sa manière à la rencontre des cultures et des textes. Nous pourrions toujours discuter de la qualité d'une traduction, mais prenons garde d'imposer des règles contraignantes ou des modèles universels, règles et modèles qui risqueraient d'étouffer la force créatrice de nos traducteurs.

## **Une muraille entre les cultures est-elle nécessaire ?**

Entre « avoir une muraille »  
et « ne pas avoir de muraille »

*Tang Yijie*

Notre discussion sur la nécessité de la présence d'une muraille entre les cultures me rappelle une histoire racontée dans le *Livre de Zhuangzi* au chapitre intitulé « l'Arbre de la Montagne ». L'idée principale de cette histoire est à peu près celle-ci : il y avait un arbre dont la forme était si bizarre qu'on ne pouvait rien en faire si bien que le bûcheron ne l'abattit point et que par conséquent l'arbre survécut. Cela voulait dire que si cet arbre avait poussé de façon à former un tronc susceptible de donner du bois de construction utile il n'aurait pas pu survivre. Il y avait également une oie. Cette oie fut tuée puis cuite pour servir de repas à Zhuangzi et à ses disciples, cela simplement parce qu'elle ne savait pas glousser. Autrement dit, si cette oie avait su

glousser, elle n'aurait pas été tuée, et elle aurait eu la vie sauve. Alors, ses disciples demandèrent à Zhuangzi: quelle attitude devons-nous observer en pareil cas, car l'arbre a survécu parce qu'il ne valait rien, tandis que l'oie fut tuée parce qu'elle ne savait pas glousser (et était donc sans valeur)? Zhuangzi répliqua qu'il se serait probablement situé à mi-chemin entre la valeur et le manque de valeur, cela afin de survivre. Cette histoire suggère que les choses n'ont pas de valeur absolue mais seulement relative. Si dans notre discussion sur les problèmes culturels, comme celui de savoir s'il doit exister une muraille entre une culture et une autre, nous envisageons ces questions en termes de philosophie chinoise, nous pouvons considérer qu'avoir une muraille ou ne pas en avoir sont des notions le plus souvent complémentaires l'une de l'autre bien qu'elles paraissent contradictoires. Peut-être rien de conséquent ne ressortira de la discussion sur ce problème de muraille interculturelle, car chaque partie peut avancer des arguments en faveur de sa thèse. Cela dit, on pourrait, d'une manière tout à fait plausible, envisager de dire qu'il semble en même temps exister et ne pas exister de muraille entre les différentes cultures. Ainsi, en philosophie chinoise, nous n'avons pas l'habitude d'affirmer qu'il doit y avoir ou ne pas y avoir de muraille entre les cultures; nous pensons que la position idéale est intermédiaire, située entre les deux concepts. Si nous considérons la culture chinoise dans son ensemble, nous constaterons que, confrontée à des cultures étrangères, elle maintient souvent cette position intermédiaire entre avoir et ne pas avoir de muraille.

Nous savons tous que la Chine a une histoire écrite de quatre ou cinq mille ans, et que la culture chinoise actuelle n'est pas celle qui existait à cette époque reculée, ni même celle d'il y a mille ans ni celle d'il y a cent ans. Elle a en fait absorbé ou assimilé les cultures des nations avoisinantes, la culture bouddhiste des Indes et – plus particulièrement au cours des temps modernes – la culture des pays occidentaux, et cependant elle

demeure une culture chinoise. La Chine a-t-elle réussi à chaque fois et de manière égale cette assimilation des cultures étrangères? C'est aux historiens d'en décider. Les philosophes eux s'intéressent à des problèmes d'un ordre différent; nous devons discuter des méthodes utilisées par la culture chinoise pour absorber les cultures étrangères et de la signification des méthodes employées pour cette absorption.

Bien qu'elle ne soit qu'un simple conte, l'histoire du *Livre de Zhuangzi* cité plus haut indique, d'une part, un mode de pensée important inhérent à la philosophie chinoise, et d'autre part, que ce mode de penser s'est ultérieurement (après les dynasties Wei et Jin, c'est-à-dire après le quatrième siècle) mêlé aux modes de pensée du bouddhisme indien. Lorsque nous disons avoir une muraille nous voulons dire « ne pas ne pas être » et lorsque nous disons « ne pas avoir de muraille », cela signifie « ne pas être ». Dans la philosophie chinoise, nous avons ainsi des concepts tels que « ni être ni ne pas être », « ni continu, ni discontinu », « ni important ni sans importance ». Ces concepts constituent un mode de pensée du « ni X ni X ». Il serait significatif d'appliquer un tel mode de réflexion dans la discussion sur : avoir une muraille ou ne pas avoir de muraille entre les cultures.

### **Ni être ni ne pas être (*fei you fei wu*)**

Le concept « Ni être ni ne pas être » associé à l'origine aux enseignements prajna du bouddhisme, est devenu très important dans la philosophie chinoise depuis que le bouddhisme a pénétré en Chine. On peut trouver des concepts semblables dans les écrits de Laozi et de Zhuangzi à une époque antérieure à la dynastie chinoise Chin (au cours des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles avant J.-C.). Par exemple, Laozi disait : « une grande forme n'a pas de contours, le Tao est caché et il n'a pas de nom » (*Le Livre de Laozi*, ch. 41), « Tao est toujours sans nom » (ch. 32), et que

« comme la mère, toutes les choses peuvent être nommées ». Parler du Tao comme de la « mère de toute chose » est en parler comme d'un être, mais dire que Tao n'a ni nom ni forme revient à en parler comme d'un non-être. Zhuangzi observait aussi que « là où il y a connaissance du juste il doit y avoir connaissance du faux ; là où il y a connaissance du faux il doit y avoir connaissance du juste » (*Le Livre de Zhuangzi*: discussion sur « Faire toutes les choses égales »). Cela implique le fait que s'il existe quelque chose de positif, il doit y avoir quelque chose de négatif, s'il y a quelque chose de négatif ; il doit y avoir quelque chose de positif. Toutes ces réflexions induisent le concept de « ni être ni non-être ». Si nous considérons ce concept comme étant applicable à l'espace et que nous l'utilisons dans notre exploration des problèmes interculturels, nous pouvons parvenir à une conclusion du type : une culture ne doit pas avoir de muraille (non-être) et en même temps avoir une muraille (non non-être) établie contre une culture différente. Prenons les relations culturelles de façon croisée, pour les observer durant une même période historique. Si une culture bâtit une muraille contre une autre culture, elle va devenir un musée qui est seulement visité ; elle ne sera pas capable de communiquer avec les autres cultures, et il ne sera pas non plus facile à une telle culture d'influencer les autres, de rejoindre l'immense vague du développement culturel de l'ensemble de l'humanité, (tout spécialement au cours des périodes moderne et contemporaine). D'autre part, si une culture ne dispose pas de muraille du tout, elle ne pourra pas se protéger consciemment et elle ne pourra donc pas faire un usage complet de ses caractères culturels distinctifs ; et par conséquent elle ne pourra pas faire face au danger et ne sera pas capable de survivre en tant que culture indépendante. Elle ne pourra ni communiquer ni avoir une influence sur les autres cultures.

Deux cas dans l'histoire de la Chine peuvent servir d'exemples. Le premier est l'introduction du bouddhisme en Chine après le premier siècle. Les Chinois ont dans l'ensemble

bien accueilli le bouddhisme indien, mais déjà leur attitude envers cette culture étrangère entrainait dans le cadre du : « ni avoir une muraille, ni ne pas en avoir ». D'une part, nous étions ouverts à l'introduction du bouddhisme comme un tout, et de l'autre, nous utilisions notre culture originelle pour l'interpréter (bien sûr sans éviter des contresens) et même pour le transformer. Par conséquent, des choix réciproques entre les cultures ont eu lieu. Le résultat en est que la culture chinoise a bénéficié de l'apport culturel du bouddhisme hindou, et en même temps, celui-ci a pu se développer en Chine. L'autre cas est l'attitude adoptée par les Chinois fermant leur porte à la culture occidentale à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup>. Durant cette période, et bien que certains enseignements occidentaux aient été autorisés en Chine, la culture occidentale dans son ensemble a eu en fait très peu d'effet sur la culture chinoise autochtone ; on peut dire qu'une muraille bâtie de main d'homme a été établie contre la culture occidentale. Bien entendu, de nombreux facteurs psychologiques intervenaient dans cette opposition à la pénétration de la culture occidentale, mais, par essence, cette attitude allait à l'encontre du mode traditionnel de la pensée chinoise (« ni être, ni non-être »), et montrait la perte de vitalité de cette culture.

« Être » et « non-être » sont deux termes apparentés et « ni être ni non-être » est un mode de pensée important dans la philosophie chinoise ; l'emploi des mots : « avoir une muraille » ou « ne pas en avoir », ne permet pas de saisir exactement les dimensions de celle-ci. Il serait plus conforme au mode de pensée traditionnel de le dire sous la forme de « ne pas ne pas avoir une muraille » et « ne pas avoir de muraille ». La position idéale pour toutes cultures existant simultanément dans une même espace est à mi-chemin entre « ni avoir une muraille, ni avoir une non-muraille » contre les autres cultures. Lorsque nous traitons des problèmes culturels selon ce mode de pensée philosophique chinois, nous ne devons adhérer ni au « ne pas avoir de

muraille » ni au « ne pas ne pas avoir de muraille ». Chacune de ces voies conduirait à une approche rigide du problème. Nous devons au contraire nous efforcer de trouver une issue culturelle entre ces deux propositions extrêmes.

### **Ni continu, ni discontinu** *(fei chang fei duan)*

L'un des trois enseignements fondamentaux du bouddhisme est que toutes les choses physiques et psychiques varient à mesure que s'écoule le temps. À la lumière de cela, le concept d'être ni continu ni discontinu apparaît très souvent dans les sutras bouddhistes. On y trouve par exemple que « les choses paraissent s'être déplacées vers un autre endroit, et cependant en même temps elles semblent ne pas s'être déplacées », c'est ce que nous appelons être ni continu, ni discontinu<sup>42</sup>. Si nous admettons que ce concept s'applique au temps, et si nous l'utilisons dans nos discussions sur les relations au fil des temps entre deux cultures (ou davantage), il peut être raisonnable d'avancer que lorsqu'une culture entre en contact avec une autre culture à un moment ou un autre de leur histoire, il apparaîtra inévitablement des modifications (non continues) ; mais en même temps, la culture originelle résistera aux cultures étrangères par son conservatisme et par son pouvoir « coagulant ». Un jour ou l'autre, les cultures étrangères doivent accepter quelques modifications pour s'adapter à certains besoins des cultures indigènes (étant non discontinues) et qu'une pénétration se produise.

Reprenons l'exemple de l'introduction en Chine du bouddhisme hindou. Il fallut à celui-ci environ mille ans pour être assimilé et fusionner avec la culture chinoise. Il lui fallut au début compter sur la culture chinoise originelle pour se développer. À l'époque des dynasties Septentrionales et Méridionales (VI<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), le bouddhisme indien comme une

force étrangère entra en conflit avec la culture chinoise originelle pour finalement parvenir à un rôle dominant au cours de la dynastie Sui et au début de la dynastie Tang. Selon le *Livre de la dynastie Sui*, il existait à cette époque dans les bibliothèques privées des lecteurs ordinaires jusqu'à cent fois plus de copies de sutras bouddhistes que d'œuvres confucéennes classiques. De nombreux princes, ministres, hommes de lettres et érudits avaient foi dans le bouddhisme. La philosophie chinoise semblait pouvoir se développer à l'intérieur du bouddhisme qui, pour un temps, paraissait avoir remplacé la culture traditionnelle de la Chine. En fait, c'est à cette époque que sont apparues des écoles bouddhistes sinisées, comme l'école Tiantai, l'école Huayan, l'école Zen; cette dernière étant la plus importante. Ces écoles bouddhistes sinisées agissaient comme une sorte d'intermédiaire, jusqu'à ce que le confucianisme regagne du terrain à partir du milieu de la dynastie Tang. Le néo-confucianisme est apparu en Chine au cours de la dynastie Sung; il a bénéficié de l'apport du bouddhisme, et fut appelé ultérieurement l'École rationnelle des dynasties Sung et Min.

Ce processus constitue une excellente illustration du développement d'une culture qui, au cours d'un contact prolongé avec une culture étrangère, paraît parfois discontinu, ce qui n'est en fait pas le cas; une tendance générale se dessine qui montre que cette progression n'est ni continue, ni discontinue. Au cours des « temps modernes », la culture chinoise s'est trouvée confrontée à la culture occidentale. Une très forte opposition à la tradition a vu le jour à la suite du Mouvement du 4 mai qui réclamait l'introduction des sciences et de la démocratie occidentales. Quelques-uns des dirigeants de ce mouvement, et plus tard quelques universitaires proposèrent la théorie de « l'euro-péanisation totale ». La culture chinoise semblait devoir à nouveau faire face à une crise et était en danger de rupture de son continuum de développement; cependant, au cours des années trente et quarante, un néo-confucianisme moderne apparut, un

conservatisme culturel et également d'autres tendances idéologiques en opposition directe avec cette théorie de « l'europanisation totale ». Il y eut à nouveau une période de perte d'identité culturelle en Chine continentale après 1949, qui dura le temps que l'on s'aperçoive de l'effet négatif produit. Je pense donc que lorsqu'une culture s'affronte à une puissante culture étrangère, elle connaît des périodes de crises et de perte d'identité pendant un temps, mais que, dans l'ensemble, cette culture poursuivra sa longue course de façon ni continue ni discontinue.

### **Ni substantiel, ni insubstantiel** *(fei shi fei xu)*

Comment dessiner la lune dans la peinture chinoise ? En général, il n'y a pas de moyens pour le faire, cependant les peintres chinois ont trouvé une méthode appelée « peindre les nuages pour rehausser la beauté de la lune ». Cela consiste à peindre uniquement les nuages qui entourent la lune, et ainsi l'astre se révèle de lui-même. Les peintres ne peignent pas la lune qui est donc « insubstantielle » (étant non substantielle), mais il y a pourtant une lune sur le tableau, si bien qu'elle est en même temps « substantielle » (n'étant pas insubstantielle). « Être ni substantiel ni insubstantiel » est aussi un principe important du point de vue théorique dans la peinture chinoise. Lorsque nous utilisons ce concept dans notre discussion sur les murailles entre les cultures, nous pouvons considérer qu'il s'applique dans le cadre des relations interculturelles, ou plus exactement lorsque deux cultures sont en relation l'une avec l'autre. Toute culture, par ses fondements, sa race, son développement et ses nombreux facteurs accidentels propres, possède des caractéristiques distinctives différentes d'une autre culture. Ces traits caractéristiques, ayant pris forme, deviennent une tradition avec un pouvoir « coagulant » (n'étant pas insubstantiels). La nature

humaine montre souvent une certaine résistance à battre en brèche la tradition figée qui semble d'autant plus présente qu'elle doit faire face à la pression d'une culture étrangère devenant une force anti-traditionnelle. Dans la mesure où cette force anti-traditionnelle est dynamisée par la présence d'une culture étrangère, la tradition substantielle est en réalité non substantielle, et la culture traditionnelle paraît parfois impuissante contre une opposition puissante. Vue sous cette double perspective, la culture se présente souvent comme étant ni substantielle, ni insubstantielle.

Il existe dans la philosophie chinoise un concept important appelé *wu* (non être), qui illustre fort bien le concept ni substantiel, ni insubstantiel. *Wu* ne signifie pas « non-existence », mais « non existence prescriptive ». En termes de philosophie chinoise, dans la musique chinoise traditionnelle, un ton ne peut pas être à la fois *gong* et *shang*, mais un « non-son » peut l'être ; il peut être en fait n'importe lequel des tons. En ce qui concerne les formes, un objet ne peut pas être « rond » alors qu'il est « carré », mais s'il n'a pas de forme, il peut être vu aussi bien « rond » que « carré » ; il peut avoir toutes les formes. Ainsi, un « non-être » peut devenir n'importe quel « être ». « Non-être » est « insubstantiel » car il n'est pas prescriptif, mais pourtant « non-être » est aussi « substantiel » (non insubstantiel), et il peut donc devenir n'importe quel « être ». Parler dans nos discussions de « muraille » est aussi une façon symbolique de dire les choses. Le substantif « muraille », lorsqu'on l'envisage en termes de relations entre une culture et une autre, ou en termes d'état d'une culture à un moment donné, est lui aussi symbolique, n'étant « ni substantiel, ni insubstantiel ». Une culture vivante devrait présenter son côté prescriptif afin de survivre et en même temps montrer l'autre côté qui est non prescriptif pour s'adapter et se développer. Concernant la culture, « culture traditionnelle » et « tradition culturelle » sont deux choses différentes. La première notion s'applique à une culture établie, construite par

accumulation au cours des temps, déjà solidifiée donc « substantielle ». La seconde se réfère à une tendance des cultures établies à circuler dans la vie réelle ; cette tendance est active, constamment changeante, et souvent non prescriptive, donc « insubstantielle ». La culture n'est d'ailleurs pas la seule à se révéler comme étant « ni substantielle, ni insubstantielle ».

La culture est le mode de vie d'une nation et, considéré dans une perspective de temps, d'espace et de situation, c'est un corps unifié. Sous l'angle de la culture chinoise, nous venons de le voir, lorsqu'une culture vivante entre en contact avec d'autres cultures, elle se révèle comme « ni un être, ni un non-être » « ni continue, ni discontinue » et « ni substantielle, ni insubstantielle ». La méthode que nous avons utilisée pour traiter de ces problèmes d'une manière non-positive s'appelle « la méthode négative ». C'était l'idée de Laozi lorsqu'il disait que : « la vérité ressemble à son opposé ». La méthode négative indique uniquement ce qu'une chose n'est pas, elle ne montre pas de façon positive ce qu'elle est. En d'autres termes, on peut dire qu'elle ne décrit pas les choses en positif, ou encore qu'elle révèle le positif par une présentation négative. Cette méthode tend à utiliser les concepts de « non-être » pour indiquer le « non-être », de « non non-être » pour traduire « être », et ainsi de suite. Dans la philosophie chinoise, cette méthode négative réclame souvent de placer une « moyenne » entre les extrêmes ; cependant, cette moyenne ne consiste pas à créer un second « point de milieu », mais se présente seulement comme la négation des deux extrêmes. Si un second « point de milieu » était créé, cela constituerait une affirmation certaine de ce point, ce qui serait en désaccord avec la méthode philosophique négative. En traitant du problème de la muraille entre les cultures par cette méthode négative, caractéristique de la philosophie chinoise, il n'est peut-être pas très exact d'employer les termes « entre avoir une muraille et n'avoir aucune muraille » Il serait plus exact d'employer les termes « entre n'avoir pas de mur et n'avoir pas de

mur ». Du point de vue de la philosophie traditionnelle chinoise, il est mieux approprié pour une culture, dans ses relations avec d'autres cultures, de développer le concept : « entre ne pas avoir de muraille et ne pas avoir de muraille ».

Il est peut-être intéressant d'user ce mode de pensée chinois dans notre interprétation de la « dyslecture » interculturelle. En réalité, une telle « dyslecture » existe non seulement lors de la confrontation entre deux cultures différentes, mais aussi au sein d'une même tradition culturelle si on l'observe durant un certain laps de temps. Il existe par exemple une certaine « dyslecture » dans la compréhension par Zhu Xi de la notion de vertu (*ren*) dans les œuvres de Confucius et de Mencius. Pour ces deux auteurs, la vertu s'applique à la nature humaine ; selon Zhu Xi, la vertu concerne non seulement la nature humaine, mais aussi des principes célestes. Existe-t-il une sorte de « dyslecture » dans le compréhension par cet auteur de la notion confucéenne de vertu ? Personnellement je répondrais à la fois par la négative et l'affirmative ; « ce n'est pas une dyslecture, ni une non-dyslecture ». Lorsqu'elle essaie d'interpréter ou de comprendre un texte d'une autre tradition culturelle, une culture peut se montrer sous le jour le plus favorable si cette lecture est « ni une dyslecture, ni une non-dyslecture ». J'entends par « non-dyslecture » cette sorte de lecture qui reste toujours en relation avec le texte originel ; par « non une non-dyslecture », je comprends la même lecture reliée à des arrière-plans culturels différents et au pouvoir créatif des individus. S'il n'y a pas de « dyslecture » entre les cultures, il n'y aura pas de discours interculturels. ; en d'autres termes, il n'y aura pas la nécessité pour qu'existent de tels discours. C'est précisément à cause de ces dyslectures (c'est-à-dire des non non-dyslectures), qu'il existe des opinions différentes, et c'est parce que ces opinions différentes existent qu'un discours peut trouver sa place, et parce qu'il existe des « non-dyslectures », il est possible d'avoir des sujets communs de discussion, et parce que de tels sujets communs existent, il est possible de

## LA LICORNE ET LE DRAGON

construire des discours. Ainsi les « dyslectures » entre les cultures sont non seulement inévitables, mais elles ne sont pas dépourvues de signification dans certaines circonstances.

## Tao, portes et murailles

*Teng Shouyao*

Nous autres humains avons bâti deux sortes de murailles différentes, celles faites de briques ou de pierres qui s'étendent entre les nations, les provinces ou les familles, et les murailles spirituelles faites par un mode métaphysique de pensée, uniquement en termes d'oppositions binaires. Ce dernier se situe entre certaines de nos conceptions, comme le *yin* et le *yang*, le bien et le mal, le sensible et l'intelligible, l'apparence et la réalité, le devenir et l'être, le matériel et l'immatériel, le fait et l'essence, le contingent et le nécessaire, ou entre certaines relations humaines, comme celles entre les hommes et les femmes, entre père et fils, enseignant et étudiant, entre orientaux et occidentaux.

Les murailles, qu'elles soient en brique-pierre ou spirituelles, séparent les habitants de la terre et leurs modes de pensée (ou leurs comportements) en camps contrastés et elles agissent sur leurs relations qui se font alors sur un mode défensif sinon antagoniste. Nous avons habituellement une idée plus claire sur la

façon dont sont bâties les murailles matérielles, et nous savons parfaitement nous en servir et aussi surmonter leurs inconvénients. Ainsi l'homme sait très bien concevoir des portes pour franchir ces murailles par lesquelles les gens vivant de part et d'autre peuvent communiquer et commercer, du moins aux époques où cela est autorisé. Mais qu'en est-il des murailles spirituelles ? Pouvons-nous aussi y construire des portes ? La lecture de Lao Zi et de Zhuang Zi m'a fait comprendre que le taoïsme chinois pouvait être la doctrine particulièrement adaptée pour apprendre aux individus comment détruire les murailles du monde spirituel. Les enseignements de cette doctrine sont renfermés dans le mot *Tao* même. Il est habituellement traduit chez les Occidentaux par « voie », mais dans le taoïsme cela n'est pas aussi simple. Ce n'est pas un « chemin » courant, mais un chemin qui peut unir les deux extrêmes du domaine spirituel, qui est comme une porte ou un passage dans la muraille. Mais comment est-il possible de construire une porte aussi particulière dans la muraille spirituelle ? La formation du caractère chinois *Tao* apporte une réponse partielle à cette question. Nous voyons qu'il est formé par la juxtaposition de deux images différentes et indépendantes : celle de la tête et celle de la marche. Un dessin tout à fait particulier émerge de cette juxtaposition : ce n'est ni une simple tête, ni une simple marche, mais une marche guidée par la tête, qui est en Chine le symbole de la sagesse. Cela signifie que seule la marche surveillée par la tête peut être considérée comme correcte. Le choix par Lao Zi de ce mot – ou de ce caractère – n'est pas arbitraire, car celui-ci contient toute la doctrine taoïste.

Mais quelle sorte de tête Lao Zi considère-t-il comme sage et quelle sorte de marche lui semble-t-elle correcte ? D'après quelques indications du *Tao Te Ching*, la tête sage doit être armée d'un esprit sceptique et la marche correcte est celle où lui est opposée une force simultanée et inverse. C'est peut-être ce que pensait Lao Zi en disant : « inverse est le mouvement de

Tao ». Dans « *Tao Te Ching* » ont trouve de nombreuses sentences qui ne sont que des illustrations de ce principe :

« Le Tao céleste n'est-il pas comme le tir de l'arc ?

Si le but est élevé, nous baissons notre regard ;

Si le but est bas, alors nous l'élevons.

Ce qui a du superflu est réduit,

Et ce qui est déficient est augmenté.

Ou

« Le fort et le puissant garde une position de soumission,

Tandis que le doux et le faible conserve le dessus. »

Ce mode de la pensée sceptique et la façon réversible de marcher aboutissent peut-être à une forme de dialogue dont l'idée est à mon avis clairement révélée dans le célèbre Tai Ji Tu et dans la pratique chinoise Qi Gong. Selon les théories taoïstes, Ti Gong, le « feu » représenté par le cœur constitue la partie supérieure du corps, et l'« eau », représentée par le rein est dans sa partie inférieure. Mais lorsque l'homme entre dans l'état Qi Gong, le feu du haut va inverser sa propre nature et descendra, tandis que l'eau inversera aussi sa nature et s'élèvera. Tous deux pourront aussi se rencontrer et dialoguer dans la partie intermédiaire du corps, et créer un environnement chaleureux pour la croissance de la vie et l'émergence d'une énergie nouvelle. Selon le taoïsme, lorsque les conditions le permettent, ce type de dialogue devrait s'installer dans tous les lieux de l'univers, cela veut dire entre ciel et terre, entre *yin* et *yang*, feu et eau, mâle et femelle, enseignant et élève, en incluant bien entendu les Occidentaux et les Orientaux. Nous devons considérer un tel dialogue comme une porte dans la muraille spirituelle et, une fois la porte ouverte, une communication s'établira entre les deux parties. La porte est ouverte par la force inverse et la communication ainsi établie produira un environnement qui encouragera les échanges et la croissance du « neuf ». Les choses nouvelles produites par le dialogue proviennent des deux anciennes parties, mais elle sont entièrement différentes. C'est à mon avis

ce que l'on peut considérer comme l'une des principales significations de ce qu'on appelle « dyslecture ».

Sans ce mouvement inversé ou sans esprit sceptique, les deux parties auront rarement des chances de dialoguer l'une avec l'autre. Chacune d'elles restera sur ses positions les plus opposées à dévisager l'autre d'un regard soupçonneux. Supposons que l'une des extrêmes s'efforce de lire un livre écrit par son opposée et qu'elle pense en même temps lui être très supérieure. Que résultera-t-il de cette lecture ? Cette partie va certainement lire en ayant une attitude de dominatrice ! La lecture sera certainement ici une cause de mauvaise compréhension, qui sera sans doute une compréhension différente de celle des gens nés du côté opposé, ou simplement imposée. Cette mauvaise compréhension est certainement différente de la mauvaise lecture liée au dialogue.

(Cela nous rappelle les attaques subies par le film d'Antonioni de la part de la presse chinoise au début de l'année 1974 et quelques commentaires de Susan Sontag. Au début, Antonioni était considéré par le gouvernement chinois comme un ami et il reçut l'autorisation de photographier librement dans différentes régions du pays. Mais une fois le film terminé, il devint un ennemi. Ce changement subit était à mon avis provoqué par une mauvaise compréhension de son film par les autorités chinoises. On a reproché à Antonioni d'avoir photographié des vieilleries ou des choses démodées. « Il recherchait et filmait des murs délabrés et des plateaux abandonnés depuis longtemps, et ignorant les gros ou les petits tracteurs travaillant dans les champs, il choisit un âne tirant un rouleau à pierailles ». « De façon tout à fait dégoûtante, il a filmé les gens en train de se moucher ou de se servir d'une latrine ». « Il a manipulé les vrais sujets par sa façon de les photographier en utilisant des couleurs sombres et mornes et en plaçant les gens dans des ombres obscures, en traitant le même sujet avec une grande variété de prises de vues – parfois à distance, parfois de près, parfois de face et parfois de l'arrière, employant de grands et de petits angles. Bref il n'a pas montré les choses sous un angle

simple et idéal. Il a aussi transformé un magnifique pont moderne en un autre, de travers et branlant. Il a déformé l'image des gens et les a spirituellement enlaidis ». Ces attaques ont manifestement pour origine une mauvaise compréhension mutuelle très profonde. Antonioni ne connaissait rien de la façon dont les Chinois voient les choses, et les Chinois ne connaissaient rien de la manière de photographier d'Antonioni. Antonioni ignorait qu'en Chine seules deux réalités sont reconnues, la bonne et la mauvaise, ce qui s'opposait à sa conception d'une réalité pluraliste. Il n'avait pas la moindre idée du fait que pour les Chinois il convient de photographier d'un unique et idéal point de vue qui doit contribuer à éclairer le monologue. Il n'existe pour lui que des points de vue dispersés et interchangeables, et il considère la photographie comme un polylogue. L'usage limité de la photographie chinoise reflétait une société unifiée par une idéologie rigide, un conflit permanent ou la lutte des classes. Alors que la photographie éclatée d'Antonioni ne cherchait pas à « refléter » mais à donner une forme à une société qui était pensée unie parce qu'on en niait les conflits. Les Chinois n'avaient pas l'habitude de voir le monde sous des angles inhabituels et de découvrir ainsi des choses nouvelles, pour eux les photographies ne servaient qu'à montrer ce qui avait déjà été décrit. Il était donc difficile aux Chinois de percevoir dans son film la beauté d'une porte craquelée et écaillée, le pittoresque du désordre, la puissance d'angles originaux et de détails significatifs, la poésie du retour en arrière. Mais pour Antonioni la beauté n'est pas inhérente à tout, elle doit être découverte par une autre façon de voir, en suivant une voie illustrée et puissamment renforcée par sa manière de filmer. Pour lui, plus une chose est variée, plus riche est sa signification. Les Chinois ignoraient tout simplement que pour Antonioni la photographie ne doit pas simplement reproduire la réalité, mais la recycler, et que les choses et les événements ont sous la forme d'images photographiques de nouvelles utilisations, et que de nouvelles significations leur sont attribuées bien au-delà des distinctions entre le beau et le laid, le vrai et le faux, l'utile et l'inutile, le bien et le mal : ce recyclage photographique lui permet de faire des clichés d'un objet unique et d'en tirer des artefacts

distincts qui sont eux-mêmes des œuvres en soi. Pour lui la photographie est un moyen qui permet de tout dire et d'atteindre n'importe quel objectif; là où la réalité réclamait de la prudence, par exemple en ce qui concerne les changements sociaux, une modification des images pouvait replacer autrement le problème, et la liberté de consommer un grand nombre d'images ou de biens s'assimilait à la liberté elle-même.)

Dans une autre lecture, l'une des deux parties peut penser être inférieure. Ce sentiment d'infériorité va sûrement lui faire lire les livres de l'autre dans une attitude de soumission aveugle. Cette lecture va provoquer une autre sorte de mauvaise compréhension dont toute trace de scepticisme est bannie et où le lecteur considère comme parfaitement justifié tout ce que dit le livre.

Pour autant que je sache, cette seconde façon de lire est exactement celle pratiquée actuellement en Chine. Bien des gens chez nous considèrent que tout ce qui vient de l'Occident est supérieur et meilleur. Ils acceptent cela sans la moindre hésitation. Ils chantent les chansons occidentales, mais il leur manque l'âme des chanteurs occidentaux. Ils peignent des peintures occidentales modernes, mais il leur manque l'âme des peintres occidentaux. Ils écrivent des poèmes modernes, mais sans la conscience moderne. Ils portent des vêtements modernes, mais sans la moindre idée des goûts modernes. Ils ne font qu'imiter sans jamais se poser de questions.

Rendus perplexes par cette situation, certains universitaires chinois sont très peinés et pensent même que la Chine est entrée dans une autre période coloniale, et que ce qui s'y passe actuellement est une nouvelle agression culturelle de la part des Occidentaux. Cette opinion, je le crois, est entièrement fausse. Nos compatriotes deviennent des imitateurs aveugles non pas à cause d'une agression culturelle, mais parce que nous avons perdu notre tradition de scepticisme. Par exemple, la plupart des gens peuvent savoir que le dragon est le symbole de la culture chinoise, mais ils ne savent pas pourquoi. Ils peuvent même

savoir que le dragon vient de la transformation de la carpe du Fleuve Jaune, mais ils ne connaissent rien de la signification profonde de cette histoire. Ils ne savent pas que l'image du dragon et l'histoire de sa naissance sont la meilleure incarnation de l'esprit sceptique des Chinois. Imaginons comment la carpe du Fleuve Jaune nagea bravement contre le puissant courant jusqu'à parvenir à la grande Barrière du Dragon, puis par-dessus. L'action réversible de la carpe du Fleuve Jaune est-elle caractéristique de l'action taoïste ? Est-ce l'image du dragon qui lui succède – qui ressemble à une « ligne » la plus indéfinie et la plus changeante – et constitue la meilleure incarnation du principe du tao ? Nous déplorons le fait qu'à un moment de notre histoire, ce dragon s'envola vers l'ouest, et ce qui demeura chez nous est uniquement un fantôme métaphysique qui souvent laisse perplexe, conduisant à séparer les choses en deux parties, établissant une muraille infranchissable entre elles. Même en cette époque d'ouverture, bien des gens continuent à penser que les Occidentaux qui s'intéressent à la culture chinoise et qui viennent spécialement pour dialoguer avec nous sont des agresseurs culturels. Est-ce une idée stupide ?

Je pense que la forme d'intelligence dont les Chinois ont besoin surtout maintenant n'est pas une mentalité renforcée par la logique ou bien par des sciences ou des technologies avancées. Ce dont ils ont cruellement besoin et ce qui mérite en priorité leurs efforts est la défense de tout ce qui est critique, dialectique, sceptique et dépourvu de tout excès de simplification.



## De la variété culturelle à l'Universel humain

*Alain Rey*

### I

La question de l'universel est elle-même universelle, car elle est liée à la perception nécessaire de l'unité. L'extérieur universel de l'être humain, son milieu, c'est le monde, ciel et terre, et ce qui le peuple. Le sentiment d'un point commun entre tous les objets d'expérience, qui rend possible un concept de « chose », représenté par un ou quelques mots, semble appartenir à toutes les cultures, à toutes les langues connues.

Il en va de même de toutes ces grandes idées présentes à la naissance des civilisations : création, esprit, force, Dieu, destin, monde et aussi : être, homme, vivant, conscience... C'est probablement la nécessité de distinguer entre les objets perçus, nécessité vitale pour toute société humaine, qui fait éclater l'universalité et l'unité en genres et en espèces. Or, parmi les objets les plus essentiels pour un groupe social, quel qu'il soit, il y a ses membres, les êtres humains.

Toute société se fait une idée des hommes en général et d'abord des hommes (humains) qui font partie de cette société. Or, le premier réflexe social semble être, sur ce sujet, d'assimiler

l'universalité humaine et l'appartenance sociale. Beaucoup de noms d'ethnies signifient « nous, les humains » (exemple : *inuit*, pluriel *inuk* qui remplace l'ancien nom *eskimo*, sobriquet donné par les Amérindiens).

Pour passer de cette première attitude à celle, plus évoluée, qui consiste à penser l'être humain appartenant à sa propre société comme une catégorie particulière de l'« humain » en général, c'est-à-dire possédant une partie des caractéristiques universelles (et pas forcément toutes) et en outre des caractéristiques spécifiques, il faut en général des siècles, une histoire avec des contacts – depuis la guerre jusqu'au commerce –, une réflexion de nature religieuse et philosophique, en un mot, une expérience.

Or, l'une des caractéristiques universelles de l'être humain, c'est d'être lui-même spécifique parmi les êtres vivants. L'idée que l'homme est aussi un animal, combinée au fait qu'il s'oppose aux autres animaux, semble être universellement répandue. Elle peut être implicite ou explicite. Elle peut donner à certains animaux une importance mythique (ils jouent le rôle de dieux, d'ancêtres) ou symbolique. Sur le plan rationnel, la définition de l'homme comme un animal doué de caractères spécifiques semble, sinon universelle, du moins très répandue ; ces caractères humains sont diversement ressentis ou exprimés : pensée, langage, aptitude à fabriquer des outils, ou, comme chez le philosophe grec Aristote, aptitude à constituer un groupe social (l'homme est un *zoôn politikon*, un animal social).

Quant à l'idée d'un être humain défini universellement, elle se heurte d'abord à deux grandes difficultés. Les premières sociétés de l'Histoire – ce concept supposant l'apparition d'une organisation sociale complexe, d'une économie où la cueillette est remplacée par l'agriculture et la chasse par l'élevage, l'invention des techniques du métal, et, sur le plan de la pensée et de la communication, l'apparition de systèmes d'écritures – considèrent que l'être humain par excellence est celui qui vit dans ces

sociétés. Les autres êtres humains sont considérés comme des sous-humains – pour les Grecs de l'antiquité, ce sont des « barbares », concept exprimé par un mot signifiant « qui balbutie », qui ne dispose pas d'un langage clair, bien formé et rationnel, comme les Grecs eux-mêmes. Un concept analogue, de nature ethnique, peut jouer un rôle historique très important. C'est le cas en Chine archaïque où les « barbares » non Han sont à la fois des ennemis, une menace et un élément constitutif de l'histoire chinoise. Parfois même, des êtres humains rencontrés dans des expéditions lointaines sont considérés comme des animaux proches de l'homme et dotés par la légende de caractéristiques non humaines; par ailleurs certains animaux légendaires, au moins en occident, ont été perçus comme des humains aberrants.

L'histoire de la perception des civilisations différentes, et notamment des races différentes, dans laquelle des particularités biologiques sont retenues (couleur de la peau, forme du visage, taille...) constitue une des bases culturelles de ce que j'appelle l'« universalisme confisqué ». Avec les connaissances et les contacts des temps modernes, qui supposent voyages, explorations et observation, les mythes ont reculé, mais de nombreux préjugés se sont maintenus. Ce sont eux qui ont rendu possibles des catastrophes morales comme le trafic des esclaves, très important dans l'histoire de la colonisation de l'Amérique par l'Europe, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle.

L'idée sérieuse d'une universalité des caractères humains rendait en effet impossible la pratique ouverte de ce trafic des esclaves dans une société qui affichait une morale en principe universaliste, le christianisme. Les intérêts économiques et politiques avaient déclenché ce commerce immoral, mais l'idéologie dominante en Europe aurait dû en faire une pratique secrète et illégale. Or, elle fut, pendant deux siècles et demi, parfaitement légale et connue de tous. Cela a rendu nécessaire un système propre à hiérarchiser des catégories humaines au profit des

sociétés les plus fortes, les plus riches. Dans un tel système, l'universalité exigée par la religion – par exemple l'affirmation « tous les humains ont une âme immortelle, sont égaux devant Dieu... » – était contredite par les pratiques politiques et historiques. L'un des titres de gloire des philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme Montesquieu ou Diderot, est d'avoir critiqué cette manipulation anti-universaliste, le racisme, comme ils ont critiqué le colonialisme.

Dans ces périodes où chaque civilisation se définit comme possédant tous les caractères humains – ou *plus* de caractères humains, par rapport aux autres, la référence à l'universel qui apparaît avec la pensée abstraite, avec la philosophie, avec la science, dans une certaine mesure avec l'art, ne peut être qu'une *revendication de l'universalité*, sur la base du succès historique. Ce succès concerne aussi bien une tribu confrontée à d'autres et les dominant qu'un grand système politique comme l'Empire chinois, l'Empire romain, etc. Il présente des aspects matériels, techniques plus importants et plus efficaces, démographie, richesses géographiques, des aspects sociaux et institutionnels et finalement une dimension culturelle et spirituelle. Les philosophes ou les religions dominantes, souvent affrontées, construisent chacune un universel humain qui ne s'applique parfaitement qu'à la société qu'elles expriment et qu'elles règlent. Cela peut aller jusqu'aux oppositions violentes et aux conquêtes. L'opposition entre christianisme et islam en Europe et autour de la Méditerranée, pendant des siècles, en est un cas remarquable.

Les situations historiques sont évidemment très différentes selon les lieux et les époques. Mais elles témoignent très souvent de cette conception trompeuse, de nature utilitaire, de l'universel humain.

Encore aujourd'hui, l'universalisme est souvent une attitude qui consiste à prêter aux savoirs et aux pratiques d'une partie de l'humanité un pouvoir de généralisation au nom d'une valeur universelle supposée.

Chez tous les grands penseurs les plus anciens, ou plutôt chez ceux dont nous avons conservé la tradition ou les œuvres, la réflexion sur l'homme est ambiguë. Elle se base sur une expérience, et alors la nature humaine est induite des particularités de la société à laquelle le penseur, sage ou philosophe, appartient. Mais elle se base aussi sur des intuitions généralisantes, de nature mythique et religieuse, ou morale – idée abstraite du « bien » –, et finalement, de nature abstraite théorique et scientifique. Alors, l'idée même d'« être humain » se veut universelle. Le dosage entre l'être humain défini dans une civilisation et l'être humain défini abstraitement – par rapport notamment aux autres êtres vivants animés, ou par rapport aux dieux – n'est pas identique selon les cas.

Malgré la conviction que seul l'être humain possédant le *logos*, identifié à la langue grecque, réalise pleinement la nature humaine, Aristote tend à définir cet être humain dans sa généralité. Malgré la conviction que l'on peut définir le *junzi*, l'homme de bien, indépendamment de sa position sociale et par des caractères universels (réalisés ou non) comme le *ren*, Kong Fuzi et ses disciples étudient pragmatiquement un homme social bien précis : le Chinois de leur temps.

Il faut distinguer ici entre l'intention d'universalité, qui est à la base de toute religion, de toute morale, de toute philosophie et de toute science, et les pratiques qui reposent sur une culture particulière.

À l'époque moderne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles), la visée universaliste est générale, car les activités de savoir et leurs applications (sciences et techniques) sont développées, puis jugées en fonction d'une efficacité contrôlée. Aux jugements de valeur, qui favorisaient un mélange entre faits observables et interprétations légendaires, se sont substituées des estimations quantitatives par la mesure et des jugements d'efficacité qui sont souvent non objectifs. Ainsi, devant la supériorité technique globale de la Chine sur l'Occident, notamment depuis la décadence de

l'Empire romain (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) et jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, les réactions occidentales étaient faites d'admiration (exemple : Marco Polo), de scepticisme et parfois de critique, selon les positions idéologiques. De telles contradictions supposent une échelle de comparaison entre les civilisations, et cette comparaison se fait au nom de valeurs supposées universelles, mais qui sont en réalité culturelles et idéologiques.

À partir du moment où l'Europe occidentale progresse et domine d'autres cultures (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles), notamment en Amérique, puis en Afrique et, moins nettement, en Asie, il arrive que les penseurs les plus universalistes en intention, par exemple les philosophes, interprètent l'Histoire comme le « tribunal du monde », comme un jugement de valeur où cette civilisation européenne de race blanche est non seulement considérée comme supérieure, mais comme le dépositaire presque exclusif des valeurs humaines universelles. Au même moment, les cultures chinoise et japonaise se pensent comme seules au monde et, elles aussi, universelles. C'est clairement le cas du plus grand philosophe européen après Kant – ce dernier était plus profondément universaliste, car il s'intéressait surtout à la « raison » humaine en général et à *une* morale –, un autre Allemand, Hegel. Quant aux religions, le problème est différent. Celles de l'Europe dominatrice, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, sont monothéistes et révélées. Or, ce type de religions, la première historiquement étant la religion juive, d'où viennent le christianisme et l'islam, ont vocation universelle et tendent, soit à réduire soit à exclure, voire à détruire l'Autre. D'où la motivation idéologique des relations dans la conquête d'une partie du monde par l'Europe. Alors, supériorité technique, avidité économique et certitude religieuse de détenir les valeurs supérieures sont associées dans l'aventure coloniale de l'Espagne, du Portugal, puis de la France, de l'Angleterre, des Pays-Bas. L'interprétation universaliste des valeurs ainsi préjugées et propagées a servi à la fois de moteur et d'alibi, avant que ces valeurs,

notamment celles du christianisme réformé (protestantisme) et celles de l'économie capitaliste qui appartiennent aux mêmes groupes humains et sont mieux réalisées dans le monde anglo-saxon, ne donnent à l'Amérique du Nord l'héritage de faux universalisme, ou d'universalisme-alibi, qui venait d'Europe.

En Asie, la Chine, de par sa supériorité technique, démographique et parfois politique (techniques de gouvernement et de gestion, aux grandes périodes d'unité et de prospérité) aurait pu jouer le même rôle historique que le petit groupe des pays de l'Ouest et du Nord de l'Europe, mais la pratique historique chinoise a refusé de se tourner vers l'extérieur, alors que les idéologies universalisantes de la Chine, par exemple le taoïsme et le bouddhisme, revêtaient des caractères de méditation et de formalisme rituel qui n'en faisaient pas les alliées d'une politique visant à la réalisation universelle des idées sur l'homme et la société, telles qu'elles s'étaient développées depuis Kong Tseu. De même, en Occident, la tradition de Socrate et de Platon, ou celle de Pythagore – qu'on peut parfois comparer au Yi jing – caractérisées par l'abstraction de leur universalisme, n'ont pas alimenté une attitude de diffusion de la pensée grecque antique.

Partout, entre l'universalisme abstrait des idées religieuses, magiques, puis philosophiques, et les moyens concrets qui donnent à une civilisation le pouvoir d'imposer, d'universaliser son propre modèle – c'est-à-dire les techniques de l'économie – il existe des relations.

Needham a montré que les recherches taoïstes de *chang sheng* et de *yang sheng* correspondent à des thèmes universels: prolonger la vie, lutter contre la mort et contre les principes de corruption de la matière et du corps, ont pu contribuer à des progrès techniques considérables (trempage de l'acier). De même, en occident, l'alchimie, fondée sur des systèmes universels d'interprétation du monde, de nature magique et religieuse, ont permis la naissance progressive de la Chine moderne. Cette comparaison élémentaire entre l'expérience historique chinoise et

celle de l'Europe est d'ailleurs significative. Dans le passé lointain et sans doute jusqu'à la période contemporaine, la tendance chinoise se dirige vers une finalité technique et pratique, celle de l'Europe vers une connaissance scientifique plus abstraite. Or la seconde est par intention et par nature plus universelle que la première: il existe *des* métallurgies, *des* médecines possibles, alors qu'au sens scientifique, il n'existe *qu'une* chimie, *qu'une* physique possible, dès lors qu'on cherche à connaître et à décrire *une* matière.

L'histoire des sociétés, celle de leurs idées, de leurs techniques, de leurs savoirs, rend compte objectivement de tels faits. Mais subjectivement, ils sont interprétés par les cultures dominantes comme une supériorité due à une proximité plus grande par rapport à l'universel, et non pas par une efficacité historique supérieure, qui mêle bien des facteurs.

Il s'agit donc d'une illusion universaliste reposant sur une situation de fait, alors qu'un universalisme rationnel repose sur de tous autres principes. Ce dernier doit établir qu'il existe une nature humaine commune, en dépit des différences sociales et culturelles très importantes qu'on peut observer, dans l'espace et aussi dans le temps. Cette dimension du temps est indispensable à la définition biologique, génétique et historique de l'espèce humaine, par rapport aux anthropoïdes préhominiens. L'universalité dont il est question ne peut être que celle de *l'homo sapiens sapiens*, variété *d'homo sapiens* à laquelle appartiennent tous les humains actuels, sans exception, mais elle doit être intégrale à l'intérieur de cette catégorie biologique, encore que des frontières pathologiques soient ici nécessaires. La question des « monstres », posée par l'occident médiéval avec force et intensité, l'était par rapport à une nature humaine religieuse, garantie par Dieu. Aujourd'hui, les progrès de la médecine et de la biologie la posent autrement: de même que la frontière entre vie et mort devient plus difficile à définir, celle qui existe entre humain et non-humain se complique. Le fait que des individus

privés en partie d'activité cérébrale – mais non de l'activité neurovégétative nécessaire à la vie – puissent être maintenus en vie dans la société, protégés par la famille ou une institution médicale, pose la question des limites de l'« humanité ».

Menacée de l'intérieur par l'idée de normalité, l'universalité humaine est compromise de l'extérieur par les spécificités sociales et culturelles. Après le stade initial d'identification, où l'Homme, l'être humain, est assimilé à celui ou celle qui appartient à la société et à la culture concernées, vient le stade des contacts avec d'autres sociétés et cultures, où un jugement de valeur intervient pour que l'être social, sujet de connaissance, se considère comme détenteur privilégié de l'universel.

Dans certains cas, c'est l'autre, en tant qu'envahisseur ou occupant, qui est reconnu comme supérieur et la culture réceptrice est alors en grand danger. Cette idée d'un Autre supérieur, réalisée au Mexique vis-à-vis du conquérant espagnol, en Afrique à l'époque de la colonisation, et plus discrètement, un peu partout dans le monde d'aujourd'hui, vis-à-vis des réussites matérielles et intellectuelles des États-Unis, conduit à définir un homme universel appauvri et contradictoire, avec un modèle supérieur et extérieur et une personnalité vécue soumise. Au XX<sup>e</sup> siècle, décolonisation et nationalismes conduisent à des révoltes contre ces hiérarchies acceptées, révoltes qui réaffirment un universel nouveau, qui justifient l'estime de soi-même en intégrant les spécificités de sa propre culture. La conciliation de telles attitudes avec la construction de valeurs humaines communes à tous est extrêmement difficile.

En effet, si un accord est recherché avec le système dominant, ce sont les valeurs considérées comme universelles par ce dernier qui seront retenues : science, technique moderne, modèle de vie, jugements. Si la révolte domine, les valeurs privilégiées seront volontairement spécifiques : nationalistes, ethniques, religieuses (une seule religion) et fictivement rapportées à une tradition, faute d'efficacité actuelle : le cas de l'intégrisme

musulman est net; celui de la revendication des valeurs traditionnelles en Afrique noire l'est moins, mais relève des mêmes tendances. Le comportement d'imitation du modèle économique, financier, médiatique... de l'Amérique du Nord (en Amérique du Sud, en Asie, en Europe) est plus complexe, mais relève lui aussi du même processus. Alors que l'intégrisme musulman, par exemple, refuse en fait l'universel en rejetant non pas seulement le modèle nord-américain, mais tout ce qui diffère de sa propre lecture (très spécifique) de l'islam, l'admirateur du modèle américain accepte le pseudo-universel de ce modèle, construit sur une hiérarchisation des civilisations à son profit.

Dans les deux cas, on échoue à promouvoir et même à concevoir un universel humain qui soit égalitaire malgré des différences respectées. Ce dernier objectif passe par la construction de valeurs transculturelles et par la destruction des classifications hiérarchiques, inégalitaires et fictives du racisme, de la xénophobie. Ces classifications sont fictives du point de vue scientifique et fondées sur la rationalisation abusive d'attitudes affectives collectives, comme je l'ai montré ailleurs.

## II

Si l'on prend l'exemple des rapports entre l'Asie – et notamment la Chine – et l'Occident, successivement l'Europe occidentale puis l'Amérique du Nord, depuis le XVI<sup>e</sup> et jusqu'à aujourd'hui, le problème de la reconnaissance de valeurs humaines universelles se pose en termes de concurrence. Au départ s'affrontent deux ou plusieurs pseudo-universels, conçus d'après le sentiment de supériorité de sa propre culture. Le temps de Marco Polo, où certains Occidentaux reconnaissent la supériorité chinoise (et acceptent donc une universalité en partie « chinoise ») est révolu. Par ses succès expansionnistes, politiques et économiques, par l'utilisation habile de techniques

empruntées (notamment à l'Asie, à la Chine par l'intermédiaire des arabes), par une réflexion abstraite originale stimulée par la pensée de l'antiquité méditerranéenne (surtout grecque, là encore transmise par les arabes et les juifs), par un renouvellement de la pensée religieuse (Réforme et contre-Réforme), l'Europe occidentale a construit à son profit une référence de supériorité de l'universalité, moralement justifiée par l'argument religieux (le « vrai » Dieu, la « vraie » religion).

Cela s'est produit dans l'Histoire au milieu de concurrences et de luttes violentes. C'est, pour l'Europe qui prétend détenir l'universalité des valeurs humaines, une période aussi sanglante que celle des Trois Royaumes chinois, plus d'un millénaire auparavant.

Cette période avait vu la diffusion du bouddhisme qui, après la philosophie religieuse traditionnelle chinoise, apportait d'autres valeurs également universelles dans leur intention, mais qui demeurèrent asiatiques. En revanche, au XVI<sup>e</sup> siècle, les valeurs chrétiennes qui étaient restées méditerranéennes et européennes se dédoublent en catholicisme dirigé par Rome et protestantisme, surtout germanique ou anglo-saxon. Ces valeurs, dans ce qui demeure commun au christianisme, malgré les luttes internes, deviennent mondiales, prétendant par là rejoindre une véritable universalité. L'histoire matérielle de l'humanité est alors chargée en Europe de justifier la construction intellectuelle, mythique et morale de valeurs universelles (cette justification durera longtemps : « L'histoire du monde est le tribunal du monde » dira trois siècles plus tard l'Allemand Hegel).

Cependant, la prétention occidentale à incarner les valeurs universelles exprimées par la religion, puis par la philosophie, et enfin par la science occidentales, se heurte, après le XVI<sup>e</sup> siècle et pour les Européens eux-mêmes, à la réalité extra-européenne. Si l'Europe est parvenue à détruire ou à isoler les cultures américaines autochtones, à détruire presque complètement celles de l'Océanie, à contraindre fortement celles d'Afrique, elles n'ont

pu qu'influencer, sans les réduire, plusieurs grandes civilisations asiatiques : Inde, Indonésie, Chine, Japon. Elles n'ont pu que faiblement limiter dans leur expansion celles qui transmettent les systèmes de valeurs de l'islam.

Les rapports entre les conceptions de l'humain pratiquées en Europe et en Chine, du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles, constituent un exemple exceptionnel de coexistence, d'influences réciproques, d'appréciations positives et négatives, à la fois réalistes et mythiques.

J'ai décrit ailleurs la façon dont les Français du XVIII<sup>e</sup> siècle ont discuté de la supériorité ou de l'infériorité de la civilisation chinoise par rapport à l'europpéenne, et notamment à la française. Cette discussion est développée dans un ouvrage critique consacré à la colonisation du monde par l'Europe : *l'Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (c'est-à-dire en Asie et en Amérique), par l'Abbé Raynal, ouvrage enrichi par Diderot dans un sens révolutionnaire.

On y voit une Chine à demi observée, à demi imaginaire représenter les valeurs de progrès que ces Français de l'époque de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, voulaient faire triompher en France même. Mais on y voit aussi la civilisation chinoise incarner les défauts qu'ils reprochaient à la royauté et aux habitudes du passé, en Europe même.

Dans un tel exemple, les valeurs universelles sont celles de l'avenir et on les trouve incarnées dans une civilisation particulière dont on ne retient que certains caractères : ce que l'Occident a fait à l'égard de la Chine, avant que la Chine ne le fasse à l'égard de l'Occident.

Du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, la Chine a jugé l'Occident en utilisant ce qu'elle en connaissait le mieux (la culture européenne, surtout britannique et aujourd'hui la culture nord-américaine), en exagérant parfois ses caractères positifs, présentés comme universels (technique, science), et ses caractères néga-

tifs. La grande période d'affrontement qui va de la révolution anti-occidentale à l'époque contemporaine se définit par l'influence contradictoire d'idées qui se veulent universelles, qui s'opposent et qui, d'ailleurs, viennent en majorité de l'Occident : capitalisme contre socialisme marxiste (avant le recul et la quasi disparition de ce dernier en Occident).

Les systèmes d'interprétation du monde du capitalisme libéral anglo-saxon et ceux du marxisme, qui sont une critique des premiers, se veulent également universels. L'apparition d'un socialisme chinois a limité leur universalité prétendue, mais l'adoption des techniques du capitalisme par la pratique économique a fait un choix objectif entre les deux.

En outre, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, l'appréciation du modèle soi-disant « universaliste » de l'Occident par la Chine est faite d'acceptations (sur le plan scientifique et par l'influence des jésuites, au début), de refus (sur le plan politique et aussi religieux, malgré ces mêmes jésuites) et de réticences. Ces dernières sont particulièrement intéressantes, en ce qu'elles restent d'actualité et qu'elles s'appuient sur des valeurs qui furent exprimées aussi en Occident et qui y agissent encore, à côté et à l'encontre des valeurs pratiques dominantes.

La réflexion confucéenne s'exerce sur des thèmes universels – non plus par l'intention seulement, mais par leur essence même. Ces thèmes sont, par exemple, celui des rapports entre l'être humain et son milieu (la nature, la société), celui de la recherche nécessaire d'une harmonie entre les deux, sous peine de détruire l'homme et la nature, celui de la vie humaine par rapport au temps universel, celui des relations entre les êtres humains et celui du réglage social collectif, qui est politique, celui de la morale, etc.

Or, tous ces thèmes ont été développés parallèlement, quoique dans des styles différents, par l'antiquité occidentale et par la tradition chinoise ancienne. Les philosophes grecs présocratiques, Socrate lui-même, le philosophe mathématicien

Pythagore répondent à Lao Tseu et aux grands textes taoïstes ; Aristote répond en partie à Kong Tseu. L'interprétation matérialiste de la nature s'affronte en Chine à l'interprétation panthéiste, comme en Occident le poète latin Lucrèce s'oppose à la tradition issue du grec Platon.

À l'époque moderne, la critique chinoise des valeurs techniques, scientifiques, financières de l'Occident, malgré une tendance très forte vers l'adoption de ces valeurs, mobilise des universels de nature philosophique et morale du même genre. La critique de la technique, celle de la science sont également actives en Chine et en Occident, mais dans le second cas, elles s'adressent à des valeurs internes, occidentales (et qui ont triomphé matériellement), alors qu'en Chine, elles expriment aussi des réserves quant à un processus d'américanisation. C'est-à-dire que ces valeurs sont, d'un côté, considérées comme universelles, lorsqu'il n'y a pas d'analyse critique en profondeur, et de l'autre comme spécifiques et extérieures.

D'ailleurs, le fait de reconnaître certains concepts (nature, science ou savoir, technique...) comme universels n'empêche pas d'en reconnaître les formes différentes, observables dans chaque société comme spécifiques. Quand on se place au niveau d'universalité, qui est aussi le plus théorique, le plus général, on peut alors opposer certains de ces concepts entre eux, par exemple la technique à la méditation, la science à la morale, l'économie et la finance à l'ascèse, tous ces couples exprimant deux universaux humains abstraits en opposition constante, la quantité et la qualité.

Des pensées occidentales du XVI<sup>e</sup> siècle – le temps des Ming – comme celles des écrivains français Rabelais et Montaigne ou du dramaturge anglais Shakespeare ont admirablement exprimé cette critique des valeurs qui allaient devenir dominantes, avec la prétention de l'universel. Ainsi, Rabelais a dit, et on le rappelle très souvent en Occident : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme », et il me semble qu'une telle pensée est à la

fois inscrite dans la tradition chinoise et occidentale, même si la sémantique de « science » et celle de « conscience » varie selon les deux traditions culturelles.

D'ailleurs les critiques et les réserves de la Chine actuelle et passée face à l'invasion des idées, des procédés et des méthodes occidentales – aujourd'hui américaines – sont fréquemment exprimées en Occident, au nom de valeurs universelles. L'influence des pensées « asiatiques » traditionnelles, souvent de nature bouddhique, sur certains Occidentaux, est notoire. Mais fréquemment, ces idées sont dégradées sous la forme du mysticisme des « sectes » occidentales, celles-ci cachant parfois derrière ces valeurs mystiques des valeurs typiquement capitalistes et financières !

De même, le risque existe pour la Chine d'une sélection des aspects les plus dangereux des méthodes occidentales et d'une dégradation des valeurs initiales.

Dans les deux cas, la prétention à l'universalisme recouvre des particularismes expansionnistes qui ont alimenté au cours de l'histoire les relations inégalitaires entre civilisations.

### III

À côté de caractéristiques universelles, on reconnaît en général aux grandes civilisations des styles de pensée différents et on les oppose justement, pour les caractériser. De telles oppositions ne sont jamais nettes : ce qui est universel, ce n'est pas l'un des deux pôles de ces oppositions, mais l'axe qu'elles définissent. Ainsi une pensée analytique, plutôt caractéristique de la pensée occidentale, et une pensée synthétique, qui serait propre à la culture chinoise, sont toujours corrigées et complémentées, à l'intérieur de ces familles culturelles différentes, par leur opposé. Cela peut s'observer à chaque époque, et plus encore dans les évolutions. Dans la philosophie occidentale, la phénoménologie corrige la métaphysique analytique de Descartes ou

de Kant, le structuralisme fonctionnel corrige et complète, dans les sciences humaines, le recours aux statistiques. De tels exemples sont assez nombreux pour suggérer une tendance objectivement universelle à exploiter, dans la philosophie, la science, etc., les possibilités liées à la structure du cerveau humain. Cette remarque permettrait de relier l'activité de connaissance rationnelle à un universalisme objectif et indiscutable, celui de la biologie humaine. Celle-ci guide, en effet, les aspects et les besoins de l'espèce, qui sont à la base des comportements élémentaires, mais aussi des représentations symboliques, entraînant une base universelle des croyances, des religions, des pratiques magiques puis esthétiques. En outre, est universelle l'aptitude des neurones à construire certaines représentations des structures du monde, à la fois sur le plan discontinu (le quantitatif, les nombres, le calcul...) et continu (les objets de la géométrie, l'espace...).

Cette aptitude universelle du cerveau humain peut s'exercer plutôt dans le domaine du continu ou du discontinu, du quantitatif ou du non-quantitatif, et l'histoire des civilisations manifeste toujours une combinaison des deux tendances.

Ainsi, le meilleur spécialiste occidental de la culture scientifique et technique chinoise, Needham, a montré comment une maîtrise ancienne du calcul algébrique s'est ajoutée à l'esprit de synthèse dynamique – plutôt physique que mathématique dans son principe – qui caractérise la pensée chinoise par rapport à d'autres pensées (et pas seulement par rapport à la pensée occidentale).

On aurait pu s'attendre à ce que la géométrie, connaissance du continu, précède en Chine l'algèbre. Or, c'est le contraire qu'on observe, tandis que la géométrie au sens moderne est un produit de l'esprit occidental. En Occident, d'ailleurs, dès l'antiquité grecque, l'esprit numérique, discontinu, est présent depuis Pythagore, et l'esprit spatial, géométrique, en même temps physicien, se développe avec Archimède.

Ces deux points de vue articulés ensemble constituent un universel de la pensée humaine.

Un autre exemple éclairant est celui du rapport entre les signes de l'écriture et la parole. Le langage articulé est un des principaux traits universels de l'être humain. Sans être universelle, l'écriture, qui définit en partie l'homme social dans l'histoire, se répand progressivement à partir de deux foyers, l'un proche de la Méditerranée orientale (Égypte, Sumer), l'autre chinois. Dans l'histoire des systèmes d'écriture, l'idéogramme qui renvoie à la signification des éléments lexicaux de la parole, semble précéder l'écriture phonétique (qu'on devrait appeler phonématique) qui représente les sons des syllabes, puis par abstraction ceux des phonèmes. L'écriture idéographique pure n'existe pas : en réalité, les hiéroglyphes égyptiens et les caractères chinois construisent un système idéophonographique : ce type d'écriture, aujourd'hui réalisé par les caractères chinois seulement (Chine et Japon) garde une trace graphique du sens, au lieu de se plier à l'analyse formelle, à la succession des sons de la parole indépendamment de ce qu'ils signifient.

Ainsi, l'humanité n'a dans ce domaine qu'un universel qui est le langage et la parole. Cet universel est représenté par des langues différentes, elles-mêmes représentées par des usages à l'intérieur de chaque langue (usages dans le temps, l'espace, la société) rendant possible la production effective du « discours ». Par ailleurs, cet universel du langage s'est rencontré avec une autre activité universelle, qui est la production de traces du geste sous forme graphique. L'articulation de ces deux activités humaines, langage et graphisme, l'une acoustique et l'autre optique, a produit des pictogrammes (images-récits), des idéogrammes (images-concepts) et bien d'autres images, puis en correspondance exacte avec le langage parlé, des écritures.

L'universel humain, en matière de langage, donne lieu à trois univers mentaux. Le premier regroupe des cultures sans écriture (mais avec des représentations dessinées, peintes, sculptées),

cultures riches en imaginaire mythique où la tradition, les systèmes de connaissance sont transmis oralement, ce qui augmente l'importance des rapports humains directs. Le second regroupe les cultures avec écriture, mais une écriture à contenus conceptuels, outre ses éléments phonétiques. Ces écritures permettent une communication écrite originale par rapport à la communication orale – ce qui permet à des langues très différentes oralement de communiquer par écrit, et par exemple, au chinois de conserver une unité sémantique et graphique, malgré les différences linguistiques de parole (mandarin-cantonais, etc.). Les rapports entre chinois et japonais écrit en caractères sont très originaux, si on les compare à ceux qui existent entre d'autres langues aussi différentes entre elles.

Enfin, un troisième univers mental concerne les civilisations dont les langues sont notées en syllabes ou en phonèmes. Ces derniers correspondent aux écritures alphabétiques, de nombreux alphabets dérivant historiquement de l'alphabet hébreu, puis de l'alphabet grec. C'est le cas de l'alphabet latin, qui est celui de l'anglais et de la plupart des langues européennes, ainsi que de l'alphabet cyrillique des langues slaves. L'alphabet arabe, qui note surtout les consonnes, occupe une place à part. Quand une langue sans écriture est transcrite à l'époque moderne, elle l'est en général en alphabet latin ou cyrillique (langues de l'ex-URSS).

Enfin, l'alphabet latin sert aussi à des transcriptions de langues alphabétiques et non alphabétiques, soit pour devenir écriture officielle (turc; quoc ngû du Vietnam), soit pour devenir transcription officielle internationale (pinyin chinois).

L'originalité du système d'écriture chinoise, par rapport à tous les autres systèmes graphiques, est très grande. Elle doit être prise en compte si l'on veut comprendre les particularités de la pensée chinoise (et en partie, japonaise) mais elle ne doit pas faire oublier les caractères universels du rapport qui existe entre image, dessin, d'une part, et parole de l'autre. Cette universalité

se réalise par exemple dans l'aspect narratif, donc racontable par du langage, de la représentation : dessin, peinture, sculpture, ou encore par l'existence d'un système universel iconique.

La mesure d'une universalité, à travers des réalisations historiques et géographiques divergentes, ne peut se pratiquer que par description des situations sociologiques concrètes, non universelles, par comparaison d'une totalité de situations différentes. Ensuite, on peut dégager des caractères communs à toutes les situations décrites. On voit que cette démarche présuppose une description non pas de la totalité des situations concrètes, ce qui serait impraticable, mais de toutes celles qui présentent des caractères spécifiques irréductibles. Un échantillon de situations prises dans des cultures très différentes suffit en général.

L'exemple de l'écriture – non universelle mais généralisée – par rapport à celui du langage – universel – peut éclairer la situation.

La même situation pourrait être définie par des concepts fondés sur la psychophysiologie humaine – celui de nourriture, par exemple, ou de défense et agression, celui de sentiment affectif fondé sur la sexualité, etc., et même par des concepts culturels et historiques – celui de pouvoir, de bien social, de guerre et de paix...

Même pour un concept élaboré par des événements particuliers de l'histoire, les comparaisons interculturelles permettent de dégager des traits universels ou du moins universels dans un type de société très répandu (ce qui présuppose une sociologie générale et comparée).

#### IV

Au cours des rencontres organisées à Bei Jing par *Transcultura*, j'ai eu l'occasion d'aborder le concept de « révolution », dont j'ai étudié les expressions linguistiques – les mots – dans un ouvrage paru en France (*Révolution, histoire d'un mot*,

Paris, Gallimard, 1989). D'un point de départ très spécifique et différencié culturellement, on peut aboutir à un concept d'importance mondiale et donc lié à des universaux.

Dans le domaine de la pensée politique, très riche en malentendus et en utilisations détournées de concepts, celui de « révolution », représenté par plusieurs familles de mots selon les langues, présente des caractères propres :

1. il fonctionne dans le monde entier, sauf peut-être dans les civilisations pré-industrielles les plus isolées ;
2. il agit à l'intérieur de chaque culture et aussi entre les cultures.

L'interprétation chinoise de la révolution française est exposée par le professeur Liu Zenli et on étudie l'interprétation occidentale des révolutions chinoises ;

3. ce concept correspond à des réalités historiques, politiques, sociales et culturelles très différentes, dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, ce concept s'applique mal avant le XVII<sup>e</sup> siècle : on a tenté de le faire à propos de l'antiquité occidentale, mais les différences sont trop grandes, ou bien le concept de « révolution » devient trop vague.

Dans l'espace, l'idée de la révolution a gagné l'Europe, l'Amérique, puis au XX<sup>e</sup> siècle, le monde entier.

Si l'on prend deux exemples, celui de l'Asie orientale et celui de l'ensemble Europe-Amérique, on peut, en simplifiant, distinguer quelques grands ensembles d'événements. En Chine, avec les références de la révolution russe de 1917 et de la révolution française de 1789-1793, on se sert du concept de révolution, après plusieurs révoltes nationalistes comme la « guerre des Boxers », à partir de Sun Yat Sen. De là, deux conceptions opposées : celle d'une révolution nationale et nationaliste (que les marxistes qualifient de bourgeoise) et une révolution socialiste – populaire –, inspirée de la révolution soviétique, mais très différente, celle de Mao Dze Dong. Ensuite, des événements plus spécifiques encore ont eu lieu. La « révolution culturelle » est diffi-

cile à conceptualiser. Elle pourrait être soit un épisode d'une révolution plus vaste, soit un phénomène différent, extrémiste et politiquement ambigu. En empruntant le style de pensée du professeur Tang Yijie, je dirai que ce phénomène n'était ni révolutionnaire, ni contre-révolutionnaire, mais qu'il était violent et massif.

À propos de la philosophie du « ni continu ni discontinu », je ferai remarquer que l'événement révolutionnaire, où jamais le passé n'est effacé, mais où il est à la fois nié et utilisé, et même prolongé, illustre admirablement cette dialectique.

Si la « révolution culturelle » entre mal dans la définition générale du concept de révolution, les mutations économiques et sociales actuelles de la Chine ne constituent pas une révolution, mais une évolution profonde. Il en allait de même pour les changements qui modifièrent le Japon à partir de l'ère Meiji et on parle à tort de « révolution Meiji ».

En ce qui concerne l'Occident, on évoquera, après un changement politique essentiel, appelé en anglais *revolution*, mais qui était en réalité un retour au passé, une « restauration », la guerre d'indépendance américaine. Je pense que ces événements très différents sont des changements politiques, certes spectaculaires, mais qui ne répondent pas au concept étudié.

Au contraire, la transformation politique de la France en 1789-1793, suivie par de fortes réactions, comme l'Empire de Napoléon, incarne, réalise ce concept, construit surtout par les théories politiques anglaises et françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle, et en particulier par Montesquieu, grâce à l'analyse des pouvoirs politiques.

Ce concept suppose un bouleversement politique plus complet qu'un simple changement de pouvoir, et qui affecte l'organisation des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire ; il suppose des mutations sociales et culturelles, une conscience collective conduite par des minorités mais qui a des effets sur les masses. Avec cette définition, la révolution n'exige pas la vio-

lence, mais celle-ci est le plus souvent à l'œuvre, en relation avec les résistances de l'état antérieur. La révolution est en relation avec la « révolte », qui est souvent son moteur, son énergie interne, mais elle est différente. La révolution, par ailleurs, s'oppose à l'évolution et à la « réforme ».

En Occident, un tel concept général est applicable à 1789, mais aussi, avec un contenu social et économique plus important, aux événements de 1848 en Europe, puis à un événement isolé, mais important par sa force symbolique, cette « Commune de Paris » très utilisée par le marxisme en train de se faire, en Europe occidentale, puis en Russie.

Au XX<sup>e</sup> siècle, des peuples luttent contre le colonialisme, l'oppression d'un empire ou l'influence excessive de l'étranger qui va jusqu'à l'occupation militaire. Ces peuples ont recours à des moyens de résistance ou d'action violente qui ont souvent reçu le nom de « révolution ». Celle-ci n'est effective que si le mouvement aboutit à un nouvel état politique. Dans ce sens, la révolution est nationaliste ; mais ce concept peut aboutir à une réaction, voire à une répression. Tel est le cas de certaines « révolutions » islamiques (en arabe *thawra*), appuyées sur une orthodoxie religieuse qui se réfère au passé, à une théocratie : l'Iran, par exemple.

Ce phénomène ne doit pas être confondu avec la prétention révolutionnaire ou socialiste – dans le vocabulaire – de régimes dictatoriaux, au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Si l'on donne plus d'importance aux modifications profondes de la société et de l'économie qu'aux changements politiques, on considère enfin comme « révolutions » des évolutions en profondeur. C'est le cas de la « révolution industrielle », terme introduit en France par le socialisme du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce phénomène social essentiel atteint aujourd'hui la Chine. Il a reçu des aspects nouveaux, bancaires et techniques, mais aussi idéologiques et culturels. Ces aspects sont loin d'être tous « révolu-

tionnaires» et révèlent des dangers réels de régression, notamment culturelle, au sein du progrès matériel.

À propos de la diffusion mondiale du fait révolutionnaire, une remarque de vocabulaire doit être faite. Le mot chinois qui correspond à ce même concept évoque la « destruction du passé », une mise à mort, qui n'est malheureusement pas toujours métaphorique.

Le mot arabe qui correspond à ce même concept, *thawra*, évoque le « soulèvement ». Il s'applique par exemple au sable soulevé par le vent du désert, au taureau furieux qui attaque en levant ses cornes.

Quant au mot occidental d'origine latine (*revolutio*) issu de l'usage du français et de l'anglais, adopté plus tard par l'italien, l'espagnol, le russe – et même par l'allemand qui dispose d'autres termes – il correspond à l'idée de retournement, de renversement, et provient de l'astronomie (le retour des astres), puis de la chronologie (le retour des saisons), avant d'être appliqué à toutes sortes de bouleversements politiques.

Il exprime étymologiquement une idée de « cycle », qui pourrait, dans des usages anciens, être comparé au cycle des existences dans le bouddhisme mais sur un plan non sacré.

Historiquement, il s'agit pour ce mot, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'expliquer les désordres de l'histoire humaine en respectant l'idée d'un ordre divin caché. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que *révolution*, d'abord en français, devient une notion clairement analysée et au XIX<sup>e</sup> siècle que cette notion dépasse le domaine politique, le pouvoir et s'étend à la société et à l'économie.

Malgré la pluralité des termes et des expressions employées pour l'exprimer, ce concept né au XVIII<sup>e</sup> siècle précise une idée probablement aussi ancienne que le pouvoir politique et constitue à l'époque moderne un quasi-universel. Comme tout concept, une définition lui est nécessaire, mais l'essentiel pour pouvoir l'identifier est son fonctionnement.

C'est ce fonctionnement historique qui permet d'en décrire la nature et donc de repérer le phénomène désigné ; c'est la précision de ce fonctionnement, dans ses diverses modalités, qui permet d'établir son unité.

Pour qu'il y ait « révolution », il faut qu'il existe une succession d'étapes dont seules les premières sont bien perçues. Le caractère contradictoire et dynamique du concept explique en partie les difficultés de l'appréhender dans son ensemble.

### **1. Première étape**

Une situation politique, sociale, économique étant donnée, cette situation crée des oppositions et des tensions dont la cause réside dans les forces sociales en développement. Celles-ci engendrent des attitudes critiques qui peuvent déboucher sur deux types de résultats :

- une action, évolutive ou violente (révolte, etc.), mais aussi,
- une construction idéologique, parfois théorique, qui élabore un objectif de changement.

Lorsque ces conditions sont réunies, apparaît un phénomène nouveau.

### **2. Deuxième étape**

Un changement politique profond, sous-tendu par l'évolution sociale et économique, peut alors se produire. S'il se produit effectivement, il est soit réprimé par le pouvoir existant, soit victorieux. C'est alors, et alors seulement, qu'on peut parler de « révolution ».

### **3. Troisième étape**

Si tel est le cas, une nouvelle situation, un « nouveau régime », comme disaient les Français en 1789, se met en place. Il crée ses institutions, ses lois, ses rites, son idéologie, ses symboles. Les objectifs d'avant la révolution se modifient profondément avec l'exercice du pouvoir. Alors, un régime appelé « révolutionnaire » est contraint de créer les conditions de sa propre *conservation*.

À ce stade, les termes et les idées de « révolution » et « révolutionnaire » subissent un changement de signification essentiel : soit ils se figent avec un contenu stabilisé (nouveau pouvoir) ; soit ils engendrent une réaction de type « contre-révolution » ; soit il se produit une révolution dans la révolution (exemple : « révolution culturelle » chinoise). De toutes façons, la révolution devient autre chose que ce qu'elle était lorsque le changement se préparait ou s'opérait.

C'est pour résoudre cette contradiction que Trotsky proposait le concept d'ailleurs utopique de « révolution permanente ». L'Occident contemporain recourt à celui, plus pragmatique, de réforme et c'est le cas de la « social-démocratie » occidentale, ou à des fictions comme la « fin des révolutions », théorie un moment à la mode aux États-Unis.

La réforme consiste à aménager une situation pour éviter le désordre, situation et projet politique qui s'inscrivent dans l'exercice continu du pouvoir (alors que la révolution produit une rupture, puis reconstitue un pouvoir continu à son profit).

Ainsi, toute révolution qui se prépare, pour emprunter la formule de M. Shen Da Li, est une « projection sur un modèle idéal ». Hegel exprimait une idée voisine à propos de la révolution française, alors récente, en disant qu'elle était, dans ses aspects les plus violents comme les plus rationnels, le « triomphe de la simplicité ». En effet, l'idée, toute idée est trop simple pour le réel social. Celui-ci se venge en contraignant l'idéal révolutionnaire à s'adapter. Sinon, il risque de disparaître. L'enjeu d'une révolution consiste à veiller à ce que l'adaptation au réel, lorsqu'elle emprunte ses méthodes à des expériences sociales étrangères, ne détruise pas les objectifs essentiels du changement tels que les idées, l'idéologie, les ont définis. Cela s'applique aujourd'hui très clairement à la Chine, après l'échec historique total de la révolution russe.

Cette adaptation contrôlée ne pourra venir que des Chinois eux-mêmes. Les exemples étrangers, qu'ils soient révolution-

naires ou non révolutionnaires, voire contre-révolutionnaires, sont parfois utilisables dans certains aspects, mais ils doivent eux aussi être adaptés. Ce ne sont jamais des modèles ; ce sont parfois des illusions.

L'histoire nous enseigne à nous appuyer sur le passé pour orienter l'avenir. Le passé des autres cultures peut et doit nous y aider, mais c'est notre propre passé qui veille sur nous.

Dans chaque civilisation, ce passé contient des éléments spécifiques et des éléments universels. Chaque culture doit le respecter, le connaître, mais nécessairement le dépasser, car l'Histoire ne tolère pas l'immobilité et elle punit durement l'immobilisme.

Malgré certaines réussites matérielles et spirituelles, toutes les sociétés sont en danger, toutes sont malades. La révolution est en cela un besoin universel, lié à un autre universel : le caractère imparfait du pouvoir politique. L'adaptation dans l'évolution suppose la confiance en soi. L'Autre peut devenir un ami et une aide. Il ne doit jamais être pris pour un dieu, de mon point de vue, car il n'y a pas de dieux sur la terre, seulement des hommes et la nature, et ces éléments – sociétés humaines, nature, mythes et croyances – sont en effet des aspects universels de notre espèce.

Comme on vient de le voir, l'analyse d'un important concept politique, représenté sur tous les continents soit matériellement, soit idéologiquement, permet de dégager des données sinon universelles dans l'histoire, du moins générales dans la conscience contemporaine. Or, selon le penseur italien Benedetto Croce, « toute histoire est une histoire contemporaine », ce qui signifie que toute histoire est vivante et que le temps, élément universel s'il en est, définit pour les humains un présent actuel, un présent virtuel (l'avenir) et un présent « usé », dont la connaissance est à demi perdue (le passé).

Cette remarque très générale permet de suggérer une recherche de l'universel grâce aux signes – signes du passé, du

présent et de l'avenir – en reconnaissant le pouvoir supérieur de certains signes : ceux du langage en tout premier lieu, mais aussi ceux de l'art, ceux de l'activité économique, ceux de l'activité technique, ceux du réglage des relations entre humains souvent figé en institutions (politiques, juridiques...).

À propos de concepts, comme celui de « révolution » (ou d'« empire », de « pouvoir », de « guerre », etc.), concepts à la fois spécifiés dans le temps (par l'Histoire) et dans l'espace culturel (par les civilisations diverses), on doit distinguer, pour en dégager l'impact universel, plusieurs objets d'étude – et cela n'est qu'un exemple de telles distinctions.

Il existe d'abord un ensemble d'objets particuliers – des objets historiques et culturels, qui, en tant que tels, ont été vécus, puis interprétés, décrits et plus ou moins bien connus, analysés. Ces processus produisent des *objets textuels*, des *écrits* conservés et transmis. Ces écrits sont de différente nature, soit documentaires (archives et documents de l'histoire), soit élaborés de manière scientifique (travaux et études historiques) ou de manière narrative et plus ou moins littéraire. Une combinaison de narrativité littéraire et d'analyse scientifique des faits et des idées correspond aux grandes œuvres des historiens. À ces écrits et aux témoignages oraux conservés, c'est-à-dire à ces objets de langage, s'ajoutent des *signes graphiques*, eux aussi documentaires ou élaborés : iconographie d'un événement, d'une période et aussi œuvres, esthétiques comportant de l'image : cinéma, opéra, bandes dessinées, affiches de propagande, etc. L'exemple historique d'événements tels que les révolutions, les guerres et leurs épisodes est d'une très grande richesse sur ce plan. Enfin, à partir des objets de langage et des images, peuvent s'élaborer des *objets symboliques*, autre espèce de signes, idéologiques par nature et transmis sous forme de signes sociaux (langage, images...).

Les ensembles de symboles sont élaborés pour une utilisation socio-politique : propagande pour ou contre un type d'événements et pour ses effets. Ces systèmes de signes peuvent seuls

transmettre les phénomènes historiques évoqués, quand ces derniers sont passés, et ne subsistent plus que de manière incomplète, déformée, dans la mémoire des témoins, ceux-ci disparaissant peu à peu.

Pour étudier, caractériser et comprendre ces phénomènes – et notamment pour apprécier leur caractère universel ou non – il faut nécessairement passer par l'analyse de ces systèmes de signes, ce qui suppose un outil de description. Celui-ci est une sorte de langage supérieur, un « métalangage » (concept issu des mathématiques et de la logique occidentales, non pas de la linguistique) dont l'objet d'étude est constitué par l'ensemble des systèmes de signes employés par l'humanité pour exprimer son expérience et ses idées et pour les communiquer : langues, écritures, systèmes graphiques de représentation du réel et de l'imaginaire, symboles, images culturelles, etc.

Il faut noter que, pour des raisons théoriques aussi bien que pratiques, un tel « métalangage » existe en tant que fonction à l'intérieur de toute langue humaine. En effet, toute langue doit pouvoir et peut parler d'elle-même ; lorsque cette parole sur la langue est systématique, elle devient « grammaire » et « linguistique », le premier exemple historique net étant celui du grand grammairien indien Pānini, au IV<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Le pouvoir d'analyser les signes du langage et les signes sociaux en général (fondement d'une nouvelle science de l'homme, la sémiotique ou sémiologie, suggérée en Grèce antique, précisée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, complètement réalisée au début du XX<sup>e</sup> siècle en Occident) permet à chaque civilisation de mieux connaître à la fois soi-même et les autres civilisations, en utilisant les mêmes concepts. Ce premier « métalangage » correspond à l'activité d'historien, d'historien des idées, d'anthropologue. Mais l'histoire et l'anthropologie, malgré leurs intentions scientifiques, restent culturellement subjectives, car elles s'étudient aussi elles-mêmes avec leurs propres outils de connaissance. La « sociologie », telle qu'elle se pratique aujourd'hui, est

construite sur les concepts occidentaux, ce qui pose deux types de problèmes : une cohérence allant jusqu'à la circularité quand l'observateur est le même que l'observé (sociologue occidental observant sa propre société) ; une incohérence dans le cas contraire (sociologue occidental ou chinois utilisant les concepts occidentaux pour étudier la société chinoise, par exemple, alors que certains concepts élaborés et transmis dans la tradition idéologique chinoise pourraient révéler autre chose).

Il faut donc imaginer un niveau supérieur d'analyse, ou « métalangage » secondaire, qui corresponde aux interactions réelles ou virtuelles entre civilisations, et qui soit capable de les comprendre. C'est exactement le projet transculturel par lequel, si l'on admet que les méthodes élaborées en Occident pour les sciences de l'homme peuvent s'appliquer à toutes les cultures, c'est-à-dire universellement, il faut aussi admettre que les systèmes de pensée de chaque culture doivent fournir des éléments de méthode. Et cela, qu'ils aient ou non donné naissance à une activité de connaissance « scientifique », c'est-à-dire systématique, contrôlable, etc. Cette activité dite scientifique n'est pas *a priori* universelle, puisque l'universalité est précisément l'objet de la recherche. Concrètement, un chercheur, un savant chinois, ou indien, – ou encore un Africain, un Indien d'Amérique – devrait pouvoir apporter aux sciences humaines la contribution de sa culture aux méthodes du savoir. Ce chercheur ne sera peut-être pas un savant au sens occidental ou asiatique, mais un « sage » au sens des civilisations traditionnelles, catégorie sans doute plus universelle dans l'Histoire que celle du « savant » ou du « chercheur » à l'occidentale.

La seule garantie d'échange réciproque, condition d'une connaissance à vocation universelle, suppose que chaque civilisation conserve le minimum de moyens qui lui sont spécifiques pour élaborer et transmettre cette connaissance anthropologique générale. Parmi ces moyens figurent une langue (ou des langues), le système d'écriture, l'héritage culturel de textes ou de

tradition orale, d'images, de symboles transmettant les systèmes de pensée, les « visions du monde », les attitudes sociales particulières, les systèmes de croyances (notamment les religions), etc.

Il est évident que l'abandon de sa langue ou de son écriture ne rapproche pas une civilisation de l'universel, mais lui fait changer de spécificité, en créant une discontinuité, une rupture. L'emploi exclusif du latin en Occident à une certaine époque, celui de l'anglais dans le monde entier aujourd'hui pour certaines activités scientifiques est à l'avantage de la commodité « universelle » dans la communication, mais correspond à un appauvrissement dans l'expression de l'expérience. Encore une fois, l'abandon de sa propre spécificité ne favorise pas la connaissance par une civilisation de l'universalité, mais la rapproche d'une spécificité différente et qui s'est proclamée comme plus proche de l'universel. Parmi ces raisons, qui font que l'Occident revendique aujourd'hui une plus forte participation à l'universalité, certaines peuvent être en effet universelles (exploitation des structures logiques, rapport de connaissance contrôlé à la nature, efficacité technique utilisable partout sur la planète...), mais dans ce cas, la communauté néglige d'autres valeurs philosophiques à vocation universelle (celles des différentes philosophies et religions asiatiques, ou africaines, par exemple). En outre, d'autres parmi les valeurs occidentales candidates à l'universalité sont purement historiques et pratiques, c'est-à-dire liées par définition à des conditions particulières, non universelles (c'est le cas de certaines techniques, des systèmes économiques, commerciaux, financiers, etc.), qui organisent et développent leurs lieux de naissance historiques : l'Occident et ses adaptations les plus réussies (Japon, « dragons » asiatiques) mais qui exploitent, ravagent et parfois détruisent les cultures spécifiques très différentes ou irréductibles.

Un principe, un système, une méthode ne peuvent être dits « universels » que s'ils sont capables de bénéficier à toutes les

civilisations, de s'y intégrer sans détruire l'ensemble. L'observation historique montre que bien des nouvelles pratiques techniques véhiculent des valeurs nord-américaines qui ne sont universelles que comme le sont les épidémies généralisées. Les systèmes médiatiques, le sport comme spectacle et entreprise commerciale, les circuits économiques et financiers, l'informatique employée à des fins de jeux obsessionnels fournissent d'excellents exemples de ces pratiques mondialisées, sans parler de certaines activités criminelles organisées...

Au-dessus de cette pseudo-universalité de nature historique, doit régner l'universalité des valeurs morales et intellectuelles, liées à la nature de l'esprit humain.

## V

Pour revenir au sentiment d'universalité que chaque civilisation nourrit à l'égard d'elle-même, il n'y aurait aucune chance d'évolution sans le choc que procurent pour chaque culture la rencontre et la communication avec les autres.

Cette rencontre est en soi une expérience et la manière dont elle est vécue est essentielle pour la connaissance qui en résulte. L'expérience historique de la rencontre peut être collective ou individuelle, volontaire ou involontaire, violente ou pacifique, intéressée ou désintéressée et cela influe sur ses contenus. Le fait que Marco Polo et son groupe découvrent la Chine pour des raisons commerciales donne à l'image qu'ils rapportent en Occident des caractères particuliers. En outre, certaines représentations sont dirigées volontairement vers les autres cultures, d'autres sont « importées ». Certaines sont hiérarchisées, d'autres égalitaires.

La construction des images de l'autre culture, leur évolution, leur dégradation dépendent aussi des moyens de transmission : textes écrits, rapports oraux, documents, objets, et aujourd'hui images animées et sonores (cinéma, télévision...).

Pour prendre un exemple de l'échange des représentations et des images entre deux civilisations d'égale importance (avec des jugements de valeur positifs et négatifs, mais sans supériorité ou infériorité globale et présumée), l'histoire des rapports entre la Chine et l'Occident est particulièrement longue et riche. Depuis le XIII<sup>e</sup> siècle et Marco Polo, l'image de la Chine en Occident est un lieu de fantasmes, d'illusions, de malentendus. Cette image fournit des informations véridiques, parfois mises en doute, et des informations fictives ou déformées, parfois répandues comme incontestables. L'ensemble contribue pourtant à mettre en question l'identification des civilisations de l'Occident à l'Universel, surtout après le XVI<sup>e</sup> siècle où des images de l'Amérique et de ses « sauvages », puis de l'Afrique, viennent rendre possible une anthropologie générale. Dans l'autre direction, l'image de l'Occident élaborée aujourd'hui en Chine (ou au Japon) est un lieu de simplification – la référence américaine étant parfois confondue avec l'ensemble des cultures occidentales – de malentendus et de valorisations imprudentes, succédant à des critiques globales à l'égard de l'« occidental » (les « diables d'étrangers »).

L'Occident, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, a construit des images des autres civilisations qui modifient et enrichissent son idée de l'universel humain par rapport à l'idée traditionnelle, identifiant Occident et Universel, mais sans modifier fondamentalement un sentiment de supériorité globale. Ce sentiment est parfois mis en cause sur le plan esthétique (ouverture aux arts et musiques du monde) et sur celui de l'histoire des idées et croyances, mais il résiste sur le plan de l'efficacité technique fondée sur la maîtrise de la nature par la science, sur celui de la morale politique (la supériorité; universelle de la démocratie à l'occidentale n'est pas souvent contestée), des institutions, de l'économie (surtout depuis que les formules étatiques inspirées du marxisme-léninisme ont échoué), le capitalisme financier dit « libéral » dominant le monde. Le problème de la morale sociale et politique est

le plus difficile: ainsi la notion des «droits de l'homme» est interprétée de manière très diverse.

La confusion entre *domination historique* concrète de pratiques et de savoirs issus d'un type culturel et *universalité anthropologique* fondée sur des traits généraux propres à l'espèce humaine est durable.

La première attitude suppose soit puissance et isolement (c'est le cas de tous les grands empires du passé), soit puissance et ouverture dans une domination qui peut être pacifique (c'est le cas de la culture nord-américaine aujourd'hui) ou violente (les dominations pacifiques recourent à des formes de violence indirectes ou cachées). Quant aux civilisations qui se sont formées dans des groupes humains sans aptitude à la domination, leur universalisme est détruit par la rencontre avec des civilisations plus expansives. Paradoxalement, ces cultures, lorsqu'elles cessent d'être isolées, doivent pratiquer un compromis entre la civilisation du dominateur et la leur propre, accédant à une combinaison culturelle moins spécifique que celle de ce dominateur, et donc plus universaliste.

Les cas sont innombrables de ces intégrations de valeurs étrangères, qui pour être réellement actives et importantes, doivent être involontaires.

Ainsi, ce qu'on nomme en histoire l'«aliénation» de la Chine au XIX<sup>e</sup> siècle se traduit par la mise en cause de l'universalisme «à la chinoise», hérité du passé culturel (confucianisme, taoïsme, bouddhisme chinois, etc.) et par une combinaison subie (et rejetée) avec les valeurs occidentales. Malgré les grands inconvénients historiques de cette situation, on peut estimer qu'elle est à l'origine de la renaissance scientifique chinoise (Ding Zhenjian, 1887-1936, en géologie; Zhou Zeiliang en mathématiques, Xian Zu et Tsung Dao Lee, parmi d'autres, en physique), des développements de la philosophie, de l'histoire scientifique (avec la célèbre école de Zhejiang) en Chine même, mais aussi du fait de Chinois établis hors de Chine. Ce mouve-

ment intellectuel, plus que l'influence du modèle soviétique, qui fut trop brève semble-t-il pour agir en profondeur, a fait glisser la Chine de références universalistes mais non pas universelles, car chinoises, à un système plus complexe, du type évoqué plus haut.

C'est cette complexité, ces interactions, ces influences culturelles jointes à la critique double de la tradition interne et des influences extérieures qui peuvent seules rapprocher une civilisation d'un universalisme possible. Ce dernier est une tendance jamais atteinte, mais cette tendance permet d'identifier et de promouvoir des universaux interculturels au-delà de ceux qui sont objectivement reconnus : les universaux biologiques, incluant les aptitudes neurologiques à conséquences psychosociales.

La reconnaissance passive d'un modèle extérieur jugé supérieur ne suffira jamais à ce travail de critique réciproque, portant sur les limites de sa propre tradition et sur celles du modèle dominant dont l'universalité ne découle que d'une supériorité concrète, phénoménologique, historique.

Non, l'histoire du monde n'est pas le « tribunal du monde ». Elle en est le matériel d'où l'avenir, malgré les inévitables conflits entre cultures, pourra dégager des éléments universels pour l'espèce humaine. Seule l'étude des différences, et leur respect, peut dégager les éléments communs.

L'histoire sociale de tous les peuples est seule capable de mesurer un avenir commun pour l'humanité, avec ses enjeux et ses risques – car la tendance à l'autodestruction, aujourd'hui dotée de moyens techniques à l'échelle de la planète, constitue peut-être un universel dont il ne faut pas qu'il détermine la fin de l'Histoire.

## Différences culturelles et contresens culturels

*Yue Daiyun*

« Il est dans la nature des choses qu'elles soient de valeur inégale ». Les différences entre les cultures ont toujours existé. Sur le plan historique, il y a eu trois attitudes à l'égard de ces différences. Ceux qui adoptent la première attitude considèrent tous ceux qui ont une culture différente comme des païens, des gens non civilisés et primitifs, ils les appellent des barbares qui ne diffèrent pas des bêtes et ils ne se sentent pas à l'aise tant qu'ils ne les ont conquis, assimilés ou même exterminés. Les blancs qui ont colonisé l'Amérique du Nord et du Sud ont eu cette attitude par rapport à la culture des autochtones. De façon analogue, Mencius défendait « l'emploi des doctrines du grand pays de Xia pour changer les barbares », méprisait les « barbares du Sud », et citait les classiques pour valider « la **destruction** des barbares de l'Ouest et du Nord et la punition des peuplades *Jing* et *Shu* »<sup>43</sup>.

Les gens adoptant la deuxième attitude admettent la valeur d'une autre culture, mais en même temps ne la voient seulement que comme un trésor rare, un ornement inhabituel ou bien quelque vestige historique destiné à être un objet d'études. Cela revient en fait à lui dénier toute fonction dans la vie réelle, à la vider de sa substance et à ne s'intéresser qu'à son enveloppe. Il est possible de trouver de nos jours dans les différentes parties du monde quelques vestiges de la culture de l'ancienne Égypte, mais où peut-on trouver la culture égyptienne toujours vivante et exerçant son influence sur la vie moderne ? Il y a seulement quelques décennies, la culture chinoise a échappé de peu au même sort. Au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, Lu Xun avait fait cette observation très fine :

« [...] mais actuellement de plus en plus de gens exaltent la culture chinoise traditionnelle, et parmi eux il existe de nombreux étrangers... Un groupe parmi ces derniers considèrent les Chinois comme une race inférieure n'ayant aucun droit à réclamer une vie meilleure mais devant continuer de vivre ainsi qu'ils ont toujours vécu ; et ils louent exprès tout ce qui est ancien en Chine. L'autre groupe aimerait que les gens soient différents afin que les voyages conservent un intérêt ; ils veulent voir en Chine les hommes porter une natte, au Japon les Japonais porter des sabots, et en Corée les Coréens porter des chapeaux en bambou. Il trouvent que ce serait triste si tout le monde était habillé de la même façon, aussi s'opposent-ils à l'euro-péanisation de l'Asie. Cela est exécration ! »<sup>44</sup>

Profondément attristé, Lu Xun posait, il y a soixante-dix ans, la question suivante :

« Que ceux qui étudient les classiques chinois adorent l'héritage culturel de la Chine, que les hommes de lettres admirent la civilisation originelle, et que les taoïstes désirent à toute force restaurer les anciennes règles sont des signes qui montrent à quel point ils ne sont pas satisfaits de l'état actuel du pays. Toutefois, quelle voie sommes-nous en train de prendre ? »<sup>45</sup>

De la même façon, si nous gommons les distinctions fondamentales entre la « culture traditionnelle » qui est devenue à peine une formule et n'est plus qu'un vestige historique (quelle qu'ait été sa gloire passée), et la « tradition culturelle », toujours vivante, qui régit la façon de vivre et de penser de millions de Chinois et qui a été confrontée aux cultures modernes, s'est façonnée et s'est développée au cours des Temps modernes ; si nous essayons de rétablir de l'ancien en le faisant passer pour du neuf et de stopper la modernisation de la culture chinoise en l'idolâtrant, alors ce qu'est devenue de nos jours la culture Égyptienne sera demain le sort de la culture chinoise et nous aurons beaucoup de mal, comme dans le cas des deux groupes d'étrangers dont nous venons de parler, à échapper à l'« éternelle damnation » de Lu Xun.

La troisième attitude face à des cultures différentes est celle du « relativisme culturel » qui considère les choses dans le contexte de leur propre culture. Cette troisième attitude reconnaît la coexistence de cultures diverses, s'oppose à l'approche qui consiste à employer les valeurs d'un système culturel pour en juger un autre. Elle admet l'idée que toutes les cultures, bien que différentes, ont leur propres éléments rationnels et leurs valeurs pour exister et mériter le respect de tous. Cette troisième attitude est certainement bien plus tolérante et plus raisonnable que les deux premières. Nous pouvons cependant nous interroger : Existe-t-il quelque chose d'universel ou de commun à des cultures largement différentes ? Verra-t-on émerger certaines régularités, certaines « singularités rationnelles » ou certains critères de jugement de ce qui est juste et de ce qui est faux parmi les « hétéroglossies » des différentes cultures ? Ces cultures vont-elles tendre vers une assimilation progressive au cours du XXI<sup>e</sup> siècle (comme cela est le cas des pays de l'Europe occidentale) ou bien vont-elles insister plutôt sur les différences et l'éloignement entre elles (comme cela se produisait ou continue à se produire dans l'ancienne Union soviétique et dans les pays de

l'Europe orientale)? Existe-t-il une possibilité que le genre humain finisse par transcender le centralisme national, sa propre culture et sa civilisation et atteindre ainsi à une plus haute perfection, ou en d'autres termes, est-il possible que les différences culturelles entre les divers groupes du même système culturel deviennent plus manifestes que celles qui existent entre les diverses cultures? Est-il, par exemple, plus facile de se comprendre et de communiquer entre les cultures populaires des différents systèmes culturels qu'entre la culture populaire et celle de l'élite à l'intérieur du même système culturel? Toutes ces questions interpellent le relativisme culturel et demandent une réponse.

Cependant, l'existence omniprésente de différences culturelles est de nos jours une réalité. Ce sont d'ailleurs elles qui donnent de la variété aux cultures humaines. Nous n'avons pas besoin de conserver ni les robes pour les hommes, ni les pieds bandés des femmes pour repousser la curiosité de ceux qui recherchent la nouveauté; la culture chinoise possède un pouvoir inhabituel qui lui est propre et qui résiste à tout essai d'euro-péanisation. Le rajeunissement de la culture chinoise dont les traits la rendent différente des autres, et la prétendue assimilation mutuelle, le mélange et l'unification des cultures du monde, ne peut mener qu'à la monotonie et au déclin.

En fait, c'est l'existence de différences qui donne la possibilité aux divers systèmes culturels de bénéficier et d'apprendre les uns des autres, et à l'intérieur de chacun d'eux, de mieux se connaître soi-même au regard des autres. Les études des différences interculturelles ont toujours été fascinantes. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Occidentaux appliquaient le concept de différence aux pays étrangers, étranges terres mythiques et exotiques éloignées de leur patrie. Avec le développement de la communication et des transports, les «étranges pays» tendent à disparaître, et il existe actuellement très peu d'endroits possédant encore un mystérieux charme «exotique». Dans ses

Conversations avec Eckermann, Goethe insistait sur le fait que les Chinois sont des êtres humains, tout autant que les Allemands, et que pour lui, la Chine n'était plus un mystérieux « étrange pays », mais une métaphore. Le « jardin chinois » qu'il construisit était en réalité une utopie dans laquelle il incarnait ses idéaux. Dans la société moderne, la fonction d'utopie des « étranges pays » s'est réduite, les gens ont une conception plus terre à terre des différences culturelles, et ils essaient d'utiliser ces territoires étranges comme une sorte d'« altérité » pour se trouver eux-mêmes. Le poète Li Po écrivait : « Vous ne connaissez pas les vraies formes de la montagne Lu. Simplement parce que vous restez collé à elle » ; nous devons nous considérer de l'extérieur, sous l'angle d'une autre culture qui ne nous est pas familière, et ce n'est qu'en pratiquant ainsi que nous sommes en mesure de voir de nombreuses choses qui ne peuvent être vues de l'intérieur. Le poète Guo Moruo évoquait une expérience vécue au temps de sa jeunesse. Enfant, il lisait fort bien la poésie chinoise classique mais il n'en avait pas réellement ressenti sa beauté avant d'avoir lu quelques poèmes écrits par le poète américain Longfellow. Il ressentit alors « la même fraîcheur et le même charme dans le *Livre de poésie*, et en particulier dans les *Chants des États* (*Guo Feng*) que pourtant il connaissait bien, mais qui n'avaient jamais soulevé en lui de tels sentiments »<sup>46</sup>. La même chose lui arriva avec le *Livre de Zhuangzi*. Après la lecture du panthéisme de Spinoza, Guo dit :

« Lorsque j'étais élève à l'école secondaire j'aimais lire Zhuangzi, mais non pour l'extravagante liberté de son style, et je ne saisis pas clairement les idées contenues dans le livre. Lorsque je comparai le contenu de ce livre aux pensées trouvées dans des livres étrangers, j'eus un éclaircissement subit. »<sup>47</sup>

Ces exemples illustrent parfaitement la sensation de compréhension soudaine d'éléments de sa propre culture lorsqu'on la réfléchit sous l'angle d'une culture différente.

Du fait des différences culturelles, des contresens sont inévitables lorsque deux cultures entrent en contact. Par contresens, j'entends la lecture d'une culture différente selon les codes de sa propre tradition culturelle, ses propres modes de pensée et tous ces éléments dont nous sommes familiers. De manière plus générale, disons que nous n'avons pas de choix possible, et que chacun appréhende le monde selon son propre sens des différences ! Notre « horizon » antérieur détermine le « non horizon » de chacun, et aussi son « horizon du bien », déterminant ainsi la façon de choisir et d'analyser les éléments d'une culture différente, de la comprendre et de l'interpréter. C'est pour cela que nous ne devons jamais demander à des étrangers de comprendre la culture chinoise aussi « parfaitement » qu'un Chinois, ni pareillement d'exiger d'un Chinois de comprendre les cultures étrangères, ni de rejeter tous les contresens comme des manifestations d'ignorance, causes de distorsion et donc indésirables. En fait, les contresens sont souvent des moteurs du développement culturel. Prenons pour exemple les contresens de Mao Dun, il y a quelques années, dans sa lecture de Nietzsche. Mao Dun avait sa propre compréhension d'un certain nombre d'idées du philosophe allemand. Nietzsche affirmait par exemple que, dans la vie humaine, la volonté la plus forte était la volonté de puissance, et non la volonté de survie. Ce qui, compris par les Allemands pouvait signifier : « je voudrais imposer ma loi aux autres nations », et que des peuples disposant de ce pouvoir devaient traiter ceux d'un niveau de développement inférieur et sans puissance de la même manière qu'ils « se comportent avec des moustiques, les détruisant sans aucune compassion »<sup>48</sup>. La lecture de Mao Dun donnait à l'inverse : « puisque les humains disposent de cette volonté de puissance, ils combattent ceux qui détiennent un pouvoir excessif et ne veulent pas vivre comme des esclaves. Ainsi naît le désir de l'émancipation et d'auto-gouvernement. Si vivre signifiait seulement survivre, les humains seraient peu différents des porcs et des chiens dont la vie entière

n'est que survie »<sup>49</sup>. Nietzsche, citoyen du puissant Empire germanique, entendait par « volonté de puissance » : occupation et conquête, tandis que Mao Dun, issu d'une nation faible, interprétait cette même notion comme « anti-occupation » et « anti-conquête ». De tels contresens enrichissent manifestement la culture réceptrice tout en élargissant le champ des applications et l'approche d'une culture invitée par un angle de lecture entièrement différent. Lorsque nous discutons du Nouveau mouvement culturel chinois du 4 mai, nous devons sans nul doute prendre en considération l'influence de Nietzsche. De même, les études sur Nietzsche ne peuvent pas être considérées comme complètes ni résumer la pensée du philosophe, si elles négligent son influence dans le tiers monde et la façon dont il y a été lu.

Tous les contresens n'ont sans doute pas le même rôle positif. Au contraire, des contresens peuvent avoir des conséquences tout à fait sérieuses et tragiques. Dans les années 1920, M. Liang Quichao fit un voyage d'études en Europe et observa la situation de la culture occidentale de l'époque. De retour chez lui, il rédigea ses *Impressions de voyages en Europe*, où il décrivait la crise spirituelle profonde à laquelle l'Occident devait faire face. Celui-ci lui semblait être dans un état précaire et il proclamait la nécessité de le délivrer de sa « grande lassitude résultant des acquis matérialistes » avec l'aide de la spiritualité de la culture chinoise. Pour autant, les peuples occidentaux n'ont pas été délivrés et, ce qui est encore pire, s'est développé en Chine de manière prédominante un culte aveugle de la prétendue quintessence de la culture chinoise et une fièvre visant à rétablir les méthodes ancestrales ayant eut pour conséquence d'y ralentir notablement le processus de modernisation.

Les contresens interculturels peuvent difficilement être évités. Qu'une « culture-hôte » tire de nouveaux enseignements d'une « culture-invitée », ou qu'elle se regarde sous l'angle d'une autre culture, dans les deux cas, des éléments impliquant des contresens sont inévitables. D'un point de vue historique, de tels

contresens apportent souvent des chances de développement culturel de part et d'autre, dans la mesure où une lecture strictement identique ne peut conduire qu'à des modes de pensée rigides et à l'isolement. Ce que nous considérons ici comme des contresens culturels comprend l'étude approfondie des différentes cultures par un lecteur aussi bien que les « intuitions subites » déclenchées par la confrontation avec des notions inconnues venant d'autres pays ; la clef résidant dans la découverte créatrice faite par le lecteur. Cela ne doit pas, bien entendu, servir de prétexte à ceux qui ne désirent avoir qu'une connaissance superficielle d'une culture différente. Sans une bonne compréhension d'une autre culture acquise par un dur labeur, sans une bonne accumulation des connaissances concernant celle-ci, une « inspiration subite » est difficile à imaginer. En outre, les échanges interculturels ont derrière eux une histoire de plus de mille ans, et ouvrir de nouveaux terrains d'exploration minière impose de « piocher » de plus en plus profond, et avec de plus en plus de difficultés. Si l'on n'a pas commencé par se faire honnêtement une idée claire du sens culturel, il est difficile de parler de contresens.

Avec la venue d'une société d'information globale, les contacts entre les différents systèmes culturels deviendront de plus en plus fréquents. L'Occident, entré dans l'ère postindustrielle avec son industrie hautement développée et aussi dans une période d'auto-examen spirituel, recherche avec intérêt des cultures différentes de la sienne qui lui servent de référent pour la perception qu'il a de lui-même. Les pays de l'Orient ont en même temps connu un développement rapide et sont actuellement en train de quitter les positions marginales et subordonnées qu'ils occupaient naguère. Ils sont maintenant impatients de donner une nouvelle vie à leurs cultures propres, et de se redécouvrir eux-mêmes dans un contexte moderne. Il y a là une indication que les échanges culturels entre l'Orient et l'Occident vont certainement entrer dans une phase entière-

## LA LICORNE ET LE DRAGON

ment nouvelle au cours du siècle. Au sein d'échanges culturels fréquents et nombreux, le problème de la prise en compte des différences et des contresens culturels fera couler beaucoup d'encre et provoquera des discussions très approfondies.



## **Le contresens dans la communication interculturelle et sa solution**

Barrières , tradition  
et interprétation culturelles

*Chen Yuehong*

### **Le contresens : une difficulté universelle dans la communication culturelle**

Un grand nombre de preuves indiquent que la surestimation de l'identité et des différences culturelles en matière de communication et les études comparatives ont créé d'invisibles barrières culturelles qui gênent plus ou moins les relations à venir entre les cultures chinoise et étrangères créant ainsi une difficulté considérable sur le chemin de l'internationalisation de la culture chinoise.

Les contresens constituent l'un des problèmes visibles dans ce domaine. Ils fournissent une bonne excuse à l'égoïsme culturel qui refuse de communiquer avec les autres cultures et de partager les connaissances universelles et les expériences des

autres hommes. Dans ce cas, toutes les communications culturelles entre la Chine et les autres pays qui ont eu lieu ne sont que malentendus, le résultat de contresens. Des Occidentaux, tels Marco Polo, Hegel, Max Weber, Ségalen, Borges, Ezra Pound, Derrida et Michel Foucault ont tous mal interprété la culture chinoise, et cela à plusieurs reprises. Des penseurs chinois tels que Xu Guangqi, Yan Fu et ceux de la Période du 4 mai ont tout autant mal compris l'Occident. C'est la raison pour laquelle un dilemme est apparu à notre époque dans la communication interculturelle : d'une part, le concept de « village global » a été unanimement accepté, et de l'autre il existe de grandes discussions sur les concepts de « contresens » et de « différence » qui laissent prévoir l'issue malheureuse d'une telle communication dans les futures réunions pluralistes. En réalité, mettre l'accent sur l'identité et les différences culturelles, c'est avoir comme but la compréhension mutuelle, l'assimilation et l'identification. L'exagération des différences culturelles conduit à l'isolationnisme culturel qui a pour effet le refus de communiquer et l'auto-enfermement.

Le dilemme dans la communication culturelle, effet du contresens, est associée à l'usage du langage : d'une part, la langue sert à véhiculer la signification des choses, et de l'autre, la compréhension des humains et aussi la vision qu'ils ont d'eux-mêmes sont orientées, fragmentées et même tordues par le langage, qu'il soit verbal ou écrit. Cette mauvaise lecture du monde, qui est la même que le contresens des sujets participant à la communication interculturelle, est déterminée par l'Histoire. Le choix du sujet et l'objectif de la communication culturelle sont prédéterminés par différents arrière-plans, historiques, géographiques, culturels et linguistiques, aussi bien que par les différentes nécessités de la vie, sociales ou individuelles. Bien qu'il existe des différences entre la situation historique, les objectifs ainsi que la signification de l'ouverture de l'Europe à la Chine au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et l'ouverture de la Chine à l'oc-

cident au XX<sup>e</sup> siècle, les contresens sont inévitablement présents dans les deux cas. La disparition des contresens aboutit à la fin de la communication, tandis que la nécessité de celle-ci indique un nouveau cycle de contresens. Dans ce cadre idéologique dualiste, il ne semble pas exister d'issue à cette contradiction ; pour être plus clair, nous n'avons pas réussi à trouver un seul exemple d'une compréhension ou d'une lecture complètes de « l'autre » dans toute l'histoire de la communication culturelle Est-Ouest. Si nous faisons de notre mieux pour comprendre entièrement « l'autre », nous nous rendons compte que cet « autre » est en fait nous-mêmes. Notre propre crise spirituelle conduit à mal déchiffrer l'autre, ce qui est à la base de la relation et de la différence entre le « soi » et l'« autre ».

Une telle dichotomie illusoire entre le « soi » l'« autre » est pareille à celle existant entre l'Est et l'Ouest, et qui est aussi une illusion artificielle. Une telle illusion nous bloquera si nous la poussons à son extrême. Nous pourrions conclure que le contresens est fondé sur une base anthropologique peu fiable et cela dans un cadre philosophique lui aussi peu fiable. D'une part, la dichotomie Est-Ouest indique des différences radicales, politiques, économiques et culturelles. D'autre part, observée dans une perspective spécifique, temporelle et psychologique, une telle dichotomie est artificielle, et constitue en fait une régulation ou une catégorisation ayant un certain but, ou bien une stratégie opportune mise au point par des esprits humains. Un tel rationalisme dichotomique ne constitue absolument pas un principe incontournable, et il peut être rectifié ou transformé. Si nous voulons le progrès, nous devons coordonner, comprendre et interpréter « l'autre » dans la communication interculturelle de façon à transformer la « dichotomie » en « dialogue », le « contresens » en « communication », la « différence » en « compréhension », au lieu de nous enfermer nous-mêmes sur le socle de la différence culturelle. Approcher, comprendre et interpréter « l'autre » aboutira finalement à une meilleure compréhension

du « soi ». Nous pouvons donc trouver divers chemins pour une interprétation culturelle qui constituerait une solution possible aux dilemmes existant actuellement dans la communication interculturelle. Il me semble nécessaire de réorienter le concept de « tradition » afin de pouvoir ouvrir une voie nouvelle permettant de briser les barrières culturelles.

### **La tradition vivante : une formation temporelle et spatiale et une synthèse pluraliste**

Toute interprétation culturelle de « l'autre » pourrait être considérée comme un contresens selon le standard du « soi ». Par exemple, l'interprétation par Yan Fu de la théorie de l'évolution de Darwin et l'interprétation imaginative d'Ezra Pound des idéogrammes et de la poésie chinois ont subi naguère la critique et la satire. Je pense que ces phénomènes sont le résultat de l'eurocentrisme, de l'orientalisme et même du sinocentrisme dominants du XX<sup>e</sup> siècle. La tradition culturelle chinoise a mis au point une telle dichotomie entre l'Est et l'Ouest, entre la Chine et les pays étrangers. Un tel paradigme traditionnel de cette dichotomie est considéré par les penseurs chinois comme un standard pour comprendre le monde extérieur, ce qui ne fait que renforcer leur lecture erronée et leur mauvaise compréhension de la théorie de la communication culturelle.

Pour surmonter un tel dilemme théorique et pratique, nous devons éliminer tout d'abord le « mythe » de la dichotomie entre l'Est et l'Ouest. Les éléments temporeux et spatiaux sur lesquels reposent la survie et le développement de toute tradition culturelle, tout comme les formations pluralistes et diverses ainsi que les tensions internes existant dans toute tradition culturelle fournissent des possibilités pour démanteler un tel mythe. Nous pouvons en conclure que l'histoire aussi bien que la tradition sont variables. Par exemple au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'attention se

portait en Chine sur les humanités, les sciences et la technologie en occident. Mais si nous remontons au Moyen Âge, le contraste entre la Chine et l'Occident était inversé.

La dichotomie entre l'Est et l'Occident est parfois géographique, politique, culturelle ou linguistique, et parfois anthropologique, selon l'angle sous lequel on l'observe. Comme le dit Edward Saïd dans son *Orientalisme*, des concepts géographiques comme l'Est et l'Ouest sont l'œuvre de l'homme. Le concept de l'Est, qui a ses propres idéologies traditionnelles, ses images et ses langues, existe à l'Ouest pour le bien de l'Occident. La critique théorique de l'orientalisme faite par Saïd montre bien comment les colonialistes déforment et diffament l'Orient au moyen de leurs connaissances et dans leurs discours de puissance. Cependant l'étude de Saïd concerne essentiellement le Proche et le Moyen Orient. Il critique donc principalement l'invasion culturelle de ces régions par les colonisateurs occidentaux et néglige presque complètement l'Extrême-Orient. Sa définition de l'Est nous rappelle que le concept britannique de l'Orient qui avait cours au XIX<sup>e</sup> siècle concernait les Indes, et que les Euro-Américains l'ont toujours associé au Japon, du fait de son rôle au cours des deux guerres mondiales et de la prospérité actuelle de son industrie. Toutes ces définitions indiquent que cette conception politique, économique, culturelle et géographique de l'Orient s'est modifiée avec le changement de focalisation effectuée par les Occidentaux. Nombre de preuves de telles modifications peuvent être trouvées dans la littérature occidentale et dans des ouvrages d'érudition. Même actuellement, des travaux d'érudition sur les cultures comparées, comme *Le Chrysanthème et la lame* de Ruth Benedict ou *La Poétique comparée* de Earl Miner adoptent des exemples et des données en provenance du Japon lorsqu'ils se réfèrent à l'Orient. Dans les conceptions des penseurs français du siècle des Lumières, comme Voltaire et Rousseau, parler de l'Orient en excluant la Chine est inimagi-

nable. Leur conception de la Chine est toujours associée à Confucius, à la porcelaine, à la soie et à la cour dans le style chinois. Je voudrais maintenant souligner les différences radicales existant dans les traditions et l'identité culturelles entre le Moyen-Orient et l'Inde, le Japon et la Chine, qui signifient que la communication culturelle entre eux est aussi difficile que celle entre l'Orient et l'Occident. Nous avons donc à faire face à deux problèmes : qu'est-ce qui est inhérent à la tradition culturelle « orientale » ? Et si nous ne trouvons rien sur ce point, comment pouvons-nous définir les différences culturelles inhérentes à l'Orient et à l'Occident ?

De tels problèmes se posent aussi fréquemment aux Orientaux qui veulent définir l'Occident. Par exemple Xuan Zang, un célèbre moine bouddhiste de l'époque Tang, se rendit en pèlerinage à la recherche d'écritures dans le « Paradis occidental ». Sous cette appellation, il entend les Indes et une partie du sous-continent sud-asiatique. Zheng He, le grand explorateur de la dynastie Ming, se rendit en Occident pour des raisons diplomatiques. En réalité, il alla au Moyen-Orient et au Proche-Orient. Nous pouvons conclure que la conception de l'Occident est assez précaire dans l'esprit des Orientaux. Jusqu'à présent, la conception chinoise de l'Ouest exclut le plus souvent l'Europe orientale et la partie européenne de l'ancienne Union soviétique. Ainsi, ce que les Orientaux appellent l'Occident est donc foncièrement différent de ce que définissent les Euro-Américains.

En fait, les différences politiques, économiques, culturelles, géographiques entre l'Est et l'Ouest montre le fossé historique, idéologique, de représentation et de langue qui sape les fondements de leur communication, interprétation et assimilation mutuelles. Le problème n'est pas lié aux incertitudes historiques et géographiques entre l'Est et l'Ouest qui indiquent leurs différences culturelles et leurs lacunes, mais bien davantage de savoir comment nous allons pouvoir l'aborder. Si nous considérons le

concept Est/Ouest comme figé et abstrait, nous ne pouvons pas en expliquer les complexités et la diversité. Par exemple, dans le concept « occident », il existe de profondes différences de socle culturel et de traditions entre les pays de l'Est et de l'Ouest, entre l'Amérique du Nord et les Iles Britanniques, entre la Grèce et l'Italie, entre l'Espagne et le Portugal. Dans les études idéologiques et culturelles, les écoles continentales s'opposent parfois aux écoles anglo-américaines. Même les nations britannique et américaine, qui sont pourtant consanguines, ont des différences de culture et de comportement qui ne peuvent se réconcilier que par la communication et par l'explication. Ainsi, durant la Seconde Guerre mondiale, une anthropologue américaine, Margaret Mead a déployé bien des efforts pour résoudre des conflits culturels entre ces deux peuples. Du fait de la guerre, les troupes américaines ont afflué d'abord en Grande-Bretagne, puis dans ses colonies d'outre-mer. Bien que les deux populations parlent l'anglais, les barrières culturelles existantes avaient conduit à de nombreux conflits. Les Britanniques considéraient les Américains comme voyants et vantards, tandis que les seconds trouvaient les premiers arrogants et dominateurs. Lorsque les soldats américains entraient en contact avec des femmes britanniques, ils se reprochaient réciproquement leur « immoralité », car les deux nations ont des conventions différentes en matière de relations avec le sexe opposé. Dans ce domaine, Mead a analysé, sous l'angle de l'anthropologie culturelle, les différences dans les principes régissant les contacts sociaux en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Par exemple, en ce qui concerne les principes des contacts sociaux avec le sexe opposé, les Britanniques demandent aux jeunes hommes d'être réservés, tandis que les Américains réclament des jeunes femmes de savoir tenir à distance leur partenaire. Mead ne portait aucun jugement de valeur sur ces principes. Elle s'efforçait au contraire d'éliminer les malentendus et promouvoir une communication mutuelle qui a finalement contribué au succès de la guerre. En

conclusion, l'approche anthropologique de Mead des conflits culturels entre l'Orient et l'Occident offre deux indications utiles pour la communication culturelle actuelle : les conflits culturels sont inévitables, mais ils sont solubles, et ensuite, il ne faut pas porter de jugement de valeur sur les différentes cultures ; au lieu de cela communication et explication sont nécessaires pour promouvoir une compréhension mutuelle.

Le confucianisme institutionnel a toujours été considéré comme l'équivalent de la tradition culturelle chinoise et il sert aussi de représentation de la Chine dans la communication interculturelle. On ignore ce faisant divers aspects de la tradition culturelle chinoise. La culture chinoise a été ainsi figée, sans passé, ni présent, ni avenir. Dans la réalité et selon les données historiques, la culture chinoise est dotée d'une diversité très accusée. Au cours des périodes historiques du Printemps et de l'Automne, ou des États en guerre, d'importantes divergences existaient entre une centaine d'écoles de pensée. Pendant la dynastie des Han, le confucianisme a été officiellement établi comme l'idéologie orthodoxe. Pendant les dynasties Wei et Jin, mais aussi durant les Six Dynasties, le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme étaient également autorisés. Pendant la dynastie Song, l'École idéaliste du confucianisme est devenue dominante. Pendant la Période du 4 mai, les idéologies occidentales ont été introduites puis assimilées par la culture chinoise. Aussi devons-nous rendre également hommage à la culture chinoise classique aussi bien que moderne, comme nous le faisons pour la culture occidentale classique, moderne et postmoderne.

Du point de vue de l'herméneutique, l'histoire et la tradition reposent sur l'interprétation moderne, et ainsi elles continuent à exister au sein des idéologies contemporaines. Comme l'avait bien montré H.G. Gadamar, l'objet réel de la compréhension historique n'est pas le fait (*Ereignis*), mais sa signification (*Bedeutung*).

Nous devons comprendre la tradition sur la base de la réconciliation entre le passé et le présent; en d'autres termes, nous devons regarder la tradition comme une réconciliation entre le passé et le présent (*Vermittlung*). La présente communication culturelle peut être considérée comme un dialogue entre la Chine et l'Occident en tenant compte des participants, mais aussi comme un dialogue entre le passé et le présent dans la perspective de la compréhension de la tradition. La tradition culturelle chinoise ne peut par conséquent être rétablie que par la comparaison, la discussion et l'interprétation de celle-ci.

La communication interculturelle n'a pas pour but de souligner les différences, mais d'aboutir à une interprétation pratique inspirée par la comparaison entre des cultures différentes. Par exemple, la mauvaise interprétation des caractères et des poèmes chinois a permis à Ezra Pound et à Ségalen de cultiver et d'enrichir leur créativité artistique propre. Les contresens de Derrida et de Foucault dans le domaine de la langue chinoise les ont conduits d'une certaine façon à une subversion dans la métaphysique occidentale traditionnelle et son centrisme phonétique. Les contresens de Lu Xun dans sa lecture de Nietzsche l'ont stimulé dans l'exemple que nous avons cité. Les «différences» sont inhérentes aux diverses cultures tandis que le contresens est devenu une interprétation de «l'autre» en accord avec ses besoins propres permettant ainsi une rénovation du soi.

Quel est le but de la communication interculturelle? Doit-elle servir à la recherche des différences culturelles ou bien à la rénovation de sa propre culture? Comme il s'agit d'une question importante, je vais l'explorer dans le détail. Borges, l'écrivain argentin bien connu, n'est pas d'accord pour surestimer les différences culturelles. Pour lui, les hommes peuvent se sauver en dépassant les limitations de leur propre culture et en assimilant les autres cultures. *In fine*, son analyse est que la «différence» est une autre forme du soi, tandis que le concept de «l'autre» n'est guère plus que «le soi en miroir». Aussi la quête des possibilités

de dialogue et d'interprétation sera-t-elle plus bénéfique pour le développement culturel que la recherche de différences culturelles. Borges nous convie à voir l'universalité de l'homme plutôt que d'insister sur les différences afin d'éviter la haine entre les uns et les autres, et ainsi nous sauver. En d'autres termes, nous devons être suffisamment patients pour écouter la voix des autres et comprendre ainsi l'universalité des défis auxquels l'humanité est confrontée.

### **La voix des autres et l'expérience du soi**

Nos opinions stagnantes et le « mythe » théorique des différences culturelles résident aussi dans notre attitude par rapport à l'interprétation culturelle.

En général, lorsque les autres mettent en évidence les inconvénients de notre culture, nous arrivons à nous contrôler et à paraître calmes. En revanche, lorsqu'ils la louent, nous pouvons devenir assez vaniteux pour la considérer comme un outil permettant de sauver le monde, ce qui nous enferme à l'intérieur de ce « mythe ». Certains savants chinois pensent même que des centaines d'écoles théoriques occidentales ont des origines qui remontent à des canons idéologiques chinois, ce qui me semble être une auto-glorification. Hegel écrivait naguère que la langue chinoise avait adopté des signes pour définir des concepts, se séparant ainsi du langage familier et devenue par conséquent imparfaite. De son point de vue, les caractères chinois ne convenaient qu'à la culture chinoise, ce qui l'excluait du reste du monde. La critique de Hegel a pour origine son égocentrisme culturel et linguistique, et elle peut être considérée comme correspondant à son ignorance de la culture chinoise. À l'inverse, lorsque Leibniz affirme pouvoir mettre au point une écriture universelle utilisable dans le monde entier (*Characteristica Universalis*) basée sur la structure imagée des caractères chinois,

nous l'applaudissons tout simplement au lieu de rejeter de telles vues comme fantaisistes. Une pareille adaptation des caractères chinois manque par essence de toute preuve substantielle, et il en va de même du centrisme phonétique occidental. Bien que Hegel et Leibniz aient des vues opposées sur les caractères chinois, ils se conforment tous deux au dualisme occidental traditionnel. Aussi tout savant chinois raisonnable doit-il rester aussi objectif que possible, plutôt que d'être irrité ou excité par la voix d'autrui.

Les conflits idéologiques existant dans la sinologie contemporaine et l'étude des Chinois d'outre-mer dans les communications interculturelles se placent dans un contexte nouveau. La sinologie – discipline des institutions académiques et des universités occidentales – a débuté sous l'influence du colonialisme et s'est développées suivant les besoins stratégiques de la guerre froide. Elle prospère depuis peu du fait des efforts de la littérature chinoise d'outre-mer s'efforçant de compenser la nostalgie de ses compatriotes émigrés et aussi pour assouvir la curiosité exotique des Occidentaux. En tenant compte de ce contexte historique, nous pouvons conclure que le sinologie, qui tire ses ressources financières de l'Occident et ses ressources culturelles de la Chine, a pour objectif d'exploiter les trésors de la culture chinoise dans la perspective de « l'autre » en disséminant celle-ci dans le reste du monde et en créant les possibilités pour une communication interculturelle entre la Chine et l'Occident. La sinologie ne constitue cependant pas un équivalent à l'étude de la Chine ou de la culture chinoise ; en fait, l'approche archivistique et archéologique de la culture chinoise adoptée par de nombreux sinologues d'outre-mer les a empêchés d'avoir une compréhension globale de celle-ci. Certains sinologues d'outre-mer se sont contentés de *Vingt-cinq Histoires* qu'ils ont considéré comme la seule source de leurs études et comme une synthèse de la tradition culturelle chinoise. De ce fait, ils excluent de leur vision académique de la Chine les périodes d'après le Mouvement du

4 mai, ne s'attachant qu'aux documents historiques et aux canons littéraires d'avant 1911, écrits pour la plupart en chinois classique. Ils sont d'avis que – puisque la culture occidentale a été introduite en Chine à l'époque du Mouvement du 4 mai – l'idéologie, la culture et la littérature chinoises modernes ont perdu leur identité traditionnelle, devenant de simples « imitations de mauvaises traductions de la culture occidentale ». Cette préférence pour la culture chinoise classique reflète en réalité leur vision eurocentrique. Pourtant, cette culture classique avait assimilé l'essence des cultures étrangères comme le Bouddhisme ou la culture persane, ainsi que le prouvent de nombreux documents historiques. Qui plus est, la culture chinoise ne s'est pas figée à une période donnée, mais au contraire, elle s'est sans cesse développée dans le passé, comme elle le fait aujourd'hui et continuera à l'avenir. Pour chaque nation, la tradition culturelle est différente des textes qui composent sa culture traditionnelle. La première est temporellement infinie, tandis que la seconde est constituée des produits matériels de cette tradition. Aussi la culture chinoise du XX<sup>e</sup> siècle ne peut être exclue de la vision académique de tout sinologue car elle est certainement un constituant de la tradition culturelle chinoise aussi bien qu'une mutation moderne de celle-ci. Ceux qui négligent la culture chinoise moderne et contemporaine ne sont pas qualifiés pour l'étudier, car ils ne s'intéressent qu'à ce que l'on trouve dans les archives et dans les musées. Que pourraient-ils dire alors de la situation actuelle de la Chine ? Quelle conception ont-ils de l'existence de plus d'un milliard de Chinois ?

Disons en conclusion que – à trop insister sur l'identité culturelle et les différences – on aboutit à une mauvaise compréhension de la tradition culturelle qui est par essence une sorte de spiritualité invisible et d'existence vivante dans la conscience collective de la nation. En d'autres termes, la tradition culturelle qui existe dans notre esprit et qui se traduit par notre discours verbal et par notre mode de vie, varie de temps à autre, et se

renouvelle constamment. La Grande Révolution culturelle chinoise qui a eu lieu entre 1966 et 1976, et dont le but était de bouleverser la tradition par les moyens les plus radicaux n'a abouti qu'à des sévices liés à la négation des valeurs traditionnelles. Comme l'avait montré naguère H.G. Gadamar, la tradition n'est pas héritée directement, mais elle est plutôt régulée par les descendants. En ce sens, c'est nous-mêmes qui définissons la « tradition ».

Les sinologues qui focalisent leur attention sur la Chine moderne et contemporaine préconisent la rénovation de la sinologie et incluent dans leur vision universitaire la littérature chinoise moderne et contemporaine, ce qui bénéficie à l'étude de la tradition culturelle chinoise. Comme le proclame Zhang Longxi, mettre excessivement l'accent sur les différences culturelles signifie le rétrécissement de la vision universitaire de l'étude de la littérature chinoise, et la transforme culturellement en « l'autre » avec son parfum exotique.

D'autre part, la communication interculturelle Est-Ouest et les études comparatives, hors même une quelconque préférence pour la culture chinoise classique, se révèlent parfois incapable d'abandonner le « filtre coloré » ou le « miroir déformant » des théories occidentales.

La première fait référence à l'habitude de juger de tout suivant ses propres standards, ce qui empêche la communication culturelle et littéraire. Pendant la Grande Révolution culturelle, et sous l'influence de l'ultra-gauchisme alors prédominant, les savants chinois considéraient la culture et la littérature occidentales comme les incarnations d'un idéalisme, d'un éclectisme de classe, traduisant une conception bourgeoise de la nature humaine et un romantisme négatif; de ce fait, la culture et la littérature occidentales furent prohibées en Chine durant cette période. Depuis les années 1980, cet ultra-gauchisme a été beaucoup reconsidéré et amendé. Cependant, lorsque certains universitaires occidentaux présentent la littérature chinoise en

Occident, ils adoptent des standards idéologiques plutôt que littéraires. De savoir si la position politique d'un écrivain est radicale ou non, ou bien si il ou elle est critique vis-à-vis de la politique chinoise est le premier critère pour juger de la valeur littéraire d'un écrivain chinois contemporain. Une telle manière de juger de tout selon son standard personnel place, consciemment ou non, des barrières dans la communication interculturelle, renforçant ainsi les chauvinisme culturel et l'égoïsme.

« Le miroir déformant » des théories occidentales est, d'autre part, préjudiciable à l'intercommunication culturelle Est-Ouest. Nous devons reconnaître le fait que de nos jours la culture chinoise est toujours confrontée à la prédominance de la culture occidentale dans la communication interculturelle Est-Ouest. En fait, depuis les années 1980, la revitalisation de la culture et de la littérature chinoises résulte de l'introduction des théories occidentales, ce qui constitue, par essence, une communication bénéfique mais inégale. Nous devons cependant signaler que les théories occidentales sont développées dans leur propre contexte culturel. Lorsqu'elles sont appliquées au contexte culturel chinois, elles peuvent se montrer non pertinentes et inapplicables. On peut trouver des expériences communes à l'une ou l'autre, mais dans la majorité des cas, chacune se différencie de l'autre. Une communication interculturelle n'est possible que si les deux parties se reconnaissent des références égales et un niveau de dialogue égal, plutôt qu'un « mythe ». Nous devons comprendre en profondeur les théories occidentales et adopter un point de vue critique à leur sujet ; autrement, nous pourrions être troublés par celles-ci et perdre ainsi notre propre identité. Lorsque nous parlons par exemple d'herméneutique ou de phénoménologie, nous devons être conscients du fait que le nazisme, en tant qu'idéologie dominante, influença les universitaires allemands encore pendant quelques années après la Seconde Guerre mondiale. Lorsque nous traitons du « déconstructionnisme », nous devons d'abord connaître l'arrière-plan

politique de la tempête qui balaya l'Europe et l'Amérique, et tout particulièrement la France, en mai 1968. Un autre cas à souligner est celui de Frederic Jameson qui a exercé une profonde influence au cours des dernières années dans les cercles littéraires théoriques chinois. Dans les années quatre-vingt, il n'a pas considéré la littérature chinoise et celle du tiers-monde simplement comme des textes exotiques, apportant des preuves à sa théorie du marxisme occidental. Au contraire, les ressources culturelles des nations du tiers-monde, Chine comprise, sont devenues l'arrière-plan et le système référentiel de sa recherche sur les idéologies occidentales et un élément de sa théorie interculturelle. Sa théorie culturelle du tiers-monde est fondée principalement sur une analyse des œuvres d'écrivains chinois modernes, comme Lu Xun, Lao She, Wang Meng et Wang Wenxin. Il estime que de brèves nouvelles – notamment *Le journal intime d'un fou* de Lu Xun ou bien *S'enfoncer dans la décadence* de Yu Dafu, qui sont la description littéraire de sentiments et de désirs – traduisent essentiellement des préoccupations sociales et politiques. Il qualifie pour cela cette littérature du tiers-monde de « fable nationale ». Cette vision de Jameson montre bien l'importance de l'approche socio-historique de la littérature du tiers-monde qui parle avec les voix des réformes sociales et politiques des nations concernées. Il critique en outre les universitaires occidentaux pour leur indifférence et leur ignorance séculaires de la littérature du tiers-monde, y compris la littérature chinoise. Je dois cependant insister sur le fait que l'inévitable « filtre coloré » de Jameson, universitaire occidental, a pour effet de lui faire négliger l'individualisme transmis par la littérature du Tiers monde. Plus particulièrement, il ne fait pas suffisamment attention aux efforts des écrivains pour sauvegarder leur tradition culturelle propre (chinoise par exemple) Il s'agit là de prérequis pour une communication interculturelle équilibrée. Sinon, on risque de surestimer l'importance des différences culturelles, et donc ne pas trouver de base pour une communication intercul-

turelle. En fait, des écrivains chinois modernes, tels Ba Jin, Lao She, Shen Congwen, Qian Zhongshu, Lin Yutang, Fei Ming et Zhang Ailing n'expriment pas uniquement leurs préoccupations au sujet des réformes sociales et politiques, mais ils ont aussi le sentiment de la perte de l'individu en tant que sujet dans un certain contexte historique. Lu Xun constitue un excellent exemple: il est qualifié en Chine de « géant littéraire » du XX<sup>e</sup> siècle car ses œuvres présentent de façon métaphorique les « cauchemars » sociaux, historiques et nationaux de la Chine moderne. Ses œuvres révèlent également sa profonde compréhension de la nature humaine et son dilemme personnel entre espoir et confusion. Aussi ne sont-elles pas seulement une « fable nationale », mais aussi une illustration des expériences existentielles universelles des êtres humains. Depuis les années quatre-vingt, la littérature chinoise a révélé des tendances au « retour à l'individu » et au « retour au texte ». Le sens universel de perte et d'absurdité apparaît donc aussi sur le scène littéraire chinoise, ce qui va à l'encontre du caractère réducteur du qualificatif « fable nationale » donné par Jameson. En résumé, toute théorie n'est pas un « mythe », mais elle ouvre plutôt une vision nouvelle tout en abandonnant un grand nombre d'« angles morts ». Nous devons répondre aux théories étrangères en faisant référence à nos propres expériences existentielles et à nos théories nationales. Les universitaires du tiers-monde, qui se trouvent dans une situation relativement désavantagée dans la communication interculturelle – et cela d'où qu'ils viennent – doivent se souvenir que toute théorie, quelle qu'en soit l'origine, ne peut pas être considérée comme une réalité littéraire mais plutôt comme une suite de principes théoriques et méthodologiques pour leurs propres études. Outre cela, leur propre tradition culturelle constitue une base éternelle et une référence pour se confronter aux théories étrangères, ainsi qu'une motivation pour la communication interculturelle.

La Chine et l'Occident ne sont jamais des mythes incapables de communiquer entre eux. Notre époque culturellement pluraliste demande aux universitaires de comprendre entièrement la signification de la tradition culturelle, d'éliminer les barrières culturelles, et d'arriver finalement à une compréhension mutuelle. La diversité et la complexité des différentes cultures qui aboutissent à des connexions entre elles constituent la base pour la compréhension et l'interprétation mutuelles. Par exemple, les caractères chinois comportent de nombreux éléments non phonétiques qui les distinguent des langages écrits occidentaux, mais ils contiennent aussi des éléments phonétiques semblables à ceux des écritures occidentales. La littérature chinoise moderne peut être considérée comme une « fable nationale », mais elle proclame en même temps l'exigence universelle d'un « retour vers le soi ». Toute simplification excessive des différences culturelles et toute surestimation des contresens ne peuvent que nous tromper dans notre étude de la communication interculturelle. Les expériences *a priori* et les tendances idéologiques du sujet qui cherche ainsi que la diversité et les possibilités potentielles de l'objet recherché peuvent ouvrir de nouveaux horizons pour une communication interculturelle d'égal à égal et pour une interprétation mutuelle créative. Nous pouvons établir notre propre système théorique autonome sur la base des accumulations intellectuelles qui sont atteintes grâce à une communication interculturelle continue et à l'interprétation mutuelle. Comme résultat, nous pourrions obtenir une meilleure compréhension de notre propre tradition culturelle pour ensuite la rénover. En attendant, la Chine et l'Occident peuvent se partager mutuellement un capital spirituel indiscutablement bénéfique pour les progrès futurs de l'humanité.



## **Dialogue entre Chine et Occident : une question d'énergie potentielle**

*Antoine Danchin*

Tout au long des exposés de nos réflexions, au cours du séminaire itinérant qui nous a menés aux confins de la frontière occidentale terrestre de la Chine – frontière difficile, et plus trajet initiatique que lieu de passage – nous avons beaucoup appris. L'érudition historique a dominé nos échanges, et nous nous trouvons donc en face du spectacle d'un véritable tableau, très coloré, des différences qui ont existé, et qui existent encore, entre la Chine et l'Occident. Ces échanges, qui m'ont beaucoup appris sur la Chine et sur nous-mêmes, ont été le fait d'historiens, de spécialistes des signes, de philosophes, de linguistes ou même de poètes. Cela représente une image particulière de la connaissance humaine, image qu'on peut résumer peut-être sous le terme de « raison esthétique ». Représentant d'un aspect tout autre – celui d'une création typiquement occidentale, la Science –, je vais devoir pour mon propos faire appel à un autre mode de raison où l'esthétique est présente, bien sûr, mais seulement en arrière-plan. Bien que née en Occident, la raison scientifique est

une sorte de degré zéro de la communication qui efface toutes les barrières des civilisations et permet à l'Homme d'agir sur le monde d'une façon qui lui donne, parmi les animaux, le statut original du créateur, le faisant ainsi rejoindre, par un chemin bien différent, le poète. Elle sera bientôt, j'en suis convaincu, un partenaire essentiel du dialogue entre la Chine et l'Occident.

Tout ce que je viens de dire nécessiterait de longues justifications, et je ne peux le faire aujourd'hui. Néanmoins, en demandant à ceux qui ont eu jusque-là la gentillesse de me suivre, je vais continuer par un certain regard occidental, celui d'Alexis de Tocqueville dans son maître ouvrage *De la Démocratie en Amérique* où, curieusement, il fait allusion à la Chine.

Lorsque les Européens abordèrent, il y a trois cents ans, à la Chine, ils y trouvèrent presque tous les arts parvenus à un certain degré de perfection, et ils s'étonnèrent qu'étant arrivés à ce point, on n'eût pas été plus avant. Plus tard, ils découvrirent les vestiges de quelques hautes connaissances qui s'étaient perdues. La nation était industrielle: la plupart des méthodes scientifiques s'étaient conservées dans son sein; mais la science elle-même n'y existait plus. Cela leur explique l'espèce d'immobilité dans laquelle ils avaient trouvé l'esprit de ce peuple. Les Chinois, en suivant la trace de leurs pères, avaient oublié les raisons qui avaient dirigé ceux-ci. Ils se servaient encore de la formule sans en rechercher le sens; ils gardaient l'instrument et ne possédaient plus l'art de le modifier et de le reproduire. Les Chinois ne pouvaient donc rien changer. Ils devaient renoncer à améliorer. Ils étaient forcés d'imiter toujours et en tout leurs pères, pour ne pas se jeter dans des ténèbres impénétrables, s'ils s'écartaient un instant du chemin que ces derniers avaient tracé. La source des connaissances humaines était presque tarie; et, bien que le fleuve coulât encore, il ne pouvait plus grossir ses ondes ou changer son cours. [...]

Cependant, la Chine subsistait paisiblement depuis des siècles; ses conquérants avaient pris ses mœurs; l'ordre y régnait. Une sorte de bien-être matériel s'y laissait apercevoir

de tous côtés. Les révolutions y étaient rares, et la guerre pour ainsi dire inconnue. [...]

Il ne faut donc point se rassurer en pensant que les barbares sont encore loin de nous ; car, s'il y a des peuples qui se laissent arracher des mains la lumière, il y en a d'autres qui l'étouffent eux-mêmes sous leurs pieds.

Dans cet extrait, on découvre, d'une part, l'idée que la Science est universelle mais, d'autre part, qu'elle est un produit bien fragile de la raison, puisqu'elle peut disparaître après avoir longtemps vécu et produit. Un élément important de cette réflexion est la confusion apparente que fait Tocqueville – et que beaucoup font encore – entre Science et Technique. Or, c'est précisément de la séparation entre ces deux productions de l'esprit humain, de leur dialogue, que naît vraiment la science. Produit de la raison, la Science ne peut se passer de la Technique, mais elle en est distincte. C'est ce que j'ai tenté de montrer au cours de la conférence de Canton qui a précédé notre séminaire itinérant, en 1992<sup>50, 51</sup>.

Afin de ne pas risquer la confusion, je vais brièvement résumer mon point de vue où je prends le parti de justifier la naissance, unique, en Grèce, de la Science sous sa forme de langage universel qui transcende les civilisations. Je vais ensuite jeter un regard occidental – donc nécessairement ignorant, mais riche de la virginité incorrompue par des millénaires d'une histoire qui serait chinoise – sur ce qui peut être considéré comme un aspect explicatif central de la constatation de Tocqueville. La Science a souvent disparu en Occident, et si elle a aussi disparu en Chine, ce n'est pourtant pas pour la même raison comme le pensait Tocqueville mais, à mon sens, pour une raison spécifiquement chinoise que j'aimerais mettre au jour ici.

L'attitude scientifique qui consiste à tenter de rendre compte du monde de façon raisonnée est universelle chez l'Homme. Ce qui est original n'est pas tant la constatation d'une attitude scientifique que le fait que la Science comprend toujours en son

sein une *méthode* permettant de produire, en un progrès qui n'a pas de cesse, les concepts qui en sont le cœur. L'Occident est le lieu de la découverte de cette méthode, la méthode critique générative. Mais, comme le craint avec raison Tocqueville, l'Occident est loin de l'utiliser partout, ni même de l'utiliser beaucoup. Car l'Occident est à l'évidence le résultat de la superposition de plusieurs cultures plus ou moins antagonistes, plus ou moins irréductibles les unes aux autres. Pour mon propos, j'y ai ainsi distingué deux grandes traditions, une tradition indo-européenne, celle des trois fonctions décrites par Georges Dumézil, et une tradition gréco-égypto-africaine, de naissance assez incertaine, qui est à l'origine de la Science. Dans la première, on rencontre trois personnages symboliques qui résument l'ensemble de la culture correspondante et de ses actions: le prêtre, le laboureur et le soldat. Il y a partout séparation de pouvoir entre ceux qui créent (ou reçoivent) le savoir, ceux qui le mettent en œuvre par la Technique – c'est précisément ici qu'apparaît le lien central entre Science et Technique – et ceux enfin qui le propagent par les armes. Ce pouvoir de la force, cette persuasion par les armes, ne peuvent créer les concepts sous-jacents. C'est la tradition grecque qui est créatrice de la méthode qui produit la Science et la fait progresser, et elle n'est nullement du ressort des trois fonctions. L'Occident, bien sûr, est le fruit de ces deux traditions, en conflit plus ou moins explicite au cours des temps. En résumant grossièrement, on peut dire que la Science est productrice d'abstractions, en un sens désincarnée, tolérante et créatrice, alors que la Technique est commerçante, militaire, intolérante et dévastatrice, mais aussi, utilitariste, efficace et remarquablement apte à utiliser la Science. Cette dernière a d'ailleurs besoin de la Technique pour progresser, mais sa méthode, fondée sur le doute constructif (ce qui ne signifie nullement, bien entendu, le scepticisme absolu: il ne suffit pas de douter pour être dans le domaine de la Science!), relève des pro-

grès de la raison au travers de la suite harmonieuse de modèles du monde.

Nombreuses sont les conséquences historiques de cette coexistence. En particulier le conflit entre ces deux traditions se manifeste le plus souvent par la domination de la Technique, qui s'empare des concepts produits par la Science pour les transformer en moyens d'appropriation du monde (que ce soit par le laboureur ou par le soldat). Mais, au bout d'un certain temps, son incapacité à produire du nouveau conduit à l'affaiblissement politique du système qui les met en œuvre et à l'incapacité à gérer un environnement toujours changeant (ne serait-ce qu'en raison de la démographie, comme on devrait le voir avec effroi aujourd'hui). Dans ce contexte d'affaiblissement du pouvoir des trois fonctions, la Science renaît alors et produit de nouveaux concepts qui seront à leur tour détournés à des fins techniques ou technologiques. Ainsi naît une spirale sur laquelle se déroule la trame de l'histoire occidentale, et bientôt, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, de l'histoire du monde.

Comment résumer la méthode scientifique ? Un être humain naît dans une civilisation et apprend aussitôt une langue. Né en Chine, il parlera chinois, en France, français. Cela est si naturel qu'on s'en rend à peine compte. Il en découle que nul ne saurait mettre en doute, au cours de l'apprentissage de son enfance, les règles et les savoirs qui composent le monde qui l'entoure. Nous commençons tous à regarder le monde avec des *idées reçues*. Pour aller plus avant, je vais avoir besoin d'un premier postulat, que le *monde ne parle pas*. Il me faut le souligner car, bien que ce postulat soit au cœur des succès de la Science, il n'est pas souvent bien accepté en Occident. Or, si le réel est muet, il nous faut, à partir de ce que nous héritons de nos pères, construire une image de ce réel, image dont, créateurs, nous pourrions déterminer le comportement et qui nous répondra donc. Il nous faudra, étudiant le comportement de cette représentation, en

mesurer le rapport au monde par son pouvoir de *prédiction* sur un monde autrement incompréhensible. C'est ce pouvoir de prédiction qui sera une mesure de l'*adéquation* du modèle au monde, adéquation qu'on s'efforcera de faire croître au cours du temps, l'objet de la méthode étant précisément d'engendrer des modèles du monde qui lui seront de mieux en mieux adéquats. En bref, cette adéquation représente la constatation de la simultanéité de la cohérence interne du modèle, en parallèle avec la cohérence interne de la portion du monde qu'il représente.

À partir des idées reçues, on isole tout naturellement un ensemble qui, au moins pour un temps, ne sera pas remis en cause. Cet ensemble de postulats doit se traduire en éléments fondateurs du modèle, au travers d'*interprétations* appropriées. On traduira par exemple les postulats en énoncés bien formés (selon les règles de la logique en vigueur) constituant des axiomes et des *définitions*. La mise en relation de ces axiomes et définitions pourra constituer une démonstration, conduisant à un *théorème* ou, le plus souvent, à une *conjecture* de théorème. Il faut ensuite les replacer dans le réel qu'ils veulent représenter et expliquer. Un processus symétrique de celui qui a fourni les fondements du modèle, une *interprétation*, est nécessaire : il faut un retour au monde réel. Cela se réalise sous forme de prédictions (expérimentales), qui, elles-mêmes, sont de deux types : ou bien ce sont des prédictions existentielles (on devra découvrir l'objet, le processus ou les relations prédites) ou des prédictions sujettes à vérification et par conséquent réfutables (on devra réaliser un dispositif expérimental capable d'explorer ce qui a été prédit, et le confirmer ou l'infirmier). La réaction du réel à l'expérience est ce qui permettra de valider le modèle, et d'en mesurer le degré d'adéquation. Il doit rester bien clair ici que la persistance d'un modèle ne justifie nullement sa coexistence avec le réel qu'il représente. C'est l'inadéquation du modèle à la réalité qui sera le moteur de son évolution et, à l'occasion, de son remplacement. En effet, le défaut de prédiction met en marche un processus

d'*abstraction*, spécifique de toute démarche théorique. Au cours de ce processus, qui se déroule à l'envers de celui qui a permis la genèse et l'utilisation du modèle, on remonte peu à peu vers les postulats qui lui ont donné naissance pour, de façon ultime, les modifier, les préciser en fait, et le plus souvent en *réduire le nombre*.

Dans la réalité, ceux qui ont produit le modèle tentent de le conserver le plus longtemps possible, et d'abord en demandant simplement la modification des interprétations qui ont conduit à la prédiction erronée. Il arrive donc souvent que pour cette raison un modèle perdure, malgré son inadéquation, et parfois pour très longtemps, et malgré de nombreuses marques de doute. Un deuxième niveau de résistance proviendra d'un aménagement du modèle : on s'arrangera pour lui permettre de tolérer des exceptions. Mais au cours de ce *processus critique*, il est bien clair que la nature même du modèle est mise en cause, et que sa construction, le sens de ce qu'il représente, se spécifie, se précise au travers des contradictions. Pour cette raison, cette étape qu'on pourrait qualifier de dogmatique a un rôle très positif : un modèle par trop inadéquat sera très vite écarté, et n'aurait pas apporté grand-chose à la genèse du savoir et à son progrès. Il arrive enfin qu'on s'interroge sur les axiomes mêmes qui fondent le modèle et que l'interprétation des postulats initiaux conduisent à les remettre en question. C'est évidemment très rare et difficile, et source de véritables révolutions scientifiques à partir desquelles de nombreux nouveaux modèles, fondés très différemment de leurs prédécesseurs, vont naître, se développer et mourir.

Ce schéma conceptuel est bien entendu une abstraction de ce qui se produit en réalité. Et il n'existe pas, en général, un seul modèle, mais plusieurs, concurrents ou complémentaires. Nous en avons aujourd'hui une démonstration quotidienne dans la présence simultanée de modèles de telle ou telle partie du réel, et de simulations à l'ordinateur de ce même réel. C'est d'ailleurs

là un bon moyen de prendre conscience de la profonde irréductibilité du modèle au réel qu'il représente : l'aile d'avion représentée à trois dimensions sur l'écran d'un ordinateur est clairement d'une autre nature que celle de l'aile à construire pour voler. L'image qui se déplace à l'écran ne vole pas dans l'air. Et, à la suite d'un coup de vent particulier, lorsque l'avion tombe, l'inadéquation du modèle devient criante et demande qu'il soit reconsidéré. Tous les processus que j'ai décrits un peu plus haut se déroulent alors.

Ce processus est génératif et conduit donc à un progrès. Ce qui est important, initialement (historiquement), est l'étude des *objets*, puis vient la taxinomie. On trouve en ce point une contribution intéressante de la civilisation chinoise dans l'organisation de taxinomies procédant de modèles sous-jacents bien différents des modèles occidentaux ; or, est l'absence de *critique* de ces modèles qui a figé la représentation chinoise, encore très visible pour les spectateurs occidentaux que nous sommes, dans bien des attitudes. Ce n'est pourtant qu'ensuite qu'apparaît l'*analyse* et son nouveau pouvoir d'exploration. Elle conduit d'abord tout naturellement à l'identification de nouveaux objets, et à un nouveau type de taxinomie. Puis, et c'est là un progrès conceptuel considérable, vient la découverte de l'importance des *relations* entre ces objets. Il est à mon sens fondamental que la séquence temporelle soit effectivement la suivante : d'abord l'analyse, puis la découverte des relations, et non l'inverse, comme c'est souvent le cas en Occident, et presque toujours le cas en Chine. En s'affranchissant de la contrainte imposée par le tout, la méthode analytique ouvre un nouvel univers, très abstrait, et par conséquent souvent mal perçu ou complètement ignoré, celui des *structures*, de ces ensembles de « flèches » symboliques qui relient les objets les uns aux autres. Alors une nouvelle forme, sans contenu au sens habituel – et donc sans frontières classiques – se fait jour. Il s'agit là d'une véritable révolution conceptuelle dont nous n'avons pas tou-

jours conscience, et qui peut entraîner, lorsqu'elle se développe au sein d'une civilisation, de très grandes divergences par rapport à la représentation du monde dans les autres civilisations. Cette révolution renforce encore la disparition du rôle de la perception, puisqu'il n'y a plus de raisons essentielles dans la recherche des objets en tant que tels. Par ailleurs, comme la modélisation produit des *concepts* nouveaux qui peuvent être utilisés pour la genèse d'*objets* nouveaux, il y aura immédiatement des conséquences technologiques au développement des nouveaux modèles. Ainsi le progrès dans la genèse du savoir conduit aux progrès techniques et donc aux décalages correspondants entre les civilisations. Les objets nouvellement créés sont de véritables édifications, des inventions émergentes plus que des découvertes, des artefacts purement humains, et par là même quintessences des cultures qui les ont créés.

Nous voyons ainsi *deux* aspects bien différents du processus théorique à l'œuvre en Occident. D'une part l'existence d'une *méthode* propre, fondée sur la perception intime de la modestie de l'Homme dans l'univers, et sur l'aspect positif que revêt l'exploitation systématique des erreurs ou des maladresses plutôt que des succès, et, d'autre part, le *déplacement de l'idée de contenu* vers l'étude des formes conçues comme relations entre objets, à *partir de l'identification d'un niveau zéro de description des objets*. J'ai montré l'aspect génératif du premier aspect, je vais maintenant brièvement illustrer le second dans le développement récent – et révolutionnaire – des sciences de la vie en Occident.

L'idée sous-jacente est que nous comprenons aujourd'hui la vie comme une création continuée, ou, au risque de paraître paradoxal, comme un processus qui démontre que la création est postérieure au monde, ou encore que toutes choses sont en commencement. Le pouvoir infiniment créateur de la matière s'illustre particulièrement bien dans le cas du vivant. La métaphore alphabétique de l'hérédité – que je ne puis décrire en détails ici – avec la règle de correspondance entre le texte du

génomique (la mémoire héréditaire transmise de génération en génération sous la forme de molécules d'ADN) sous son expression, le code génétique, conduit à penser que l'état actuel de chaque organisme vivant est le résultat d'un processus récursif qui, depuis l'origine de la vie, a peu à peu constitué l'information génétique correspondante, en procédant à la réécriture de celle que possèdent les parents vers les enfants. La profondeur de cette information, qui résulte entre autres choses de la mise en œuvre fine de mécanismes de correction des erreurs au cours du processus de réécriture du texte du génome lorsqu'on passe d'une génération à la suivante, est très grande. Elle demanderait par exemple, pour être évaluée correctement, que l'on sache en rétablir toutes les étapes, *depuis l'origine*. Il s'ensuit que la séquence d'un ADN génomique, pour être vraiment comprise, nécessiterait beaucoup plus que la recherche des gènes au moyen de la règle du code génétique et de quelques descripteurs contextuels, comme on le fait habituellement. Il conviendrait, en fait, d'en comprendre aussi l'histoire. Il s'ensuit encore qu'en dehors des règles générales qui permettent de savoir comment vivent et se perpétuent les espèces, la nature profonde de l'individualité est, par construction, inaccessible et profondément originale. C'est là, mis en œuvre dès la conception d'un être, que réside le ferment essentiel du libre arbitre, depuis sa forme la plus primitive – celle qui conduit à la genèse d'un animal –, à la plus élaborée – celle qui conduit à la genèse d'un animal doué de parole et de raison. C'est d'ailleurs l'aspect *créateur* de ce processus particulier qui a permis l'émergence d'un variant, l'Homme, très voisin mais pourtant irréductible des grands singes anthropomorphes, en créant l'aptitude au langage.

Il est possible de comprendre de façon métaphorique comment l'hérédité est créatrice, en explorant ce que signifie sa représentation sous la forme d'un texte linéaire écrit dans un alphabet à quatre lettres, celui des motifs de base de l'ADN<sup>52</sup>. Dans un contexte beaucoup plus simple et restreint que celui de

l'hérédité, celui de l'axiomatique élémentaire des nombres entiers (une suite de lettres, comme celles qui forment l'ADN, peut facilement être mise en correspondance formelle avec une suite de nombres entiers), et en se plaçant à *l'extérieur* du système étudié, Kurt Gödel a produit des propositions (c'est-à-dire des ensembles structurés d'axiomes et de définitions) qu'il était possible de représenter, de traduire sous la forme de nombres entiers et qui avait la particularité d'être indécidables (c'est-à-dire dont la vérité ou la fausseté ne pouvait être prouvée au moyen des seuls axiomes dont on disposait pour établir la proposition). Cela revient à dire qu'il a créé des structures numériques et axiomatiques *irréductibles à celles qui leur ont donné naissance*. Il lui a suffi, pour cela, d'établir une règle de *codage* entre les axiomes élémentaires de la théorie et les nombres entiers, mais aussi d'établir un processus génératif permettant d'engendrer des nombres à partir d'un ensemble initial (l'exécution d'un programme, par conséquent). Si l'on réduit – et je tiens à souligner que c'est donc une hypothèse outrageusement simplificatrice mais qui a malgré cela des conséquences d'une importance majeure – la nature des règles de transmission de l'hérédité à une métaphore alphabétique, il est rationnel, par extension de la réflexion sur les nombres entiers, de faire la conjecture que la séparation entre la mémoire et la fonction, entre l'ADN et le reste de la cellule, entre le programme et les données, chez les organismes vivants, conduit nécessairement à la genèse de programmes nouveaux dont les propriétés sont irréductibles à celles qui lui ont donné naissance. Mais, puisque dans ce cas (au contraire de la situation démiurgique où se plaçait Gödel) il faut *aussi* se passer de finalité tout en conservant une hypothèse de stabilité dans le temps (seules subsistent les espèces suffisamment stables, par définition de leur existence même), il est nécessaire que les innovations ainsi apportées soient suffisamment adaptées à l'environnement, sans cesse changeant et imprévisible, où se trouvent les individus porteurs de ces nou-

veaux programmes. Cela permet non seulement de comprendre l'aspect innovant, créateur, de l'évolution, mais aussi d'en comprendre la genèse : c'est l'échec de la capacité à prévoir qui est le moteur sélectif principal qui a conduit aux propriétés essentiellement créatrices de la vie, au travers de la séparation explicite du programme génétique du contexte cellulaire au sein duquel il est exprimé.

Ainsi la vie se trouve par nature associée à un pan irréductible de création – au sens véritable – d'individualités. Or concevoir l'avenir est inséparable de concevoir l'imprévisible. Et, lorsqu'il s'agit de l'Homme, la création scientifique est l'une des manifestations les plus frappantes de cette propriété, ce qui implique dans le monde les savants beaucoup plus qu'ils ne veulent le penser le plus souvent. Au surplus, aller de l'avant n'est pas une simple progression, c'est un progrès, avec la dimension morale qui nécessairement s'y trouve liée. On rencontre donc associée à une « simple » propriété de la vie, une irruption de la morale. Produire du savoir, ce qui est une activité humaine commune, est inséparable d'un choix, d'une attitude envers l'avenir de ce savoir. On devrait trouver là un appel occidental à la civilisation chinoise, si, comme je crois l'avoir compris à la suite des exposés de nos confrères chinois, la dimension *morale* est centrale dans la pensée chinoise.

Cela m'amène donc au terme – ou au centre – de mon exposé, à savoir ce qui me paraît central dans l'attitude générale de l'Homme chinois vis-à-vis du monde. Nous avons beaucoup entendu parler d'harmonie, d'équilibre, de contraste entre le froid et le chaud, entre le dur et le mou, le minéral et l'organique, entre l'eau et le feu, entre le yin et le yang et il apparaît toujours un reste, quelque chose qui est le résultat équilibré, tendu, de cette lutte des contraires. Ne faudrait-il pas, comme le propose François Jullien<sup>53</sup>, s'interroger sur le concept, peut-être central dans la pensée chinoise, de *shì* (勢), pour comprendre ce qu'il en est ?

On a l'habitude de parler de la représentation chinoise du monde en termes holistiques mais est-ce bien approprié ? Il s'agit là en fait de projeter sur la pensée chinoise une façon de voir, très répandue en Occident, qui, pour se protéger des conséquences philosophiques de la méthode analytique, impose de ne considérer les choses que dans leur totalité. Or, lorsque la pensée chinoise tient compte de la totalité, c'est qu'elle l'analyse en termes d'équilibre intérieur, de forces contradictoires qui s'associent pour constituer un ensemble riche en énergie potentielle. Le *shi* exprime cet équilibre des forces (et l'on trouve bien le caractère li (力) dans *shi*). C'est ainsi le *shi* qui va décider du devenir d'un état actuel, en indiquant les lignes de force de la dynamique qui découle de cet état. Plutôt que de considérer la séparation entre un modèle du monde et la réalité, le sage chinois préfère tenter d'évaluer l'équilibre des forces en présence, pour prédire le devenir du système considéré. Cela implique un modèle implicite où toute chose a sa contrepartie en équilibre, sauf au moment précis de la mise en route d'un processus de changement. La pensée chinoise est ainsi propre à l'analyse du changement, au passage d'un état à un autre. Il en découle un ensemble de règles morales qui sont nécessaires pour diriger l'action : évaluer les forces en présence, et ne décider d'agir que lorsqu'on va dans le même sens que le *shi* du système considéré. Il en découle en outre, bien sûr, un ensemble de règles esthétiques qui expriment l'harmonie d'un ensemble, tableau, œuvre musicale ou poésie. C'est ce qui explique sans doute une certaine répugnance vis-à-vis de la façon grossière qu'a l'Occident de produire des modèles du réel sans se soucier vraiment de l'analyser, d'en comprendre l'harmonie. C'est que l'harmonie présuppose une réalité métaphysique transcendante, sinon immuable, du moins possédant un caractère ultime, un caractère absolu. Produire des modèles du monde, au contraire, c'est participer à la création, refuser l'existence d'une harmonie ultime pour y ajouter le fruit irréductible de l'acte créateur. L'Homme occidental peut ainsi

## LA LICORNE ET LE DRAGON

commencer une bataille sans savoir s'il sera vainqueur, en croyant qu'il en sortira quelque chose de supérieur à lui-même, même s'il vient à disparaître. L'Homme chinois ne s'engagera dans la lutte que lorsqu'il aura mesuré avec soin le *shi* de l'ensemble des forces en présence, et qu'il saura qu'il doit en sortir vainqueur. Se mesurer à l'inconnu absolu du monde devrait conduire le plus souvent à l'échec, c'est pourquoi sans doute, comme l'a remarqué Tocqueville, la Chine n'a pas choisi la voie occidentale de création du savoir. Les nouveaux contacts qui se nouent entre la Chine et l'Occident devraient, sous peu, changer profondément cet état des choses.

## **L'eurocentrisme contre l'idée de *Zhonghua***

*Zhou Xing*

### I

Avant que la Chine et l'Europe ne se rencontrent, elles appartenaient véritablement à deux civilisations complètement séparées, bien qu'il existât naguère la « Route de soie » qui les unissait. Il persiste de toute évidence bien des différences entre ces deux civilisations, mais sous un certain aspect du moins on trouve une analogie, entre l'eurocentrisme et l'idée de *Zhonghua* ou sinocentrisme.

Les Grecs anciens estimaient que leur culture était unique. Pour eux, l'hellénisation était le critère absolu de civilisation et ils pensaient que des peuples non hellénisés étaient des barbares. L'évolution de l'histoire après l'époque gréco-romaine – et plus particulièrement au cours des derniers siècles qui ont vu l'expansion européenne avec la diffusion de sa culture et la prédominance d'une conception occidentale de l'ordre mondial – a développé l'idée d'eurocentrisme dans la civilisation européenne. Ceux qui avaient cette idée ou cette attitude conce-

vaient l'Europe comme étant le centre civilisé du monde, tandis que tous les peuples non européens et leurs cultures étaient barbares.

La valorisation de sa propre culture nationale s'accompagne donc de la dévalorisation des peuples étrangers – non européens – et de leurs cultures. La conception européenne de l'espace qui se traduit par des termes géographiques tels que « Proche-Orient », « Moyen-Orient » et « Extrême-Orient » est fondée sur un standard auto-centrique. De même, les missionnaires n'ont jamais mis en doute le fait considéré comme absolu que l'Europe était le centre du monde ; ainsi Matteo Ricci avait apporté en Chine un atlas européen du monde. Une telle conception iso-structurale du monde affirme nettement la ferme croyance en la supériorité de la culture européenne, de ses peuples et même de sa race. Durant plusieurs siècles, les Européens ont vanté leur civilisation et se sont considérés supérieurs aux autres.

Pour ceux qui soutiennent l'idée de l'eurocentrisme culturel , qui considèrent la culture européenne comme particulièrement avancée, la civilisation européenne comme unique et les cultures – mais aussi les religions – non européennes et étrangères comme sous-développées ou sans valeur ; pour ceux-là, les pays en dehors de l'Europe constituent un espace sans culture qui doit être cultivé par les Européens apportant la vérité de leur civilisation. L'influence de l'eurocentrisme fut si profonde que l'orgueil, l'arrogance et le sentiment de supériorité devinrent des traits importants des peuples européens au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, la plupart des Européens pensaient qu'il était juste et convenable que le monde non-européen soit dominé par l'Europe. Nous pouvons trouver des traces de cette pensée même dans les théories anthropologiques culturelles en provenance d'Europe. Dans la théorie évolutionniste classique de l'anthropologie, la culture et le civilisation de l'Europe sont placées au plus haut niveau de l'évolution humaine, et plus précisément au niveau de la « vraie » civilisation, tandis que les cultures non

européennes – qualifiées de sauvages ou de barbares – sont exclues de la notion de civilisation. En outre, la culture a toujours été considérée comme une création d'une « élite » de nations, se diffusant ensuite partout à partir de ces centres culturels.

L'eurocentrisme culturel est représenté par le christianisme, qui comprend de nombreuses doctrines. Il a monopolisé l'oracle, la vérité et la civilisation au nom d'un Dieu unique et de la Bible. Les missionnaires, déniaient toute valeur aux cultures et aux mœurs non européennes selon leur idée de Dieu et leurs orientations culturelles, se vantaient d'être les missionnaires de Dieu et faisaient avec enthousiasme ce qu'ils pensaient être utile aux autochtones dont en réalité ils détruisaient la culture. Ils croyaient que sans les évangiles (c'est-à-dire le christianisme), les païens ne pouvaient pas être sauvés de leurs péchés. Ils considéraient toutes les religions non chrétiennes comme des hérésies, dont la destruction ne pouvait qu'être profitable. Ces idées et ces préjugés eurocentristes sont prédominants dans les notes de voyage, les lettres et autres ouvrages des missionnaires.

Les érudits du tiers-monde ont souligné avec raison que le racisme, avec les idées, les comportements, les émotions et les croyances qu'il produit, prend ses racines principalement dans l'ethnocentrisme, lequel s'accompagne d'un manque de satisfaction personnelle, de frustration et de la sensation d'avoir perdu son rang. Le racisme est sous-tendu par un puissant sentiment de supériorité et ceux qui le ressentent s'enorgueillissent d'être des gens très avancés, enracinés qu'ils sont dans le mythe du « peuple choisi » et de la « meilleure des nations ». Les racistes se considèrent toujours eux-mêmes, dans leur nation et leur culture, comme absolument sans rivaux. Ils ne pensent pas aux différences et aux ressemblances avec les autres cultures, et ne font aucune tentative vis-à-vis de nouvelles idées, ou simplement en vue de réexaminer leurs propres affirmations. En un mot, ils ne désirent pas établir une société ouverte. Cette critique du

racisme est certainement juste; nous voulons simplement insister sur le fait qu'à côté de l'autocentrisme culturel et national, l'insatiable désir de profit est un autre motif de racisme. Une histoire populaire en Afrique en donne une bonne explication: « Lorsque les blancs sont arrivés ici, nous avions notre pays, et eux avaient leur Bible; maintenant, nous avons leur Bible, mais eux, ils ont notre pays. »

## II

Comparée à l'Occident, l'histoire de la Chine s'est développée de manière continue en Orient durant des milliers d'années affinant l'« idée de *Zhonghua* » de la civilisation chinoise classique. À côté du noyau culturel du confucianisme, il existe en Chine un noyau ethnique: la nationalité Han. Dans le processus de diffusion de la culture Han à partir de la Plaine centrale, intégrant de nombreux groupes ethniques voisins dans la sphère culturelle chinoise (ou confucéenne ou ayant les caractéristiques Han), les Han ont eu des rapports très profonds avec les peuples avoisinants. C'est pourquoi l'idée de « *Zhonghua* » (sino-centrisme) est devenue une idéologie fondamentale, tout d'abord parmi les Han, pour pénétrer ensuite toute la civilisation chinoise.

L'« idée de *Zhonhua* » comporte un certain nombre de composantes principales, telles que la position spatiale des *Hua-Xia* occupant le centre, la conception ethnique de la distinction entre les *Hua* et les *Yi* (civilisés contre barbares), le point de vue culturel de la supériorité des *Huas* sur les *Yis*, la vision d'État du « grand domaine unifié », etc. La politique et des enseignements de la Chine ancienne ont tous été influencés par cette idée: même les habitants de la Chine actuelle transmettent cet héritage. Il est par conséquent difficile de comprendre les Chinois et leur culture sans prendre en considération cette idée de *Zhonghua*.

Les anciens peuples chinois *Hua-Xia* croyaient que la Plaine centrale où ils vivaient constituait le centre de la terre et même du cosmos. Ils divisaient le monde entier en neuf parties (*jiu zhou*), eux-mêmes vivant en son centre précis, ce qu'indiquaient les termes « Royaume du Milieu », « Milieu *Hua* » (*Zhonghua*), « Monde étranger occidental » et « Monde étranger oriental ». Bien que les connaissances géographiques des anciens Chinois eussent progressé, la signification du concept de « Royaume du Milieu » s'est plutôt élargie avec les années, mais l'idée des « *Hua-Xia* occupant le pays du milieu » ne s'est pas modifiée. En fait, cette idée était si profondément enracinée que les Chinois non seulement avaient pris l'habitude d'expliquer tous les faits et les phénomènes nouveaux avec ces schémas spatiaux tout faits, mais ils avaient aussi progressivement perdu leur curiosité pour le monde extérieur. Durant une fort longue période, le fait d'étudier et de connaître les cultures étrangères et leurs problèmes pouvait être considéré comme une collaboration secrète avec les barbares.

Une telle conception du monde a pour équivalent le point de vue ethnique sur la distinction entre *Huas* et *Yis*, et celui – culturel – de la supériorité des *Huas* par rapport aux *Yis*, inférieurs. Les anciens *Hua-Xia* et leurs descendants, les Han, ont créé une civilisation avancée il y a très, très longtemps, qui a eu une grande influence sur les peuples avoisinants et leurs cultures. C'est pourquoi les Chinois qui croient en cette supériorité culturelle dont le trait caractéristique est le sinocentrisme sont fiers de leur culture qu'ils considèrent comme étant plus avancée que celles des peuples non-Han.

La distinction entre *Hua-Xia* et *Man-Yi* ne correspond pas seulement au concept du centre par rapport à la périphérie, de l'intérieur contre l'extérieur, mais il signifie encore civilisation contre barbarie et état sauvage. Les anciens Chinois se glorifiaient de leur propre culture et n'ont jamais craint d'être assi-

milés par les barbares. Le sage Mencius disait: «J'ai entendu parler d'hommes qui employaient les doctrines de notre grand pays pour changer les barbares, mais je n'ai jusqu'ici jamais entendu parler de quiconque qui ait été changé par des barbares.» Ainsi la culture de la Chine ancienne a-t-elle toujours été en situation d'ouverture aux autres. Cela lui permettait, d'une part, d'accepter la conversion et l'adoration des groupes ethniques périphériques, heureuse d'être exportée dans le monde entier, et d'autre part, d'avoir suffisamment confiance en soi pour assimiler des cultures étrangères. Plus ou moins différents des eurocentriques, ceux qui croient en l'idée de *Zhonghua* ne refusent pas habituellement à se mêler culturellement aux autres peuples, car ils estiment que les barbares peuvent être civilisés par la puissance de leur culture. En fin de compte l'intégration des cultures – du moins de manière subjective – a été un courant visant à transformer les *Man-Yi* (barbares) par la *culture* des *Xia*, et non le contraire.

Au cours de l'histoire moderne et sous l'effet de la civilisation occidentale, les Chinois ont senti qu'il était de plus en plus difficile de sauvegarder leur supériorité culturelle. Aussi, ayant à faire face à des barbares étrangers avec «des navires rapides et des canons puissants», les Chinois ont-ils été obligés d'«apprendre les techniques supérieures des barbares», atteignant ainsi cette extrémité opposée de l'infériorité culturelle. pourtant, il est très difficile pour les Chinois de mettre leur dignité dans leur poche et d'apprendre honnêtement les cultures étrangères. Tourmentés par des complexes culturels aussi bien de supériorité que d'infériorité, les Chinois ont commencé à passer progressivement d'un cosmopolitisme autocentré vers le nationalisme. Entre-temps, le complexe psychologique de A. Q. (personnage de paysan chinois rétrograde dans un roman de Lu Xun) et «l'auto-importance patriotique» sont devenus des réalités. Puisqu'il était indispensable pour la modernisation de la Chine de se débarrasser, d'une part, de l'oppression des différentes puis-

sances et, d'autre part, d'apprendre des cultures occidentales, la psychologie des citoyens chinois modernes se révéla pleine de contradictions profondes. Les Chinois ont cependant semblé reprendre confiance en eux rapidement après que l'idée suivante a été mise en avant : « Savoir chinois pour les principes essentiels, savoir occidental pour les applications pratiques. » Dans les discussions culturelles au cours des cent dernières années, un point de vue important est apparu : la culture occidentale est juste un instrument « dynamique », « matériel » et « fonctionnel », tandis que la culture chinoise, étant « statique » et « spirituelle » a davantage de valeur que la première. Certains remarquent que les occidentaux sont en train de repenser leur propre civilisation et ils estiment que les désavantages de la civilisation occidentale pourraient être effacés par la civilisation chinoise, ou bien ils estiment que celle-ci deviendra la culture universelle de l'avenir.

C'était le concept du « tout sous le ciel » qui existait dans l'esprit des anciens Chinois qui n'avaient pas une notion très définie de « l'État », et pensaient que le « Fils du Ciel » dans l'« Empire céleste » était le dirigeant commun au monde entier. La conception du monde comme un grand domaine unifié incluait la pensée que « à l'intérieur des quatre mers tous les hommes sont frères », ce qui correspondait bien entendu à l'idée de rassembler toute l'humanité en une seule famille ; cette idée inclut quelquefois une certaine tolérance envers les barbares. Dans *l'Histoire en tant que miroir (Zi Zhi Tong Jian)*, il est dit que le Royaume du Milieu est comme le tronc d'un arbre, tandis que les barbares sont comme les branches et les feuilles dans les quatre directions qui l'entourent. Cela signifie que le *Hua* central (*Zhonghua*) et les barbares ont une racine commune, tout en appartenant à des couches sociales différentes. Manifestement, dans la famille *Yi-Xia* il doit exister un noyau, en fait un patriarche. « Tout sous le ciel » comme idée du royaume impérial est profondément enraciné dans l'esprit des Chinois.

L'histoire moderne des relations sino-européennes est la triste histoire du peuple chinois souffrant des invasions, mais aussi de la critique de sa civilisation. Il en résulte que l'idée de *Zhonghua*, ayant une coloration raciale plus faible que l'eurocentrisme, est principalement une arme d'autodéfense psychologique ; elle constitue, d'autre part, la base théorique et culturelle d'un comportement rigide et du refus d'ouverture au monde extérieur. En résumé, l'idéologie nationaliste avec l'ethnocentrisme pour noyau présente deux tendances : l'une est l'expansion, l'autre l'isolement. L'Europe constitue un exemple de la première, la Chine de la seconde.

### III

L'eurocentrisme et l'idée de *Zhonghua*, différents dans leur approche, sont identiques quant à leur effets ; leur fondement est autocentré sur la nationalité et la culture, c'est ce que les anthropologues culturels appellent « ethnocentrisme ». La cause principale conduisant à l'incompréhension, à des préjugés, des accrochages et des conflits entre les deux civilisations réside dans une conception du monde et des points de vue culturels qui traduisent les deux formes d'ethnocentrisme dont il vient d'être question.

L'eurocentrisme et l'idée de *Zhonghua*, bien qu'identiques par essence, sont en fait incompatibles comme le sont l'eau et le feu. Guidés par ces deux pensées, les conflits entre Européens et Chinois au cours de l'histoire récente étaient inévitables. Le fait le plus symbolique est que des deux côtés on traitait son adversaire de barbare. Les puissances européennes et américaine ont non seulement conquis la Chine au moyen d'armes modernes, mais elles ont aussi méprisé les Chinois que leur culture, autant juchées sur leur supériorité ethnique, et sur l'idée de l'universalité de la civilisation euro-américaine. Un certain nombre d'Occidentaux mettait même en doute l'aptitude du peuple chi-

nois à créer une culture. Cela conduisit durant une assez courte période à l'élaboration d'une bonne dizaine de « théories » sur « l'origine occidentale (ou étrangère) de la civilisation chinoise ».

Au cours des années 1920, des préjugés ridicules concernant les Chinois étaient innombrables. Le professeur Wu Zelin, anthropologue, étudia dans sa thèse de doctorat les préjugés du public américain vis-à-vis des Chinois; il recensa: « tous les Chinois sont des intrigants et des rusés »; les Chinois n'ont pas d'âme, « car ils ne sont pas chrétiens »; « tous les Chinois ont horreur de l'eau, et ils ne prennent jamais de bain »; etc.

De leur côté les Chinois ont toujours considéré les Occidentaux comme des barbares, peu raisonnables et ignorant entièrement les lois la bienséance et les règles du cérémonial chinois. Durant une période assez prolongée, les Chinois considéraient les demandes d'échanges de la part des Européens comme un tribut annuel, s'efforçant d'intégrer les pays européens dans leur propre schéma du monde. Se glorifiant eux-mêmes de faire partie de l'Empire céleste et fiers de « l'idée de *Zhonghua* », ils dédaignaient de s'intéresser à leurs adversaires, se satisfaisant de les dévaloriser ou de les injurier, les traitant de barbares. L'on dit que les Européens passèrent 300 ans, du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XIX<sup>e</sup> à étudier la Chine, lui consacrant plus de 900 livres. À l'inverse, durant cette même période, la Chine se complaisait de plus en plus dans la suffisance, l'ignorance et l'isolement du monde extérieur.

Depuis les années 1950, et même actuellement, il est très difficile pour les Chinois et les Euro-Américains d'établir une communication transculturelle. Durant une période, la Chine rouge se trouva isolée, et par la suite, elle le resta par sa propre volonté. Pendant la Grande Révolution culturelle, une critique en masse fut lancée contre la « philosophie de soumission mercantiliste ». De nombreux Chinois en étaient arrivés à croire que Pékin était devenu le centre de la révolution mondiale.

Au cours des dernières décennies, les pays occidentaux n'ont jamais compris, ni apprécié, ni même toléré que la Chine choisisse sa propre voie, considérant facilement Pékin comme un ennemi. Les Occidentaux ont toujours basé leurs commentaires et leurs critiques sur la Chine à partir de leur propre point de vue culturel, essayant de vendre leurs institutions et leurs idées à la Chine, et de l'entraîner ainsi dans un système mondial ayant un axe euro-américain. Cependant, les Chinois ont insisté pour séparer technologie occidentale et institutions politiques, idéologie et critères moraux. Ils estiment que de nombreux aspects culturels occidentaux ne conviennent pas à la Chine, et par conséquent, en acceptent certains et rejettent les autres. Pendant longtemps, aussi bien en Chine continentale qu'à Taiwan, les « mass media » affirmaient, dans un but de propagande, à tort ou à raison, que les Euro-Américains étaient très intéressés par la culture chinoise ; contrastant avec cela, on y trouvait quantité de critiques à peine voilées au sujet de compatriotes s'intéressant aux civilisations étrangères. Il n'est d'ailleurs pas nouveau pour ces médias, de se complaire dans une autosatisfaction et d'accuser ceux qui tentent de porter un regard objectif sur la culture nationale chinoise « d'oublier [nos] traditions ancestrales », et même d'être des « traîtres à la patrie », etc.

Bien entendu, de tels préjugés culturels se rencontrent aussi en Europe et en Amérique. Il y a quelques années, la *Food and Drug Administration* avait publié une liste de médicaments chinois interdits à l'importation aux États-Unis. Raison invoquée : « ces médicaments sont dangereux pour la santé ». Les analyses euro-américaines y ont décelé en effet un certain nombre d'éléments nuisibles, mais selon la philosophie médicale chinoise, ces substances dangereuses se neutralisent réciproquement et deviennent inoffensives. En outre, une des théories de la médecine traditionnelle chinoise est « d'utiliser un poison comme antidote d'un poison », ce qui s'est vérifié dans la pratique. Les conflits culturels dans les entreprises mixtes sino-étrangères en

fournissent un autre bon exemple. Les situations de non-compréhension et les accrochages sont trop nombreux pour être cités ici et risquent de s'accroître au fur et à mesure que la Chine s'ouvre au monde et que la communication sino-occidentale progresse.

#### IV

Le centrisme dans la vision de l'espace qu'a chacun d'entre nous, est toujours lié au sentiment de supériorité de sa propre culture et de son ethnie. L'ethnocentrisme qui s'affiche dans l'opinion que l'on a du monde et dans le regard culturel est diminué non seulement par la connaissance de la géographie et de l'histoire, mais aussi par celle de la multiplicité des langues, des modes de pensée et des cultures qui se sont constitués sur des fonds ethniques différents. Par ailleurs les groupes ethniques, désireux de maintenir le niveau culturel atteint par leur communauté, interprètent toujours leur environnement naturel et humain au moyen de leur langue ou d'autres systèmes symboliques spécifiques. En un certain sens, ils ne peuvent comprendre les événements du monde qu'à partir d'eux-mêmes, ce qui aboutit aisément à l'idée d'ethnocentrisme. Toutefois, il existe sans doute d'autres raisons qui favorisent l'évolution vers une conception ethnocentrique et culturelle du monde comme l'intérêt et l'instinct de protection de la survie de sa race.

Les anthropologues considèrent l'ethnocentrisme comme une orientation subconsciente des valeurs d'un groupe ethnique, qui se caractérise par le parti pris aveugle d'auto-approbation. L'ethnocentrisme pousse les gens à apprécier leur propre mode de vie, et à déprécier celui des autres. Lorsque les gens ont à s'intéresser à des groupes étrangers, consciemment ou inconsciemment, ils vont expliquer les cultures et les idéologies étrangères par les leurs propres, considérant ces traditions culturelles comme des variantes des leurs, et les évaluant par rapport aux

leurs. Ainsi, sont-ils placés dans un système mondial préexistant.

Le centre est l'opposé de la périphérie : l'ethnocentrisme et les préjugés culturels se manifestent en particulier à l'occasion des rencontres entre groupes ethniques et culturels différents. Lorsque des individus appartenant à de tels groupes se retrouvent, et en particulier s'il existe des conflits raciaux et culturels, l'ethnocentrisme et les préjugés ethniques deviennent encore plus évidents et plus forts, de façon à leur donner une impression de supériorité et un sentiment de sécurité dans les rapports interethniques. Les attitudes culturelles ethnocentriques jouent aussi un rôle comme une sorte d'auto-adaptation.

C'est un fait : les humains ont l'habitude d'observer, de juger et de critiquer les cultures étrangères selon leurs propres critères ethniques, considérés comme universels. C'est une partialité culturelle que de mesurer le blé des autres avec ses propres mesures. Les attitudes ayant de tels fondements peuvent être inconscientes ou subconscientes, ou encore correspondre à un entêtement. Elles mènent à une incompréhension dans les rapports interculturels, et peuvent même avoir des conséquences inhumaines. Des interrelations ethniques basées sur l'ethnocentrisme amènent inmanquablement des préjugés. Des attitudes ainsi biaisées envers des étrangers et leurs cultures pourraient, admettons-le, stimuler la curiosité des gens du « monde civilisé », mais en fait elles apportent très habituellement incompréhension, préjugés, discrimination, et même des conflits.

Pendant fort longtemps, les hommes avaient tout naturellement pris la terre, la planète qu'ils habitaient, pour le centre du système solaire et aussi de la voie lactée et même du cosmos tout entier. En conséquence, des hommes comme Galilée étaient destinés à devenir les martyrs du géocentrisme au cours du processus de mise au point de la « théorie héliocentrique ». Dans le monde actuel, c'est à son statut au sein d'un groupe ou d'une nation que l'on est attaché plutôt qu'à une communauté à laquelle

appartiendraient tous les peuples. De la même façon que le dépassement de la « théorie géocentrique » a constitué une révolution dans l'histoire de la science, le dépassement de tous les ethnocentrismes nationaux doit apporter une révolution dans les relations internationales, ce qui concerne directement l'avenir de l'humanité.

Lorsque des anthropologues culturels ont proposé la théorie de « l'ethnocentrisme », ils voulaient rappeler qu'il fallait éviter les erreurs des théories antérieures, en exigeant d'eux-mêmes de se débarrasser des limitations liées à leur propre culture, et ne pas s'aventurer à regarder les cultures étrangères à travers des « lunettes culturelles ». Ce comportement doit être considéré comme un progrès. De nos jours, les anthropologues admettent que l'ethnocentrisme est un phénomène très fréquent, commun à toutes les cultures et à toutes les époques. Ils affirment qu'il n'est pas facile d'éliminer parfaitement l'ethnocentrisme dans l'esprit de chacun. Actuellement, alors que la communication entre les nations et les différents groupes ethniques ne fait que s'accroître, la tâche historique qui attend tous les groupes ethniques est d'avoir à dépasser et à sublimer le concept d'ethnocentrisme et à créer une atmosphère de tolérance mutuelle entre les différentes cultures.

Le monde actuel est fait d'un conglomérat de nations et de cultures séparées. Les principales nations et pratiquement tous les groupes ethniques ont un long chemin à faire pour dépasser l'étroit ethnocentrisme faisant partie de l'identité nationale et qui conduit continuellement aux préjugés. Nationalisme ou patriotisme, qui ont l'ethnocentrisme comme noyau, restent des idéologies dominantes de notre époque. Les Occidentaux continuent à affirmer avec une confiance renouvelée que leur civilisation représente le sens du développement pour le monde entier et que leur culture et leur échelle de valeurs ont une portée universelle. En imposant leurs institutions, leurs idées et leurs échelles de valeurs à des peuples non Euro-Américains ou

aux pays en voie de développement, les Occidentaux conduisirent naguère et continuent actuellement à conduire à des affrontements au sein de la communauté internationale.

J'aimerais pour terminer insister sur le point de vue suivant : nous sommes maintenant confrontés à une tâche très difficile, celle de transcender notre propre culture. Premièrement, parce que *Zhonghua* occupe une place extrêmement importante dans l'histoire et la culture de la Chine ; deuxièmement, parce que le processus chinois de modernisation avance de façon irréversible vers un objectif de réformes et d'ouverture, en particulier vers la communauté internationale ; troisièmement, parce que la Chine est un pays immense, avec plus d'un milliard d'habitants, qui a par conséquent des responsabilités vis-à-vis de l'humanité tout entière. Une telle tâche est très ardue, mais nous n'avons pas d'alternative.

**La « dyslecture » et sa créativité  
dans la communication entre Chine et Occident**  
(époque des Ming)

*Sun Shangyang*

Le critique littéraire américain contemporain Harold Bloom soutient que l'histoire de la poésie est celle de la « dyslecture de la poésie de l'autre par d'ardents poètes avec pour objectif l'élargissement de leur horizon imaginaire », et qu'à ce genre de « dyslecture » se mêle plus ou moins une certaine créativité<sup>54</sup>. Cependant, tout cela reste essentiellement limité à une « dyslecture » à l'intérieur d'un même fonds linguistique. Si nous acceptons l'idée philosophique selon laquelle « le langage est le foyer de l'existence », nous pouvons dire avec assurance qu'il existe autant de façons d'exister qu'il y a de langages et cela conduit nécessairement à une diversité culturelle. L'essence de la communication culturelle est précisément la rencontre des différents langages et des manières d'exister qu'ils incarnent. Les deux parties engagées dans une communication sont déjà prédéterminées par leur langue, leur manière de vivre ou les traditions

culturelles dans lesquelles elles sont nées. L'existence historique de l'homme détermine sa compréhension qui ne peut pas être isolée de l'histoire ou de la tradition. Par conséquent aucune interprétation, soit de « l'autre », soit des canons culturels, ne peut réellement partir de zéro. Au contraire, une « pré-conception » ou une « pré-compréhension » sont des éléments historiques auxquels il est impossible d'échapper, et qui constituent les prémisses de toutes les nouvelles interprétations. Lorsqu'une personne apporte sa « pré-compréhension » dans le lieu où vit l'autre, la première chose qu'elle peut probablement faire est de « mal lire » cet autre en présumant l'existence entre eux d'un terrain commun. Les modalités de cette « dyslecture » peuvent varier d'un sujet à un autre. Il est cependant à peu près certain que la profondeur et l'étendue de la communication est en proportion directe avec l'importance de la « dyslecture ».

Une brillante illustration de tout cela est la « dyslecture » faite par les Chinois du bouddhisme indien dont le zen ou bouddhisme chinois est le résultat, et l'influence profonde que cela exerce sur la culture originelle.

Je vais limiter ma discussion dans cet article à la « dyslecture » qui s'était produite dans les communications culturelles sino-occidentales au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Je souhaite que cette étude apporte quelque lumière sur ce sujet.

### **La « dysinterprétation » du confucianisme par les missionnaires occidentaux**

Le premier dialogue substantiel entre les cultures chinoise et occidentale s'est produit vers la fin de la dynastie Ming, avec pour médiateurs des missionnaires occidentaux et des lettrés-fonctionnaires chinois. Il a donné des résultats admirables. Le seul travail du Père Ricci, intitulé *Histoire de l'introduction du christianisme en Chine* ou *Le Journal de Matteo Ricci*, « a exercé

une influence plus puissante que n'importe quelle œuvre historique du XVII<sup>e</sup> siècle dans les domaines de la littérature, des sciences, de la philosophie des religions. Il introduisit Confucius en Europe... Il ouvrit un nouveau monde et il révéla un nouveau peuple... »<sup>55</sup>. De même, selon le célèbre réformateur Liang Qichao, les bénéfices procurés aux Chinois par ce dialogue ne pourront jamais être surestimés. Si l'on recherche les raisons de ces effets positifs, nous devons surtout souligner la politique d'approche du confucianisme par des missionnaires tels que Ricci.

De leur expérience de la Chine à la fin de la dynastie Ming, les missionnaires avaient conclu que la force militaire ne pouvaient pas aider à « asservir » ce pays. En revanche, ils pouvaient réaliser une « chasse spirituelle » simplement en inculquant les doctrines chrétiennes de façon pacifique. Plus encore, Ricci est arrivé à la conclusion que, rien qu'en obtenant la sympathie des lettrés officiels les plus influents, ils pourraient « domestiquer » la Chine. Pour cela, il se lia d'amitié avec un grand nombre d'érudits, s'habilla comme eux, apprit leurs codes de politesse et étudia très attentivement les canons confucéens. Il rechercha en même temps la réconciliation entre les doctrines chrétienne et confucéenne, et s'efforça de formuler un système d'enseignements chrétiens et de politique missionnaire qui pouvait être accepté par les lettrés-fonctionnaires chinois sans pour autant encourir des objections venant d'Europe.

Le culte des ancêtres était une pratique très ancienne de la culture confucéenne. Pour faciliter sa prédication, Ricci interpréta délibérément cette coutume de façon erronée. Pour lui, ce culte n'était pas un rituel religieux. Il le présentait et le commentait de la manière suivante :

« Pour tout Chinois, qu'il soit empereur ou sujet, la chose la plus importante selon les préceptes de Confucius est d'offrir un sacrifice aux ancêtres à certains moments de l'année... Ils considèrent cela comme une expression de leur piété filiale... Ils ne

croient pas à vrai dire que les ancêtres vont manger les offrandes, ni qu'ils en feront quelque usage. Ils ne connaissent simplement pas d'autres moyens pour manifester aux ancêtres leur amour et leur gratitude. On nous a fait savoir que ces lois avaient été édictées non pas pour les morts, mais pour le bien des vivants. En d'autres termes, cela constitue un bon exemple pour encourager les descendants et les gens ignorants à manifester leur piété filiale à leurs parents vivants... De toute façon, ils ne déifient pas les morts, et n'implorant ni ne prient pour quoi que ce soit. Aussi leurs pratiques n'ont-elles rien à voir avec le culte des idoles. On ne peut pas non plus parler de superstition.»<sup>56</sup>

Le sens des commentaires de Ricci sur le culte des ancêtres peut être interprété à deux niveaux : premièrement, le culte des ancêtres aide à conforter le principe moral de la piété filiale ; deuxièmement, du point de vue chrétien, le culte des ancêtres n'est pas identique à celui des idoles, et il ne doit donc pas être rejeté comme un rituel hérétique.

Du point de vue historique, la tradition chinoise du culte des ancêtres ne peut pas être simplifiée à la façon de Ricci. Ce rite s'est développé progressivement et a subi un certain nombre de modifications. Il est prouvé par les découvertes archéologiques que le culte des ancêtres a joué un grand rôle au cours de la dynastie Yin, qu'il s'est progressivement rapproché du culte plus ancien des dieux pour finalement fusionner, constituant ainsi le paradigme de la future religion chinoise dans laquelle le culte des ancêtres allait prendre plus de poids que le culte des dieux.

Durant la dynastie Yin, le culte des ancêtres était plus ou moins un rituel religieux. Les Chinois vivant à cette époque étaient profondément convaincus que l'Empereur céleste leur avait confié le gouvernement du monde, et que leur royaume terrestre représentait exactement sa volonté. Pour eux, l'Empereur céleste n'avait pas de contact direct avec les humbles masses, aussi leurs prières ne pouvaient-elles pas l'atteindre. C'est seulement par l'intermédiaire de leurs représentants, la

famille royale et avec l'aide de leurs ancêtres que les prières des membres du peuple pouvaient parvenir à ce Céleste Empereur. Les gens vivant au début de la dynastie Zhou croyaient eux que les ancêtres étaient adorés pour leur pouvoir de bénir aussi bien que de maudire.

Du fait de l'accent mis sur l'enseignement moral séculaire ou de « l'impact de l'esprit humaniste », la fin de la dynastie Zhou fut le témoin de la modification des bases conceptuelles et psychologiques du culte des ancêtres. Elles commencèrent à se déplacer vers des idées profanes, éthiques, telles que « remonter aux sources, retourner aux origines » ou « prendre soin de garder ses origines présentes à l'esprit et les gens se rapprocheront de leur nature vertueuse ». L'ouvrage de Xun Zi, un philosophe, ancien intitulé *Des Rites* est une parfaite illustration de cela. Fondamentalement athée, Xun Zi rejetait toute connotation théologique du concept de « ciel » et niait que les rites étaient « des ordres venus du ciel ». Il proposait, comme alternative pour expliquer les origines et les fonctions des rites des notions comme « le rite est employé pour éduquer l'affection » ou bien « pour encourager la douceur ». Xun Zi commentait ainsi le rite du sacrifice :

« Sacrifier, c'est exprimer son sentiment de manque et d'amour.

Être tout à fait fidèle et respectueux, impeccablement poli et raffiné – qui en est capable excepté le sage ? Les sages le comprennent, les lettrés le pratiquent ; les fonctionnaires le renforcent ; les masses l'adopteront alors comme une coutume. Pour le lettré, cela est la voie humaine. Pour l'illettré, c'est une pratique religieuse. » <sup>57</sup>

Cette citation montre l'orientation morale de l'interprétation par Xun Zi des rites et des rituels (en incluant le culte des ancêtres). Le sens religieux était remplacé par des concepts moraux séculiers, tels que la loyauté et la piété. Il existe des

preuves solides que la connaissance profonde par Ricci des canons confucéens, et plus particulièrement des travaux de Xun Zi, lui ont permis de puiser dans les idées confucéennes pour expliquer le rite du culte des ancêtres. On trouve comme résultat de remarquables similitudes entre les interprétations de Ricci et celles de Xun Zi. Pourtant la mauvaise interprétation n'était pas entièrement absente dans cette adoption des idées de Xun Zi. Celui-ci reconnaissait que le rite sacrificiel constituait la voie humaine pour le lettré, et une pratique religieuse pour l'illettré; deux voies dans le rite et la coutume du culte des ancêtres caractéristiques de la classe supérieure et du peuple. Xun Zi signalait la coloration religieuse, ou superstitieuse du culte des ancêtres chez les gens du peuple. Ricci cependant ne faisait pas attention à la signification religieuse originelle de ce culte, et n'essaya pas – à moins de l'ignorer délibérément – de distinguer le culte des ancêtres en tant que rite et en tant que pratique religieuse. Au contraire, sa lecture de ce culte dans la culture confucéenne avait une orientation exclusivement morale. Cette stratégie, souvent utilisée par Ricci, reposait sur deux points. D'une part, il partait de la présupposition d'un terreau commun, et essayait de concilier les éléments du confucianisme avec les doctrines chrétiennes cardinales, qui étaient apparemment semblables bien que fondamentalement différentes; de l'autre, il faisait de grands efforts pour gommer la signification religieuse ou hérétique des pensées confucéennes, de ses concepts, coutumes et rites incompatibles avec le christianisme et qui étaient indiscutablement religieux ou superstitieux. Ricci avait l'intention de convaincre les Européens que les rites chinois étaient acceptables pour les chrétiens. C'est seulement par cette stratégie que Ricci pouvait gagner aide et sympathie au sein du Vatican. Cela lui permettait d'en appeler à la mentalité chinoise et d'éviter un rejet complet des enseignements occidentaux qui aurait pu provenir du conflit culturel.

Le philosophe romain Lucrèce estimait que rien ne pouvait exister si – dans la traversée du vaste espace régi par les principes de la gravitation – les atomes ne déviaient de leur chemin et donc évitaient toute collision. Dans *The Anxiety of Influence*, Bloom utilisait cette idée comme une métaphore pour sa théorie, et considérait la déviation comme une espèce de « dys-lecture ». Je voudrais insister ici sur le fait que la mauvaise interprétation de Ricci du culte chinois des ancêtres provient de son manque de connaissances pertinentes, sa version des notions confucéennes du « Ciel » et du « Souverain d'en haut » ne sont autre chose qu'une distorsion délibérée de la signification originelle. Ricci citait abondamment les *Cinq canons* au sujet de l'Empereur céleste pour appuyer des notions personnelles comme « Notre Dieu est exactement le même que l'Empereur céleste des anciens canons » ou bien « Dieu et l'Empereur céleste ne diffèrent que par leur nom ». Pour prouver la suprématie de Dieu ou de l'Empereur céleste, il critiquait même le travail – qui pourtant faisait autorité – de Zhu Xi, *La Version annotée des quatre livres*. Dans *Le Juste Milieu*, l'un des *Quatre livres*, ce dernier citait Confucius, lui faisant dire « nous offrons un sacrifice au ciel et à la terre afin de servir l'Empereur céleste ». Zhu Xi indiquait en note : « L'Impératrice céleste était oubliée pour faire plus bref. » Ricci s'opposa à cette affirmation : « À mon avis, Confucius estimait indiscutablement que l'Empereur céleste était une unité inséparable. La brièveté n'était pas la raison. » Selon Ricci, la note de Zhu n'avait guère de sens. Il interprétait aussi la notion de « Ciel », dans les canons confucéens, comme signifiant « Dieu », car « le ciel est le plus grand » est une formule qui signale le seul et unique suprême seigneur.<sup>58</sup>

En faisant volontairement appel à l'engouement des lettrés officiels pour l'antiquité, en exaltant et en christianisant l'« Empereur céleste » des canons confucéens, Ricci espérait les conduire à Dieu. Mais, en réalité, cet « Empereur céleste » est essentiellement différent de Dieu. Il est vrai que le culte des

dieux était la plus ancienne religion de la Chine. Cette déité suprême était appelée « Ciel » pendant la dynastie Xia, et « Empereur céleste » pendant les Yin. La haute civilisation Zhou a commencé à combiner les deux en la nommant le « Céleste empereur des cieux ». Comme il ressort de l'explication des fêlures dans les ossements-oracles, la déité, que les Chinois de l'époque Yin appelaient « Empereur céleste » ou simplement « Empereur » était responsable des phénomènes naturels et chargée de dispenser félicité et punition dans le monde des hommes. La nuance religieuse du culte de la déité est à remarquer. Il existe néanmoins des différences essentielles entre l'Empereur céleste, ou déité, et le Dieu des chrétiens. L'Empereur céleste n'était ni hypostasié en tant que créateur du monde ni personnifié comme sauveur de chair et de sang<sup>59</sup>. Ricci n'avait aucun intérêt à relever ces différences d'origines, mais il emprunta simplement le terme d'Empereur céleste (familier aux lettrés officiels) dans le but de réveiller leur goût pour leur ancienne religion. En rétablissant les affinités entre les lettrés et les anciens, Ricci espérait faciliter leur compréhension et leur admission du catholicisme qui était « tout à fait pareil » (en réalité cette similitude est uniquement superficielle) à leur vieille religion.

L'affirmation et l'éloge du confucianisme par Ricci étaient fondées sur sa « dyslecture ». Pour lui, nul autre peuple n'avait fait moins d'erreurs au cours des temps anciens que les Chinois, et il n'existait pas de différence essentielle entre le confucianisme et le christianisme. Bien qu'ils aient perdu leurs anciennes traditions religieuses, les Chinois menaient une vie honnête et fidèle, guidés par l'enseignement de Confucius et par la loi naturelle, ou raison. Le culte chinois des ancêtres n'était pas l'adoration des idoles : il a, au contraire, puissamment contribué à l'éthique de la vie. Cette conception du confucianisme par Ricci avait deux conséquences. D'une part, il semait les graines pour une future « Dispute sur les rites et les rituels », dont le problème

central tenait dans les deux expressions : « l'Empereur céleste » et « Dieu » et dans l'attitude des occidentaux par rapport aux rites chinois ; la querelle entre l'Église catholique européenne et les missionnaires dura plus d'un siècle. D'autre part, la conception de Ricci ouvrait la voie à une « dyslecture » créative et à l'adoption de la pensée chinoise au cours du Siècle des lumières.

Selon l'interprétation de missionnaires comme Ricci, les Chinois n'ont jamais reçu aucune part de la merveille des évangiles. En d'autres termes, ils n'ont jamais eu la moindre idée de la révélation chrétienne. Ils ont cependant conçu un système moral sain qui a contribué à la puissance inégalée de leur État et à l'avancement de leur culture. Cela est la preuve « qu'il n'est pas impossible de créer une société faite exclusivement d'athées ». Autrement dit, une société peut se développer sans religion. Cette conclusion a été tirée par Pierre Bayle (1647-1706), dernier métaphysicien du XVII<sup>e</sup> et premier philosophe du XVIII<sup>e</sup> dans son *Dictionnaire historique et critique*. Il prenait manifestement la Chine pour exemple en utilisant les informations introduites en Occident par les missionnaires, dans le but de déprécier la religion et d'exalter la raison. Ce faisant, il se montrait un pionnier du mouvement des Lumières.

Le philosophe allemand Leibniz (1646-1716) se rangea dans un premier temps du côté de Longobardi, autre missionnaire, dont la conception du confucianisme était profondément différente de celle de Ricci, et qu'il pensait que tous les Chinois étaient athées. Plus tard, à cause des contacts étroits qu'il avait établis avec des missionnaires, notamment Joachim Bouvet et C. F. Grimaldi, il rejoignit le camp de Ricci et, acceptant sa théorie de la culture chinoise, il en devint le champion jouissant d'une plus profonde connaissance du confucianisme que ses contemporains européens. Il louait Confucius en tant que roi de la philosophie chinoise, et était convaincu que les Chinois, adorant la raison, étaient donc déistes, et que leur déisme leur permettait de devenir le peuple le plus vertueux. En comparaison

avec les Chinois, ce que les Européens avaient atteint en matière de philosophie pratique, y compris leur éthique de vie et la puissance de leurs États, était d'une lamentable insignifiance. À son avis, le système moral des Chinois dirigé par la raison devait être prescrit pour les péchés de l'homme. Il a même proposé « d'envoyer des missionnaires de Chine pour enseigner aux Européens, les applications et la pratique du déisme »<sup>60</sup>.

La théorie de Leibniz fut développée par son disciple Woolf. Celui-ci remplaça la notion du « bien » de Leibniz par le « vrai » comme critère d'évaluation et de louange de la culture chinoise. Il observait que « le fondement réel de la philosophie est ce qui s'accorde avec la raison humaine naturelle. Tout ce qui s'oppose à elle n'est que mensonge et ne peut pas être considéré comme un fondement réel », et aussi : « ce que contient la base est vrai. Autrement, il est faux. Cette pierre de touche témoigne de la plus grande vérité de la philosophie chinoise ». Woolf chantait les louanges de la subordination des Chinois à leur propre raison plutôt qu'à une révélation divine. Cette attitude, disait-il, permettait aux Chinois « d'agir non pas par habitude ou par peur de leur maître, mais du fait de leur libre volonté », précisant que « l'action selon les Chinois implique un pouvoir absolu, lequel est réduit de façon radicale dans l'action selon nous autres Européens »<sup>61</sup>.

Pour parler objectivement, Leibniz, Woolf et quelques autres penseurs du Siècle des Lumières exagéraient, et montraient beaucoup d'imagination dans leurs éloges de la culture et de la vie sociale chinoises. Leur tableau de la Chine était indiscutablement formé par des gens comme Ricci qui leur apportaient une description inexacte de la vie réelle en Chine du fait de « dyslecture » des canons culturels chinois. Les affirmations et l'évaluation de la philosophie chinoise par les penseurs de cette époque a beau être inexacte ou même complètement erronée, c'est cependant à partir de cette « dyslecture » et de cette idéalisation de la Chine qu'ils ont exalté la nature humaine, la raison

et les droits de l'homme. Historiquement il est prouvé que Confucius fut jadis utilisé par les penseurs des Lumières comme une grande référence, utilisant ses idées comme une arme puissante dans leur lutte contre la religion médiévale. Nous pouvons en conclure que, quelles que soient les intentions originelles des intermédiaires, la communication entre deux cultures essentiellement différentes va inévitablement dépasser ces intentions, et conduira à une transmission constructive, une interprétation et une application sur une plus large échelle. Ce que les missionnaires jésuites ont introduit en Occident étaient des morceaux et des pièces idéologiques de la culture féodale chinoise. Cependant, ces morceaux et ces pièces sont devenus un support spirituel chargé de raison pour la bourgeoisie en plein essor et pour le mouvement des Lumières. Cela montre bien que les résultats objectifs d'une interprétation et d'une adoption mutuelles de deux cultures qualitativement différentes sont imprévisibles dans la mesure où les deux parties débutent leurs échanges avec leurs besoins propres et les poursuivent avec leur propre sensibilité créatrice. Plus souvent qu'on ne le croit, cela peut aussi aider un nouvel âge à naître et accélérer le développement d'une idéologie nouvelle.

### **L'interprétation et l'adoption du catholicisme par les lettrés officiels**

Ce n'est pas avant le début du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire vingt ans après l'arrivée des missionnaires occidentaux, que quelques lettrés officiels chinois influents commencèrent à être réceptifs au catholicisme, cela à côté de leur engagement à adopter, étudier et répandre la science occidentale. Il est signalé dans « Une introduction à l'Italie » de *L'histoire de la dynastie Ming* que les missionnaires en Chine étaient « estimés et sollicités par les officiels de tout rang ». Pourtant, comme l'observait Ye Xianggao,

chef de cabinet, « ceux qui avaient une confiance réelle dans le catholicisme et qui pouvaient le manifester dans leur vie quotidienne n'étaient pas plus d'une poignée »<sup>62</sup>. Il y avait parmi eux Xu Guangqi, Li Zhizao, Sun Yuanhua, Wang Zheng et Yang Tingjun. Du fait de leur influence incontestable, Xu, Li et Yang étaient reconnus parmi les jésuites et les convertis chinois comme « Les trois piliers du catholicisme ». Je vais ici prendre comme exemple Xu Guangqi pour montrer comment leur pré-occupation par la culture chinoise traditionnelle influença les officiels lettrés dans leur « dyslecture » et leur adoption du catholicisme.

Au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, il n'était pas facile de trouver dans la tradition chinoise un équivalent de la « religion » occidentale. Les officiels-lettrés conservaient les legs culturels créés et transmis par des saints et des philosophes en tant qu'« enseignements » et « codes ». Ces concepts étaient extrêmement répandus. Xu Guangqi ne faisait pas exception en les adoptant et en les utilisant. À son avis, les « enseignements » et les « codes » incluaient la physique, habituellement ignorée, ainsi que la métaphysique. Il écrivait dans *Ke Tong Wen Suan Zhi Xu* (1916) : « Dans notre pays, l'Empereur jaune commença l'étude de l'arithmétique dans le but de travailler avec le calendariste Rong Cheng. Le sujet avait déjà été étudié amplement sous la dynastie Zhou. Les érudits devaient subir une épreuve sur ce thème avant d'obtenir un poste officiel. Ceux qui maîtrisaient les Six Arts confucéens pouvaient se présenter et occuper un siège élevé. Omettre l'arithmétique revenait à annuler l'enseignement de Confucius. » À l'évidence, les Six Arts confucéens ne pouvaient exclure l'enseignement de l'arithmétique. L'étendue des « enseignements » et des « codes » les rend comparables à ce que nous appelons aujourd'hui « culture ». Xu Guangqi avait beaucoup travaillé à redonner à l'arithmétique sa position dans le « saint savoir et les tendances orthodoxes ». En exaltant la science, fort négligée durant la dynastie Ming, il

espérait favoriser la transmission et l'application des fruits de la science occidentale en laquelle il croyait et qu'il aimait profondément. Cependant, lorsque lui-même et quelques autres lettrés officiels identifièrent la religion occidentale au catholicisme introduit en Chine par des missionnaires tels que Ricci en même temps que la science occidentale, ils faisaient une mauvaise interprétation basée sur une présomption liée au sens commun. C'est pour cela qu'un érudit français critiqua la croyance de Xu et ses successeurs, la considérant comme un fatras de religion, de science et de technologie et non comme un catholicisme pur. Cependant, si nous considérons l'influence exercée par les concepts traditionnels « d'enseignement » sur la mentalité des lettrés, il devient apparent que cette critique n'est pas fondée. À partir de cette « interprétation », Xu Guangqi parvint à diviser le catholicisme en trois parties : « À peu de choses près, sa théorie [celle de Ricci] tombe dans trois catégories. La première comprend le perfectionnement de soi et la dévotion à Dieu. La suivante implique de suivre le cheminement interne de tout phénomène jusqu'à ses limites extrêmes. Elle se prolonge par l'étude des objets concrets.<sup>63</sup> » En d'autres termes, le catholicisme inclut la morale et la religion qui sont en rapport avec l'auto-perfectionnement et la dévotion à Dieu, tandis que la philosophie et la science s'attachent aux mécanismes internes et à la logique. Cette catégorisation représente une tentative par les érudits chinois d'assimiler et d'adopter l'enseignement occidental en se basant sur les concepts originels que sont les « enseignements » et les « codes ». Cette « dysinterprétation » épargnait à Xu le souci de forger de nouveaux termes comme « religion pure ». Cette présupposition liée au sens commun était aussi responsable de sa « dysinterprétation » de la doctrine catholique du : « servir Dieu par l'abnégation de soi ». « Nous [Xu et Ricci] avions l'habitude de lire attentivement aussi bien des points secondaires que des points significatifs. À notre surprise pourtant, parmi ce grand nombre de remarques, nous n'avons pas

trouvé une seule allant à l'encontre du principe de loyauté ou de piété, ou qui soit nuisible à la vie morale». Son interprétation du catholicisme au regard des enseignements confucéens a été immédiatement attaquée comme lecture erronée et aussi comme un abus de la religion. Dans le même temps, son interprétation était considérée par certains comme une apologie du catholicisme.

Outre cela, Xu Guangqi adopta volontairement la « dyslecture » de Ricci sur l'« Empereur céleste » des canons chinois. Selon Longobardi, Xu était nettement conscient de la différence entre Dieu et l'Empereur céleste : « Il croyait fermement que ni les Chinois anciens ni les contemporains n'avaient la moindre idée de Dieu. Cependant, dans la mesure où des prêtres identifiaient Dieu à l'Empereur céleste et cela avec de bonnes intentions, les gens ordinaires n'avaient pas le droit de formuler des objections. De plus, dans la mesure où le titre avait survécu, il concluait qu'il était gratifiant pour nous de transférer les attributs de Dieu à l'Empereur céleste. En ce qui concerne l'âme, il pensait que la connaissance qu'en avaient les Chinois était loin d'être suffisante »<sup>64</sup>. La « dyslecture » volontaire de Xu était doublement significative. Du moins reflétait-elle son besoin intellectuel et spirituel du catholicisme. Elle traduisait en outre sa prudence dans le choix d'une approche appropriée du catholicisme qui sera par la suite si souvent attaquée par les lettrés officiels orthodoxes.

Sceptique autoproclamé, les doutes et les critiques de Xu vis-à-vis de la culture chinoise traditionnelle avaient deux raisons. Il était tout d'abord profondément convaincu que le catholicisme était en mesure de résoudre son inquiétude suprême, de l'aider à voir « à travers l'affaire de la vie », de le rassurer sur « le salut de son corps et de son âme ». Deuxièmement, Ricci avait fait un tableau illogique des « trente singuliers pays catholiques occidentaux », les présentant « comme un Élysée » gouverné par une sympathie universelle, dans la considération et la paix

depuis des milliers d'années. Xu cherchait à trouver ou à établir un système moral universel qui encouragerait les gens à « suivre le bien jusqu'à la perfection et à éliminer le mal jusqu'au bout ». Pour lui, le système moral catholique jouissait d'une validité universelle car les occidentaux croyaient en un Dieu créateur et sauveur dispensant récompenses et rétributions avec une telle justice que son pouvoir « bouleverse les gens » et dont la craintive émotion religieuse ne peut que « couler du fond de leur cœur ». Contrairement au catholicisme, on ne trouve pas de dimension universelle dans la philosophie morale traditionnelle chinoise. Guangqi développe les arguments suivants :

« Depuis les temps les plus reculés, empereurs et rois ont attribué des récompenses et des rétributions. Des saints se sont engagés eux-mêmes dans l'évaluation. Ils n'ont pas épargné leurs efforts pour maintenir les gens dans le bien et pour les garder à l'écart du mal. Cependant, punitions et récompenses ne peuvent modifier que l'extérieur et non pas l'intérieur. Et comme l'avait observé Sima Qian, la mort prématurée de Yan Hui le bon et la longévité de Dao Du le méchant ont fait douter de l'immanence de la justice. C'est pour cela que plus les dirigeants sont vigilants et plus il y a de tricherie. Une loi promulguée, cent méchants trouvent un moyen d'y échapper. Le dirigeant aspire à gouverner sagement, mais les moyens lui font défaut. Comment peut-on conduire tout le monde à faire le bien ? Le seul remède est le catholicisme apporté par les missionnaires occidentaux. <sup>65</sup> »

De l'avis de Xu, la morale chinoise n'était plus satisfaisante ni autosuffisante. La croyance optimiste en une inclination morale vers le bien faisait place à une référence à un Dieu absolument juste. « L'administration royale de la justice et le saint engagement dans l'évaluation » moralement orientés n'étaient plus inconditionnellement efficaces. Pour lui, une « croyance sincère, une action fidèle », ou bien une intention et une action morales absolument honnêtes ne pouvaient venir que d'une déité suprême extérieure (Dieu) capable d'inspirer une crainte

religieuse. Cette notion correspondait au déplacement volontaire de Xu du séculier vers le religieux et de la transcendance intérieure vers une forme extérieure. Xu croyait que ce déplacement pouvait « restaurer le confucianisme et repousser le bouddhisme », ou bien « améliorer le règne humain » et « récupérer le bouddhisme ».

La critique courageuse de la culture chinoise traditionnelle par Xu Guangqi se mêlait à une vague de pensée critique apparue vers la fin de la dynastie Ming. Il commençait sa démonstration en comparant le tripartisme de la culture traditionnelle chinoise (le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme) et la morale religieuse du Moyen-Âge occidental tout en réfléchissant au fonctionnement de celle-ci et à ses effets tels qu'ils avaient été présentés par les missionnaires. Il pensait avoir trouvé dans le catholicisme un système moral acceptable. Cependant tout cela était fondé sur son expérience personnelle. Il basait son examen des influences et des fonctions du catholicisme sur la société « élyséenne » occidentale imaginée par Ricci. Une telle approche montre combien son argument de la validité universelle du catholicisme n'était qu'une « dysinterprétation ». Elle approfondissait cependant sa recherche comparative dans le domaine des philosophies chinoise et occidentale, élargissait son horizon imaginaire et le séparait des lettrés officiels orthodoxes qui adhéraient à l'illusion que la civilisation chinoise était la meilleure, et que ce qui s'appliquait à la Chine devait s'appliquer aussi au reste du monde. Cette « dysinterprétation » le conduisait à imaginer qu'il existait un monde occidental jouissant d'une culture plus avancée et d'une puissance supérieure à l'Empire chinois du Milieu, qui était en train de se détériorer aussi bien sur le plan économique que culturel. Le second devait simplement apprendre du premier ou « le consulter avec modestie », de façon à ce que « les acquis de celui-ci, accumulés en trois mille ans, tombent instantanément entre nos mains<sup>66</sup> ». Ainsi seulement la Chine pouvait rattraper

l'Occident. Dans ce but Xu défendait la stratégie du « dépassement par la communication », qui signifiait que la Chine devait communiquer avec l'Occident au niveau tant culturel que scientifique, dans le but de le dépasser. Ce sens de la compétition avait une grande importance. Le Wenshen observait naguère : « Les défenseurs de l'ancienne culture chinoise n'avaient pas le sens de la compétition », car « la compétition est l'essence du nationalisme<sup>67</sup> ». En réalité, ce n'est que lorsque sera abandonnée l'illusion d'une civilisation chinoise « pluraliste et complète » que le sens de la compétition pourra s'introduire dans les créations scientifiques, idéologiques ou culturelles, et cela sur la base de la différenciation. Sous cet aspect, Xu Guangqi était un précurseur notable. Néanmoins, ce sens de la compétition aussi bien que quelques stratégies concrètes n'ont pas soulevé un intérêt particulier dans le monde des idées pendant les dynasties Ming et Qing. Ce n'est que lorsque l'Empire du Milieu a dû affronter un monde occidental encore plus puissant qui menaçait son existence même, que les idées de Xu ont refait surface, en affirmant leur force vitale de différentes manières dans des mouvements patriotiques modernes.

### **La différenciation et l'interruption résultant de la création**

La « dyslecture » des cultures chinoise et occidentale par Ricci et par Xu Guangqi a indiscutablement apporté ses chances à une communication fertile entre la Chine et l'Occident. En ce sens, « la dyslecture est saine du point de vue historique ». Cependant au cours de certaines périodes historiques, la « dyslecture » peut, sur le plan individuel, constituer « une attaque violente de la continuité, car elle contredit une autorité exclusive qui ne reconnaît rien d'autre qu'elle-même »<sup>68</sup>. Dans le cas de Ricci et de Xu Guangqi, cette autorité était le catholicisme pur issu du

« saint enseignement et de la souche orthodoxe » du confucianisme chinois. Nous ne devons, par conséquent, pas être surpris que leur « dyslecture » ait subi les critiques des jésuites d'une part, des lettrés et des moines chinois de l'autre.

Pendant l'activité de Ricci en Chine, certains jésuites avaient déjà manifesté leur désapprobation de sa stratégie de prédication. Après sa mort, des missionnaires ont été régulièrement expédiés en Chine, appartenant à divers ordres : dominicains, franciscains ou capucins. De plus en plus nombreux étaient ceux qui montraient leur désaccord avec les « règles de Ricci », l'accusant d'identifier l'Empereur céleste à Dieu, de se moquer du culte des ancêtres et d'adorer Confucius. Parmi ses opposants les plus radicaux on trouvait Longobardi et Didaco di Pantoja. Ils insistaient sur les différences de qualité entre Dieu et l'Empereur céleste dans les canons confucéens et mettaient en garde contre toute confusion. « Le sacrifice aux ancêtres » des Chinois « est un rituel hérétique. Les convertis ne doivent pas le pratiquer, au risque de contaminer notre sainte religion »<sup>69</sup>. L'insistance discriminatoire des missionnaires et leur attitude refusant tout compromis ont provoqué une dispute sur les rites et les rituels qui dura un siècle entier et à laquelle prirent part le pape et l'empereur Kang Xi de la dynastie Qing. Le pape Clément VI décréta en 1704 que les croyants chinois ne devaient pas adorer Confucius ni pratiquer le culte des ancêtres. En 1705, l'envoyé spécial du pape, Carlo de Tournon, obtint une audience auprès de l'empereur. Lorsque celui-ci comprit que la mission de l'envoyé consistait à en finir avec les « règles de Ricci », il décréta : « dorénavant, quiconque désobéira aux règles de Ricci sera expulsé de Chine ». Ceux qui étaient demeurés fidèles à ces règles reçurent une attestation et furent autorisés à rester en Chine. En 1720, un autre missionnaire, Jean Ambroise Mezzabarba fut envoyé en Chine pour réclamer de nouveau la suspension des règles de Ricci. En réaction contre l'attitude intransigeante du pape, l'empereur Kang Xi a ordonné le ban-

nissement complet de la religion occidentale. La communication pacifique entre la Chine et l'Occident fut interrompue par la faute des hommes.

À la fin de la dynastie Ming, une vague anti-occidentale fit son apparition parmi les lettrés officiels orthodoxes et les moines bouddhistes. Dès 1616, un officiel de second ordre du département des rites de Nanjing, Shen Que, plaida à trois reprises devant l'empereur Wan Li, suggérant d'abattre des églises et de chasser les missionnaires. Il fit aussi allusion à Xu Guangqi et à d'autres qui avaient aidé les missionnaires occidentaux. En 1639 et en 1643 furent publiés *Le recueil pour chasser le diable (Po Xie Ji)* et *Le recueil pour fuir le diable (Pi Xie Ji)* incluant des pamphlets dirigés contre les enseignements occidentaux écrits par des lettrés officiels et par des moines. Deux catégories de stratégies étaient employées. La première consistait à exagérer à outrance les dangers des prédications en Chine. La seconde établissait une discrimination ou agrandissait le fossé entre les deux cultures dans le but de démontrer que l'introduction du catholicisme, une idéologie entièrement différente, allait « conduire à la corruption de la Chine par les pays étrangers » et au remplacement de la brillante civilisation de l'empire par une « doctrine diabolique ».

Les lettrés officiels anti-catholiques savaient fort bien que l'arme la plus puissante pour se protéger de l'influence occidentale consistait à élargir le fossé. La raison de ce mouvement était que la lutte contre ces enseignements « exotiques » incompatibles avec « les saints enseignements et les efforts orthodoxes » devait leur attirer la sympathie et l'aide du public.

Sous la dynastie Ming un système moral centré sur l'homme s'était établi dans la Chine confucéenne. On insistait particulièrement sur l'importance d'une vie fidèle et honnête, et sur le perfectionnement de soi. Le thème central du *Grand Livre*, l'un des *Quatre Livres*, est occupé par cette injonction : « de l'empereur à l'homme du commun, tous sont engagés dans le perfec-

tionnement de soi, sans aucune exception». À l'opposé, la morale religieuse défendue dans le catholicisme était fondée sur la foi en Dieu. La préoccupation liée à la justice divine le jour du jugement dernier empêchait les croyants d'agir contre la volonté de Dieu. Ricci et les lettrés officiels qui avaient adopté le catholicisme (comme Xu Guangqi et Yang Tingjun) ont tous essayé de prouver que le système moral catholique était objectif, universellement valable, donc le meilleur. Pour certains lettrés officiels anti-catholiques, cette morale religieuse encourage la poursuite de la félicité dans l'autre monde aux dépens du culte de la vertu. Les fondements de cette morale résideraient dans un motif immoral : prier pour obtenir une félicité future en « léchant les bottes » de Dieu. Xu Dashou commente ainsi cette analyse :

« Existe-t-il un moyen d'atteindre la félicité en dehors de la culture de la vertu ? De plus, leur conception du bien et du mal est entièrement à l'opposé de celles de nos saints. Le seigneur Yu se consacrait à accomplir des rites et à se cultiver. Ses bonnes actions ne doivent-elles aboutir à rien pour la simple raison qu'il n'aura pas flatté l'Empereur céleste ? Si lécher les bottes pendant un moment devait effacer les péchés commis tout au long de la vie, l'Empereur céleste serait certainement des milliers de fois plus intéressé que l'homme ordinaire.<sup>70</sup> »

D'autres, comme Chen Houguang, avaient une confiance sans réserves dans l'autosuffisance du système moral confucéen. Ils estimaient sincèrement que le besoin d'un système moral universellement valable pouvait être satisfait sans recours à une déité personnifiée transcendante. Ils suggéraient « d'appliquer le physique au métaphysique, et de s'aider soi-même plutôt que d'implorer pour être aidé.<sup>71</sup> »

Les lettrés officiels anti-catholiques considéraient que les saints enseignements se préoccupaient uniquement du monde humain, et que le sens de la vie n'était rien d'autre qu'« une vive vigueur » et la perfection de la vertu. Ils ne se préoccupaient ni de la félicité, ni d'un châtement après la mort. Le catholicisme

au contraire poussait les gens à mépriser le monde humain pour mériter une joie éternelle dans le futur. C'était une violation et une trahison de la vie. Huang Zhen était sceptique quant aux tentatives des catholiques pour obtenir une rédemption finale ou une exaltation spirituelle en s'infligeant des punitions corporelles : « s'enchaînant eux-mêmes sans avoir commis de crime, en se frappant la poitrine et implorant la délivrance sans avoir fait du mal ». Pour lui de telles pratiques étaient davantage empreintes de frénésie et de grotesque qu'elles ne traduisaient une signification religieuse. En outre, elles ôtaient à la vie toute sa « vive vigueur », et étaient donc en contradiction absolue avec les saintes préoccupations chinoises prônant des joies simples et décentes<sup>72</sup>.

Ce rejet du catholicisme de la part des lettrés officiels pour cause d'incompatibilité avec le confucianisme chinois était provoqué par l'intuition d'un danger que leur sensibilité exacerbait. Puisque les catholiques méprisaient le monde humain, dédaignaient cette vie et consacraient toute leur attention et leur intérêt à Dieu et au paradis, toute tentative d'adopter et de répandre leur religion conduirait inévitablement à modifier la hiérarchie sociale et les habitudes de ce monde. Le résultat en serait « le renversement de l'ordre moral ». Il est vrai que Ricci avait emprunté quelques éléments essentiels parmi les concepts confucéens, par exemple la « bienveillance » et la « piété ». Il avait cependant christianisé le sens originellement profane, centré sur l'homme, du système moral confucéen. Dans sa *Tentative d'analyse de l'art de l'argumentation*, Chen Houguang critiquait cet essai de christianisation : « Ricci adore Dieu en tant que le Père supérieur de tous les hommes et le seul empereur de l'univers. En priant Dieu jour et nuit, on rejette son père comme étant trop insignifiant pour être aimé, et l'empereur, trop profane pour être respecté... Il a aussi dit que le bienveillant devait aimer Dieu, ce qui s'oppose complètement à l'enseignement de Confucius qui dit que le bienveillant est un être

humain dont la seule préoccupation doit être de respecter son père... Une fois que Dieu devient le maître, le fils n'est plus inférieur à son père, ni le sujet inférieur à l'empereur. Tout cela ne peut que contredire l'ordre moral»<sup>73</sup>.

Le système moral confucéen et les structures sociales féodales de la Chine correspondaient à un élargissement des structures familiales et des interrelations entre les membres d'une même famille. Cela détermine la nature duale du premier, c'est-à-dire une hiérarchie rigide associée à des affinités basées sur le sang. Cette nature induit nécessairement le caractère terrien du confucianisme : ceux qui appliquent les règles morales confucéennes ne peuvent vivre ailleurs que dans un monde séculier. Le pouvoir suprême dans ce monde est représenté par l'empereur et par le père. Par conséquent, la loyauté au premier et la piété filiale viennent en tête dans la liste des Cinq Lois morales. En revanche, le premier commandement catholique réclame une dévotion sans partage à Dieu. Il exhorte les croyants à se soumettre, en tant que sujets, à un « autre altruiste », extérieur, et à le révéler. Lorsque cette religion est pratiquée, les commandements célestes entrent inévitablement en conflit avec les devoirs de la vie terrestre. Chen Houguang interprétait le catholicisme comme une déviation de l'ordre moral « sous couvert d'une dévotion à Dieu ». Une telle approche révèle les racines du conflit.

À la différence de Chen, Xu Dashou insistait sur les grands dangers que le catholicisme faisait courir aux « Trois Principes et aux Cinq Règles », car ceux-ci défendaient une hiérarchie d'ordre, tandis que celui-là était le champion de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Xu résumait ces dangers ainsi : un « bouleversement de l'ordre moral ». Son objection est précisément basée sur l'opposition entre le système moral confucéen fondé sur les affinités par parenté et l'égalitarisme religieux plaçant Dieu au centre.

Les lettrés officiels anti-catholiques distinguaient également les conceptions différentes de la nature humaine et du « Ciel » dans le confucianisme et dans la religion chrétienne. Leurs arguments étaient souvent si perspicaces et pertinents que « les érudits occidentaux en sont demeurés muets ». La mentalité partisane des derniers lettrés officiels anti-catholiques vivant sous la dynastie Ming fut poussée jusqu'à ses limites extrêmes par des hommes tels que Yang Guangxian au début de la dynastie Qing. Pendant ce temps, les missionnaires poussaient à une politique de discrimination. Pour ces deux raisons, le bannissement et l'exclusion totale de la religion furent mis en place sous le règne de l'empereur Yong Zhen. C'était la fermeture d'une voie possible de communication culturelle sino-occidentale sur un mode pacifique et équitable. Cette interruption coûta à la Chine les chances qu'elle avait de dépasser l'Occident par la compétition et la communication, ce dont avait rêvé Xu Guangqi. Cela sert d'exemple *a contrario*, montrant que si on établit des différences entre deux civilisations de façon à rejeter avec entêtement un legs culturel étranger, on perd toutes les chances d'une compréhension mutuelle et d'une communication créatrice. Par ailleurs, une communication volontaire et une compréhension créatrice basées sur une interprétation faussée, ou même sur la « dyslecture » d'une culture étrangère, se montreront bénéfiques pour les deux parties. Dans tous les cas, l'abandon de la communication et du dialogue signifie auto-isolement et hostilité qui conduisent à un retard social et culturel.

Il nous faut clarifier encore un point avant de conclure.

Nous devons prendre garde et ne pas donner à la notion de « dyslecture créatrice » un caractère universel. La « dyslecture » n'est pas satisfaisante dans l'absolu. C'est la leçon que nous devons tirer des résultats désastreux apportés à la société et à la culture chinoises par la « dyslecture » sans fondement du marxisme durant les années de chaos idéologique. Dans cet

## LA LICORNE ET LE DRAGON

article, je souhaitais simplement attirer l'attention sur un fait historique. Il n'est pas dans mes intentions de tirer une règle universelle ou un principe d'un phénomène particulier survenu à une époque déterminée.

## **La « dyslecture romantique » entre cultures étrangères**

*Zhou Xing*

« Dyslecture » signifie ici que les cultures sont un peu comme des « textes » : lorsqu'on « lit » une culture étrangère, on peut mal la comprendre. Nous savons que cette « dyslecture » est fréquente dans la compréhension des cultures étrangères. Deux causes principales conduisent à cette « dyslecture ». L'une est un regard influencé par l'ethnocentrisme induisant des préjugés conscients ou inconscients envers les cultures étrangères ; il se traduit par un certain mépris de ces cultures. L'autre consiste à idéaliser les cultures étrangères et se caractérise par leur surappréciation.

Ces deux attitudes ont été révélées par les anthropologues culturels. Pour bien comprendre les cultures étrangères, il convient d'éviter ces deux attitudes. La steppe ne convient pas à l'agriculture qui réclame des récoltes abondantes, elle nous paraît sauvage et désolée à nous, peuple d'agriculteurs, mais elle semble magnifique aux peuplades nomades. Voilà un exemple de

mauvaise lecture due à l'ethnocentrisme de celui qui prend sa propre culture comme référence d'une culture étrangère. Nous considérons habituellement notre style de vie personnel, notre installation en communauté fixe comme supérieurs à ceux des nomades chasseurs cohabitant avec des animaux ; aussi, avec les meilleures intentions du monde, essayons-nous d'aider ces peuples nomades à se sédentariser. Pourtant, bien des fois, nous nous sentons lassés par la monotonie de notre mode de vie et nous attendons avec impatience le moment de camper dans une forêt ou de flâner dans une prairie. Il s'agit là de ce que nous appelons « mauvaise lecture romantique » d'une culture étrangère, qui n'est en fait qu'une compréhension partielle. Cela, parce que nous ne connaissons pas ou que nous négligeons (consciemment ou non) la difficulté du mode de vie nomade, que nous comprenons seulement de façon superficielle les cultures étrangères pour les avoir vécues temporairement, et que nous les imaginons et nous y intéressons « de loin ».

Habitant dans des métropoles, il nous arrive de souffrir d'une sensation de « fatigue », du fait de la complication de la civilisation dans laquelle nous vivons, de l'accélération de son rythme. C'est pour cela que, de temps à autre, nous avons très envie de vivre au rythme de la nature, par exemple à la campagne ou à la façon de certains peuples étrangers. Lorsque nous cherchons à connaître les cultures étrangères, ou que nous mettons en elles tous nos espoirs, il est habituel que nous doutions et ne nous sentions pas satisfaits de notre culture et de notre propre monde. Ainsi avons-nous tendance à chercher et à poursuivre, dans les cultures étrangères, ce que nous désirons ou ce que nous croyons avoir perdu dans notre propre culture.

Dans les temps anciens, la communication entre des régions éloignées était difficile et celles-ci restaient en fait isolées. L'on comprend aisément que les gens considéraient les contrées étrangères comme les « Pays des fleurs de pêcher » ou comme des utopies, et qu'ils déchiffraient donc les cultures locales de façon

erronée et romantique. Ainsi par exemple, la Révolution culturelle et ses idéaux chinois ont influencé profondément nombre de jeunes Français. Quelques douzaines d'années plus tard, j'ai rencontré une Française, étudiante en archéologie à l'université de Pékin. Elle m'a dit combien les jeunes avaient été enthousiasmés par la Révolution culturelle chinoise à l'époque où elle se développait, et combien ils sont maintenant déçus par elle. Je pense qu'il s'agissait simplement d'une « mauvaise lecture romantique » de la Chine d'alors ; de tels contresens ont manifestement eu pour arrière-plan leurs propres problèmes sociaux ou leurs crises.

La Chine ancienne était un monde en soi, et jouissait d'une civilisation très forte. Aussi les anciens Chinois éprouvaient-ils rarement un intérêt romantique pour les cultures exotiques. Voici les principaux exemples, en fait limités, d'« images romantiques » : le Penglai, un pays de conte de fées situé quelque part au bord de la Mer orientale, que l'on cherchait avec constance ; le « Pays des fleurs de pêcher » évoqué dans les écrits de Tao Yuanming, dont les habitants étaient isolés et ignoraient tout du monde extérieur ; la « dyslecture » qui apparaît aussi dans *Les aventures des fleurs dans un miroir*, roman écrit par Li Ruzhen pendant la dynastie Ming – adaptation des aspects ethniques décrits dans *Une géographie légendaire (Sam Hai Jing)* qui constituait plus ou moins une « dyslecture romantique » des cultures exotiques – l'admiration pour « Le Royaume des jeunes filles » en est aussi un bon exemple. Dans de telles « dyslectures romantiques », les pays de fées comme celui des « Fleurs de pêcher » ou « Le Royaume des jeunes filles » – en un mot, tous ces pays étrangers – deviennent une sorte de métaphore caractérisée par le mystère et le merveilleux, ou encore une utopie où personne n'abuse de l'autre. Un tel rêve des terres lointaines s'accompagne d'insatisfaction, de critique et de refus de ses propres conditions de vie. Cependant, cela ne constitue jamais un vrai défi pour l'idéologie dominante.

Une crise sans précédent de la culture chinoise s'est produite au cours des temps modernes sous l'influence de la culture européenne. En réalité, fort peu de Chinois rêvaient que leur pays devienne riche et puissant ni de bâtir eux-mêmes leur propre fortune sur le mode occidental. L'on essayait plutôt de chercher la vérité du monde occidental tout en exprimant une déception, des critiques et des intentions révolutionnaires. On peut voir bien des « dyslectures romantiques » dans cette façon d'être. Consciemment ou non, les Chinois ont considéré l'Occident de façon idéalisée. En y repensant, nous pouvons dire que nous avons créé – volontairement ou non – de nombreux « mythes » étrangers. Il est utile de rappeler les inspirations, les fausses idées et les déceptions que de tels « mythes » nous ont apportés. L'obsession d'un ailleurs qui caractérise ces dernières années montre combien cette « dyslecture romantique » est profondément enracinée chez les hommes. C'est une des raisons qui poussent les Chinois à se débarrasser du nationalisme et à tenter une ouverture de leur communauté. une autre raison est la force centrifuge qui constitue une formidable pression sur notre mode de vie quotidien. Pour être franc, il nous reste encore un long chemin à parcourir pour sortir de cette étrange situation : un conflit culturel dû au mélange de l'ouverture au monde extérieur avec une « dyslecture ». Il me semble que notre attirance pour le monde extérieur est en réalité une nostalgie romantique. Nous n'avons toujours pas entrepris de réflexion sérieuse sur la « dyslecture », d'un côté comme de l'autre.

En fait, comme le disait Alain Rey, pendant longtemps, les Occidentaux aussi bien que les Chinois se sont, dans une certaine mesure, envoûtés les uns les autres comme de fascinants mirages. Au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, le voyageur vénitien Marco Polo avait présenté dans son histoire romancée *Le Livre de< merveilles du monde*, une chimère de la Chine. Depuis cette époque, les Européens ont mal compris la Chine, la considérant de façon romantique et idéalisée. Elle était synonyme de mystère. Rêver

de la Chine avait jadis beaucoup encouragé les Européens. L'on dit que le but du voyage de Christophe Colomb était de chercher une voie maritime vers la Chine. Il est évident que la porcelaine, le thé et la soie, symboles de la richesse chinoise, constituaient aussi de puissantes raisons d'agir. Grâce aux efforts des missionnaires qui avaient interprété le confucianisme à travers le christianisme, ces deux pensées sont devenues capables de s'accepter l'une l'autre, du moins jusqu'à un certain point. Entretemps, certains aspects de la pensée chinoise qui avaient été rapportés en Europe par les missionnaires, en même temps que de nombreuses « dyslectures » fort préjudiciables, ont été transformés en une « mythologie confucéenne ». Il est intéressant de noter que relativement peu de penseurs des Lumières ont fait une « dyslecture » de cette « mythologie confucéenne » et de ces nouvelles idées (ce qui pouvait pourtant les rendre attrayantes), ou bien ont établi des connexions entre celles-ci et leur propre pensée. Chaque fois que des problèmes ou des crises surviennent en Occident, ses habitants se tournent vers l'Orient. Maintenant que la Chine nourrit moins les fantasmes vis-à-vis des Occidentaux, de nombreuses erreurs de compréhension sont encore publiées presque tous les jours dans une presse pourtant sérieuse. On y trouve aussi bien des préjugés que des « dyslectures romantiques ». Il est important de se poser la question de savoir où se situe le nœud du problème : est-ce dans la difficulté de la communication entre des cultures ou bien dans notre échec à nous montrer au monde extérieur tels que nous sommes en réalité ?

De nombreux arguments prouvent que, la plupart du temps, l'idéalisation ou la « dyslecture » des cultures étrangères implique une attitude critique envers sa propre culture. Il est cependant possible d'aboutir à de nouveaux modèles et à des idées neuves à partir d'une telle « dyslecture romantique » culturelle. En outre, considérant l'aspect historique de la communi-

cation culturelle internationale, la « dyslecture » a en fait peu de conséquences négatives, et elle suscite toujours l'imagination et la créativité à cause de ses aspects romantiques. Il en existe de nombreuses preuves.

Nous tenons donc à insister sur le fait que la « dyslecture romantique » dans les échanges interculturels peut apporter un certain nombre de contributions positives, mais qu'elle ne doit pas être un but pour les anthropologues. L'objectif de l'anthropologie culturelle est de connaître scientifiquement les autres cultures aussi bien que la sienne propre. Il faut pour cela que les anthropologues évitent deux écueils : les préjugés fondés sur l'ethnocentrisme et la « dyslecture romantique » interculturelle, liée à une simple curiosité ou à la tendance innée à la « chasse à l'exotique ».

Toutefois, une « dyslecture » constructive peut – ou devrait – être une proposition de recherche. Nous nous intéressons aux effets de la « dyslecture romantique » parce que c'est un phénomène rencontré partout dans l'histoire des relations culturelles et ethniques, mais aussi parce que les anthropologues doivent s'en débarrasser afin que leur discipline devienne réellement scientifique. L'une des principales fonctions de l'anthropologie est d'ajouter des significations inédites aux connaissances établies dans le système culturel ethnique de chacun. En observant les cultures étrangères et en y réfléchissant, l'anthropologie relativise la morale, les croyances et les vérités de la culture propre à chacun, comme si elle présentait un miroir à chaque culture ethnique. Ses objectifs et sa méthodologie pour comprendre les cultures étrangères aussi bien que la sienne propre requièrent de chacun d'entre nous à la fois de faire attention aux lectures erronées et de les éviter : il faut être vigilant car elles sont constamment présentes dans cette recherche. Je pourrais dire que le fait d'avoir une vue romantique sur une culture étrangère ne constitue pas un grand problème pour un penseur ou un cher-

cheur engagé dans une autre voie que celle de l'anthropologie, mais que cela serait ridicule pour un anthropologue.

L'anthropologie fut à l'origine encouragée par le romantisme qui poussait à admirer les mœurs exotiques de nombreux groupes ethniques à l'époque des grandes découvertes géographiques. Le terme de « nobles Barbares », comme les appelait Jean-Jacques Rousseau, peut être considéré comme une sorte de louange à l'endroit de ces étrangers idéalisés. Il s'agissait de toute évidence d'une « dyslecture romantique ». Jusqu'à présent, le parfum d'exotisme ou l'attrait de l'étranger constitue le motif principal qui pousse certains à se consacrer à l'anthropologie, et l'on dit qu'il existe même en Occident un mouvement dénommé « École de chasse exotique ». Il est clair qu'il faudra du temps et des efforts aux anthropologues eux-mêmes pour parvenir à transcender la « dyslecture romantique » des cultures étrangères.



**« Temps modernes »  
et « Temps postmodernes »**

*Tang Yijie*

Que signifie l'expression « les temps modernes » ? Il est difficile d'apporter une réponse à cette question, car quelle que soit la définition que vous donnez, il se trouvera quelques personnes qui en auront une différente. De même, si des intellectuels occidentaux apportent leur définition de cette notion, des intellectuels orientaux vont probablement exprimer des idées différentes sur ce sujet. Qu'entendent les Chinois par « temps modernes » ? Mon intervention portera sur ce point. Cependant le point de vue que j'exprime ici n'est pas strictement celui des Chinois, mais celui d'un Chinois. Ce sont les « temps modernes tel que je les comprends ».

Nous entendons par « temps modernes », ce qui ne correspond ni aux « temps anciens », ni aux « temps prémodernes ». Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la Chine se trouvait sous la domination des puissances occidentales, certains ont commencé à penser que, pour survivre, elle devait se sortir des « temps

anciens». Après la Guerre de l'opium de 1840, quelques intellectuels chinois ont proposé plusieurs schémas pour que leur pays réussisse à quitter les « temps anciens » et entrer dans l'époque contemporaine (ou temps modernes). Ces schémas prenaient naturellement en compte la question des relations entre la culture chinoise traditionnelle (l'érudition chinoise) et la culture importée de l'Ouest (l'apprentissage de l'Occident). La controverse entre l'ancien et le moderne, entre l'Orient et l'Occident existe donc en Chine depuis plus de cent ans. Au début, quelques intellectuels comprirent que la Chine avait pris du retard sur l'Occident dans les domaines scientifiques et technologiques. Wei Yuan proposait dans son livre de géographie et d'histoire du monde (*Hai Guo Tu Zhi*) un schéma d'apprentissage des technologies avancées des pays étrangers, cela afin de les dépasser. Zhang Zhidong et quelques autres ont résumé ultérieurement cette idée proposant de considérer la règle chinoise en tant que *ti* (substance ou essence) et l'enseignement occidental en tant que *yong* (fonction ou utilisation pratique). Cela revenait à conserver comme base les modes de pensée chinois originaux (éducation morale) et à utiliser les moyens de la science et la technologie occidentales (fusils et canons étrangers). Bien évidemment cette manière de voir ne pouvait réduire la faiblesse de la position chinoise, pays pauvre, retardé et corrompu, et exposé à des attaques continuelles.

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, quelques intellectuels progressistes avaient compris que la seule introduction des sciences et des technologies occidentales ne pouvait pas permettre à la Chine de se délivrer de sa pauvreté et de son retard, et d'évoluer vers les « temps modernes ». Ils proposèrent donc des réformes politiques et ils commencèrent à étudier les systèmes politiques et judiciaires de l'Occident. Ce fut alors la réforme constitutionnelle et la modernisation de 1898. La révolution de 1911 renversa l'empire féodal et fonda la République chinoise ; une sorte de parlement exista même quelque temps, suivi de régimes sépa-

ratistes conduits par des seigneurs de la guerre et deux tentatives de restauration d'une monarchie féodale. Il semblait évident que changer la forme du système politique sans modifier les mentalités des Chinois n'apporterait qu'une connaissance superficielle de l'Occident, et que la Chine garderait son retard. Vers 1919 apparut le Nouveau Mouvement culturel. Il s'agissait d'un mouvement puissant réclamant la rupture avec les idées anciennes et considérant « la science et la démocratie occidentales » comme son objectif, et l'anti-tradition comme son essence. Quelques intellectuels progressistes réclamèrent alors une « occidentalisation massive ». Il s'agissait pour eux de « prendre l'enseignement occidental aussi bien comme *ti* que comme *yong* » considérant que de cette façon la Chine pourrait avancer vers les « temps modernes ». Malheureusement, il n'y eut pas à cette époque la moindre discussion sur ce que pouvaient signifier respectivement *ti* et *yong* dans la culture occidentale.

Selon nous, ceux qui étaient pour une « occidentalisation massive » considéraient probablement la démocratie comme son *ti*, et la science comme son *yong*. Toutefois, on peut actuellement douter que la démocratie puisse être le « *ti* » car il est possible de penser qu'il s'agit là d'un système, et le considérer donc comme *yong* ou une fonction. Qu'entendaient précisément par « temps modernes » les défenseurs de « l'occidentalisation massive » demeure une question sans réponse. À la suite de cette théorie, de nombreux débats concernant les relations entre les cultures orientale et occidentale se sont déroulés après les années 1920. L'un des principaux défenseurs de « l'occidentalisation massive », Hu Shi, a affirmé que, en ce qui concerne les « temps modernes », il n'y avait pas lieu de distinguer réellement l'Orient de l'Occident, mais sans expliquer ce problème en termes de *ti-yong*. Dans les années 1980, un universitaire proposa de « prendre l'enseignement occidental comme *ti* et l'enseignement chinois comme *yong* ». Pour lui, « *ti* » comprenait des productions matérielles et intellectuelles, mais de « l'être social » : les

modes de production en Occident étaient plus avancés qu'en Chine, et les modèles sociaux mais aussi le mode de vie occidentaux liés aux idées de l'Occident, aux théories, aux doctrines (marxisme compris) doivent être considérés comme l'enseignement de l'Occident, et donc pris comme *ti*. Ce qu'il est convenu d'appeler « enseignement chinois » devient *yong* : l'application du *ti* occidental en Chine. En d'autres termes, la « culture traditionnelle chinoise » et « l'enseignement chinois » doivent devenir les canaux et les voies par lesquels se réalisera « l'enseignement occidental » *ti* (modernisation). On peut dire que cette vue renferme l'idée d'« occidentalisation » et par conséquent l'idée de « modernisation ». Cependant les concepts de « *ti* » et de « *yong* » employés par cet universitaire n'avaient pas la signification originelle de ces deux mots dans la culture chinoise traditionnelle.

À peu près à la même époque, quelques universitaires dans le pays et à l'étranger suggérèrent « une application mutuelle de *ti* et de *yong* dans les enseignements orientaux et occidentaux » ; cela consistait à prendre tout ce qui est bon dans chacun des enseignements, qu'il s'agisse de *ti* ou de *yong*. Tout cela n'était qu'un énorme fatras. Les universitaires qui avaient soutenu cette thèse n'ont jamais réussi à expliquer – et comment auraient-ils pu ? – ce qu'il y avait de bon dans l'enseignement chinois ou ce qui était bon dans l'enseignement occidental. Comment se fait-il qu'il puisse exister des opinions aussi diverses et que celles-ci créent une telle confusion ? Je pense qu'il y a deux causes à cela. La première est qu'il n'existe pas de compréhension correcte des deux concepts *ti* et *yong* dans la philosophie chinoise traditionnelle ; la seconde, que nous ne sommes pas allés suffisamment loin dans l'exploration des caractéristiques des « temps modernes ». Dans la philosophie traditionnelle chinoise, *ti* et *yong* sont deux catégories importantes, mais non essentielles. En revanche, ce sont des catégories relationnelles concernant des caractéristiques fondamentales des choses. Nous devons définir

tout d'abord « ce qu'est *ti* » et « ce qu'est *yong* », et nous comprendrons mieux le sens de ces deux termes. Nous pouvons dire par exemple : « La connaissance intuitive est *ti* », « la justice est *ti* », « le non-être est considéré comme *ti* », etc. En général, *ti* ne se réfère pas dans la philosophie chinoise traditionnelle aux choses concrètes, mais à la « nature intérieure » ou à la « substance transcendante ». Selon cette philosophie, *ti* et *yong* forment un ensemble complexe. *Yong* est l'expression de *ti*, mais aussi la fonction de *ti*. Nous pouvons dire ainsi : « la justice humaine est *ti*, tandis que les rites et la musique sont *yong* » ; « *Taiji* est *ti*, tandis que *yin* et *yang* sont *yong* », « la vérité » est *ti*, tandis qu'un problème matériel concret est *yong*, etc. *Yong* ne peut pas fonctionner sans *ti*, et *ti* ne peut pas exister en tant que *ti* sans *yong*. Au début de l'époque des Trois Royaumes, Wang Bie avait déjà soulevé cette question, soulignant : « Bien qu'il serait très pratique de considérer le non-être comme *yong*, nous ne pouvons pas avoir de *ti* sans le non-être ». Autrement dit : si l'on ne prend pas le non-être comme *ti*, il n'est pas possible de l'avoir comme *yong*. Dans la préface de son *I Ching annoté*, Chen Yi écrivait : « *Ti* et *yong* ont la même origine, et il n'y a pas ici de conflit ». Pour lui, *ti* est métaphysique, général et abstrait, tandis que *yong* est physique, spécifique et concret, ils sont cependant réunis en un seul « un ». Dans la mesure où *ti* et *yong* sont unis, nous ne pouvons pas prouver la relation entre « l'enseignement chinois » et « l'enseignement occidental » au moyen de cette paire de catégories, car prendre l'enseignement chinois comme *ti* et l'occidental comme *yong* ou vice versa, ou encore dire que les deux cultures se servent l'une de l'autre tour à tour en tant que *ti* et *yong*, tout cela indique un mauvais usage des deux catégories.

Dans ses *Lettres au ministre des Affaires étrangères*, Yan Fu critiquait l'idée de considérer « l'enseignement chinois comme *ti* et l'occidental comme *yong* ». Il écrivait :

« Qiu Kefu, un *juren* (candidat ayant réussi aux examens impériaux au niveau provincial) de Jinjui (actuellement province de Wuxi) disait : « *ti* et *yong* se réfèrent à une même chose. Le bœuf a son propre corps (*ti*) et on peut l'employer pour porter de lourdes charges, un cheval a son propre corps (*tü*), aussi peut-on s'en servir pour parcourir de longues distances. Nous n'avons jamais entendu dire qu'on pouvait prendre un bœuf pour un corps (*ti*) et en avoir l'usage d'un cheval (*yong*) ! »

Dans un article intitulé *Puissance originale*, Yan Fu expliquait la société occidentale en termes de relations entre *ti* et *yong*. Il disait : « *La société occidentale prend la liberté comme son ti et la démocratie comme son yong.* »

Je pense que ces mots montrent la parfaite compréhension de la société moderne par Yan Fu. Mais à mon point de vue, « liberté comme *ti* et démocratie comme *yong* » est une formule qui ne doit pas uniquement être considéré comme l'apanage des sociétés occidentales modernes, mais s'appliquer tout autant à la société chinoise actuelle, et qu'en fait toute société moderne devrait voir les choses de cette façon. Cela parce que la liberté est un concept moderne, et que la démocratie est un système qui permet d'être libre. La société moderne se caractérise par sa plus grande capacité à mobiliser la créativité individuelle. Liberté signifie créativité, et c'est une particularité des temps modernes. Nous voyons que les sciences naturelles, les technologies, les sciences sociales et humaines, la littérature et les arts, et toutes les autres sciences se sont développés rapidement au cours des deux ou trois derniers siècles, et que les forces productives se sont beaucoup accrues. De telles acquisitions ne peuvent se produire que si les gens jouissent d'une liberté complète, incluant la plus importante : la liberté de penser. Le développement de l'individualisme, l'apparition des notions de valeurs et de droits des personnes sont significatifs du commencement de l'évolution de l'être humain en homme libre. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que la créativité vient de la liberté. En ce qui concerne

la démocratie, elle peut exister dans une république, une monarchie constitutionnelle, un « congrès du peuple », etc., mais son fonctionnement doit assurer la liberté du peuple. S'il existait dans les temps anciens de plus grandes différences sociales entre les pays et les nations du monde en raison des grandes divisions régionales, les temps modernes n'ont pas aboli les différences entre les cultures traditionnelles respectives. Il est très difficile de dire s'il existe des modifications essentielles en ce domaine qui seraient dues aux « changements d'époque ».

Ainsi donc, lorsque nous voulons expliquer « les temps modernes » (ou la société moderne) en employant la formule *ti-yong*, il me semble qu'il est plus approprié de dire que « les temps modernes » prennent la liberté comme *ti* et la démocratie comme *yong*. Bien entendu, lorsque nous disons que la société moderne devrait prendre essentiellement la liberté comme *ti* et la démocratie comme *yong*, cela ne veut pas dire que tous les États et toutes les nations auraient exactement la même forme, car celle-ci varie selon les conditions réelles où ils se trouvent. La société moderne est donc aussi une société diversifiée. Nous aimerions insister sur le fait que la notion de « temps modernes » dont il est ici question se réfère à l'un seulement de ses aspects les plus caractéristiques, ou en d'autres termes, à un aspect qui les différencie des « temps prémodernes ».

Si nous considérons d'autres aspects des « temps modernes », nous allons certainement trouver quelques différences entre « temps modernes » et « temps prémodernes ». Avec la prédominance de la notion de liberté et l'amélioration progressive du système démocratique, la société occidentale moderne est parvenue à de grandes réussites dans des domaines tout autant matériels que moraux. La société occidentale contemporaine doit pourtant faire face aujourd'hui à bon nombre de problèmes, et nous pouvons même dire qu'il est temps désormais de reconsidérer l'avenir du développement des sociétés humaines. Bien entendu, ce que je dis des problèmes de la société occidentale

moderne se réfère en particulier à celle-ci. Cela ne veut cependant pas dire que les sociétés non-occidentales n'ont pas leurs propres problèmes. Ces sociétés ont au contraire davantage de problèmes que les premières, et elles continuent d'évoluer vers les « temps modernes » ! Quelles sont les causes des problèmes de la société occidentale moderne ? Je pense quant à moi que l'une des causes en est l'ambiguïté entre « liberté » et « démocratie ». En ce qui concerne la liberté, nous devons prendre en considération au moins deux points : le premier est qu'il existe divers stades de liberté, l'autre, qu'on trouve dans ce domaine une relation entre les « individus » et les « masses ». Soit ces deux points ne nous semblent pas clairs, soit à cause de ces deux points, inévitablement des problèmes découleront de la notion de liberté. Bien que les êtres humains soient solitaires et isolés, ils se rapprochent les uns des autres dans leur vie quotidienne. Lorsque la division du travail devient plus élaborée, les contacts réels entre les humains sont plus fréquents. On peut dire en termes de vie sociale que, plus il y a de liberté dans la vie de tous les jours en ce qui concerne les vêtements, l'alimentation, le logement et les communications, plus les gens deviennent individualistes. Pourtant, la vie humaine se fait par ailleurs plus diversifiée. Un homme peut par exemple porter des vêtements fabriqués en France, manger des mets chinois, vivre dans une maison de style américain et se déplacer dans une voiture fabriquée au Japon. Puisque la liberté conduit à l'individualisme et à la division sociale du travail personne ne peut vivre sans les autres dans la société occidentale. Ainsi, on peut avancer que l'individualisme extrême assombrit les relations entre les hommes.

La société moderne se préoccupe en général des droits de l'homme et est très attentive au droit à la vie privée. Les gouvernements disposent néanmoins d'un système apparemment très élaboré pour maintenir des secrets à leur seul profit. Cependant, l'influence du développement des sciences et des

technologies avancées et de la circulation très rapide de l'information se fait sentir dans presque tous les domaines. Les secrets personnels autant que les secrets d'État sont exposés, de façon parfois fidèle, parfois fausse. Cela a pour effet de détruire la clarté, la précision et la complétude de la théorie des « temps modernes ». La théorie du « postmodernisme », partant de cette confusion due à l'individualisme extrême de la société occidentale exprime le manque de définition, le désordre, l'anti-centre, l'inclination pour soi-même et une tradition anticulturelle. Si la vie sociale prend cette direction, le progrès scientifique a aussi tendance à estomper les contours et gagner en obscurité, cela en raison du morcellement des sujets étudiés. Nous voyons apparaître, d'autre part, un grand nombre de matières scientifiques situées aux limites des disciplines classiques, chimie physique et biologique, physique biologique, anthropologie culturelle, économie en réseau. La ligne de séparation originelle entre les disciplines devient de plus en plus vague. Dans le passé, la physique était la physique et la chimie, la chimie; actuellement, nous avons non seulement la chimie physique mais aussi la physique chimique, et toutes ces divisions sont confondues dans les sciences naturelles. En outre, les limites entre les sciences de la vie et les sciences sociales ou humaines ont elles aussi été effacées. D'un côté la division des matières scientifiques devient de plus en plus complexe, et de l'autre, les limites entre elles deviennent de plus en plus floues.

Si nous regardons maintenant l'organisation du monde, nous constatons les importants changements survenus depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. La région européenne, jadis en tête du progrès, a acquis son niveau de développement en étant divisée en plusieurs pays. Depuis la guerre, et du fait des modifications politiques et économiques survenues dans le monde, les pays européens ont tendu à l'unité en établissant la Communauté économique européenne. Dans d'autres régions du globe, des pays tendent également vers l'unité, comme les

États latino-américains, ceux du Sud-Est asiatique ou les pays arabes. Entre-temps des séparations se sont aussi produites dans certaines zones, comme celle de l'ancienne Union soviétique et de quelques pays de l'Est européen. Ces pays vont rejoindre plus ou moins rapidement soit l'Union européenne, soit le bloc arabe. En raison de cette tendance du développement mondial, il sera probablement nécessaire au cours du XXI<sup>e</sup> siècle d'effacer les frontières, de réduire les divisions entre les différentes zones et de faire sortir la planète de cet état d'opposition et de désintégration. Nous pouvons dire de façon métaphorique que les temps « postmodernes » considèrent le chaos comme *ti* et l'imprécision comme *yong*. Le monde devrait constituer une union harmonieuse (chaos) ; aussi peut-il utiliser comme méthode l'effacement des frontières pour devenir une unité diversifiée. Cette théorie de considérer le monde comme un ensemble harmonieux estompant les frontières est en fait très proche de la pensée orientale (ou chinoise). Ainsi les théories postmodernes vont-elles probablement absorber davantage d'idées venant de l'Orient. Ce point mérite une discussion particulière.

La liberté peut comporter au moins trois niveaux : liberté de penser, liberté de parler, liberté d'agir. La pensée peut être entièrement libre, tandis que la liberté de la parole et de l'action doivent être assortis de quelques limites, si bien qu'il y aura des conflits entre les trois. La liberté complète de la pensée apporte des conditions préalables à la créativité de l'humanité. Une théorie scientifique moderne et des idéaux sociaux sont impossibles sans une entière liberté de la pensée. Cependant, nous ne pouvons pas traduire entièrement ce qui est pensé librement en paroles et en actions. Le résultat de cette pensée libre ne pourra donc produire le moindre effet social s'il ne se traduit pas en paroles et en actions. Aussi la créativité sera-t-elle détruite.

Pourquoi ce genre de conflit se produit-il ? J'estime que la pensée est une affaire purement personnelle, et donc que ce que pense un individu n'a aucune influence sur les autres et sur la

société aussi longtemps qu'il ne la traduit pas en paroles et en actions. Mais le discours et l'action ne sont pas des affaires personnelles, ils peuvent influencer d'autres individus et aussi la société. C'est pour cela que la liberté a pour conséquence d'impliquer les relations entre l'individu et les masses. Ici nous rencontrons le principe selon lequel la liberté individuelle ne doit pas gêner la liberté des autres. Ce principe est pourtant très abstrait et vague. Particulièrement lorsque cette liberté vient à propos pour souligner l'importance et la valeur d'un individu ; il est alors difficile d'éviter une situation du type « vous dites que vous avez raison, alors qu'il dit avoir raison ». Il est possible de se servir des imprécisions de la notion de liberté pour créer des injustices sociales et même le chaos. Si nous considérons maintenant un pays comme un « individu » et que nous le plaçons parmi les masses mondiales, il se trouvera sans doute un pays ou une nation pour utiliser le flou de la notion de liberté afin d'insister sur sa propre importance et sur sa valeur, ce qui risque d'aboutir à l'injustice et au chaos dans le monde entier. Aussi, bien que la liberté soit une chose très importante et de grande valeur pour le développement des sociétés humaines, et qu'elle est la marque de la société moderne, les imprudences liées à l'usage de cette liberté peuvent provoquer toutes sortes d'inconvénients et de problèmes dans la vie réelle.

Après un développement de deux siècles, la société moderne (occidentale) montre beaucoup plus clairement ses différents inconvénients. La prédominance donnée à la liberté individuelle peut, d'une part, solliciter fortement la créativité humaine, mais peut, d'autre part, conduire à un manque de compréhension mutuelle entre les hommes, comme le décrivait Kerithtofe Yixi Wood dans son roman *Violet girl*: « Je suis un voyageur, je n'ai pas de maison, un voyageur, un vagabond. Je me trouve avec Brugmann qui marche à mes côtés. Une conscience isolée et secrète est enfermée dans l'esprit de chacun, aussi lointaine que le bras du chasseur ». L'homme moderne est

libre, mais il est aussi solitaire. Aussi depuis peu la « théorie post-moderniste » est apparue en Occident. Elle s'est manifestée tout d'abord dans le domaine de la littérature moderne, et est devenue par la suite une sorte de théorie culturelle s'étendant à des domaines aussi variés que la philosophie, la sociologie, la théologie, l'éducation, l'éthique, l'esthétique. Il existe des interprétations différentes de cette théorie ; néanmoins, il s'agit indiscutablement de la négation de la théorie des « temps modernes ». Si nous analysons dans la théorie postmoderniste les notions de liberté et de démocratie caractérisant la société moderne, nous pouvons voir les effets de la surestimation de l'individualisme. C'est également ce qui ressort des divisions sociales du travail les plus poussées. Cependant, la société moderne entrant dans l'âge de l'information, c'est-à-dire dans les « temps postmodernes », on peut la considérer comme une société postmoderne, différente de la théorie « post-moderniste ». Celle-ci pourrait bien entendu résoudre les problèmes existant dans cette société. Il existe cependant de nombreuses manières de décrire les traits de la société occidentale postmoderne, aussi les opinions exprimées dans la théorie post-moderniste varient elles aussi. Mais cette société postmoderne existe-t-elle réellement ? Il est possible que seuls quelques phénomènes soient vraiment postmodernes. Ainsi celui de « l'anti-modernisme » qui apparaît dans la société moderne à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Je dois toutefois préciser que ma connaissance de cette théorie est loin d'être complète, et que mes vues personnelles ne sont que des impressions objectives. Elles ne peuvent pas être considérées comme une théorie, et il est très probable que ce que je décris comme les « temps postmodernes » soit entièrement faux. Mais peut-être la vérité sera-t-elle trouvée parmi toutes les erreurs ?

Notre pays s'efforce de réaliser sa modernisation alors que l'Occident entre dans les « temps postmodernes ». Nous ne sommes pas les seuls à réclamer cette modernisation, c'est aussi

le cas de bien d'autres pays du tiers monde. La théorie « post-moderniste » va certainement influencer plusieurs aspects de notre société. Je pense que la raison de cette influence (et en particulier dans les milieux universitaires) est qu'il existe quelque chose d'intimement lié à cette question. Dans notre pays, il y a eu pendant un certain temps une perte des traditions, des crises de confiance, un vide moral avec une confusion entre le bien et le mal. Pour toutes ces raisons, les choses sont très compliquées dans la société chinoise. Au cours de la réalisation de notre modernisation (qui n'est cependant pas la modernisation dans son sens le plus complet), nous devons considérer plusieurs problèmes existant dans la société occidentale; nous sommes entre-temps confrontés aussi à la « théorie post-moderniste », et pour cela je pense qu'il est très important d'étudier les « temps modernes » et les « temps postmodernes ».

(Intervention au cours de la Table ronde sur: *La Modernité dans l'Europe postindustrielle et dans la Chine moderne.*)



## Réflexion

*Shen Dali*

À présent, nombreux sont les Chinois qui parlent de « descendre dans la mer », une expression familière qui signifie « se lancer dans les affaires ». Dans la presse, à la radio, sur le petit écran, il ne s'agit que de cela. On se croirait dans une commercialisation générale de la société chinoise. Même l'enseignement supérieur n'y échappe pas. Peu de gens analysent, ou plutôt peu d'occasions leur sont offertes pour analyser avec sang-froid les phénomènes de l'anti-culture, apparus dans cette vague fiévreuse. Aussi n'est-il pas possible de prévenir le mal. C'est dans ce sens que notre colloque a une signification toute particulière.

Ca, il nous donne la possibilité de réfléchir, de façon dialectique, pour savoir comment éviter le désordre des valeurs culturelles, voire le génocide culturel et artistique, au cours du développement de l'économie de marché qui, en effet, ne peut plus souffrir de retard chez nous. Pour savoir aussi comment assimiler l'essence des civilisations, afin de nous débarrasser du joug féodal millénaire, de hâter notre prise de conscience démocratique et

d'accélérer l'éveil, tout en sauvegardant l'identité culturelle de la nation chinoise et tout en évitant de répéter les erreurs commises par les pays occidentaux dans le processus de leur développement.

À mon avis, la culture occidentale est une entité, et non pas une unité. Par exemple, notre colloque a pour titre « La Licorne et le Dragon – les malentendus dans la recherche de l'universel ». Si je ne me trompe, la licorne désigne ici cet animal fabuleux qui existe tant dans la mythologie occidentale que dans la mythologie chinoise.

Il est évident que les savants européens ici présents la considèrent comme le symbole de la culture occidentale et de l'intelligence des Occidentaux ; ce qui correspond à l'idée que se font les Chinois de cet animal. En effet, aux yeux des Chinois, la licorne est un être de bon augure, un animal d'une intelligence extraordinaire. D'où la légende de la licorne, protectrice des enfants.

Néanmoins, il y a des gens, en Occident, qui voient en la licorne une idole, un symbole de l'or, et à partir de cette vision ils ont fondé le fétichisme de l'argent. D'où l'expression « la chasse à la licorne ». Dans l'ouverture culturelle en cours, si nous acceptons cette « licorne d'or » et que nous commercialisons la culture dans tous ses domaines, ce serait non seulement une trahison de nos traditions, mais aussi un énorme malentendu dans la recherche des valeurs de la culture occidentale.

À ce sujet, l'expérience de la nation japonaise mérite notre attention. Dans son assimilation des civilisations étrangères, elle a su protéger son propre patrimoine. À l'époque féodale, le Japon s'est nourri des cultures chinoises à travers ses nombreux échanges culturels avec la dynastie des Tang. Ce qui lui a permis de sortir de son état arriéré. En 1868 débuta l'ère Meiji. Le Japon se mit à l'école de l'Occident, de l'Europe et des États-Unis et devint l'un des pays les plus avancés du monde. Le plus précieux dans cette métamorphose, c'est qu'il a su garder ses propres

valeurs traditionnelles. La civilisation japonaise s'est trouvée ainsi enrichie. Évidemment, je ne parle en l'occurrence que de la méthodologie.

Dans la Chine antique, le célèbre moine Xuanzang est allé en Inde pour rapporter les livres bouddhiques. En l'an VI du règne Tongzhi de la dynastie des Qing, un écrivain, dit Wang Tao le Fou, est allé à Londres, puis à Paris, dans l'espoir de trouver en Occident le chemin menant à la Grande Union des nations, avec cette conviction que « de nos jours, tous les peuples de la Terre ne font qu'un ». Ayant élargi sa vision du monde, il a fondé, à son retour en Chine, un journal par le biais duquel il en appelait à la réforme. De Confucius à Tan Sitong, et tous ceux qui avancent droit dans notre temps, un même idéal anime les chercheurs d'un monde meilleur : celui d'œuvrer au progrès de l'humanité et de réaliser la grande union des peuples. Dans cette aventure, l'échange culturel entre différents pays, aboutissant à la fusion et à la complémentarité des civilisations diverses, constitue un élément majeur.



## La Grande Muraille comme symbole

*Wang Meng*

J'aimerais commencer mon propos en vous parlant de la Grande Muraille. La Grande Muraille a une histoire de plus de deux millénaires, et selon les historiens, sa construction avait pour objectif de protéger la zone de cultures de la vallée du fleuve jaune des invasions des peuples nomades pouvant survenir du nord. Cependant, elle n'a rempli véritablement le rôle pour lequel elle avait été construite que pendant 1 200 ans. Peu de batailles se sont effectivement déroulées au pied de la Muraille. En revanche, un grand nombre de poètes décrivent ces batailles dans leurs œuvres. De l'avis général, si peu de guerres s'y sont déroulées, c'est que la Grande Muraille possédait un réel pouvoir de dissuasion qui maintenait à distance les cavaliers venus du nord. Néanmoins, de tout temps des poètes ont exprimé leur fascination pour la grandeur des paysages, l'aridité des déserts de la frontière et les difficultés de la vie. La Grande Muraille est un monument solitaire. En Chine, il n'y a plus

guère que les collégiens qui la visitent pendant les périodes de vacances scolaires. Cependant son caractère unique et son gigantisme sont à présent devenus significatifs et symboliques. Bing Xin, dans son livre *Going to the Qin Long Bridge*, évoque les affrontements survenus à cause des Seigneurs de la guerre et de l'amoralisme régnant à l'époque ; dans *La marche des volontaires*, notre hymne national, on trouve des phrases comme : « construisons une nouvelle Grande Muraille avec notre chair et notre sang » ; souvenons-nous aussi de *La ballade de la grande Muraille*, chant très populaire pendant la guerre sino-japonaise. Pour l'anecdote, mentionnons l'Hôtel de la Grande Muraille, le fameux imperméable Grande Muraille, la poudre à lessiver Grande Muraille ou encore le magazine littéraire Grande Muraille. En résumé, la dernière décennie a vu se développer toutes sortes d'activités autour la Grande Muraille. Après 1985, la Société de la Grande Muraille s'est créée autour d'un projet intitulé : « Aimons notre Chine et réparons notre Grande Muraille » ; on pouvait avoir son nom inscrit sur une brique en faisant un don de 1 000 yuans. Au sein de ce projet, la Société de la Grande Muraille, au-delà du symbole que le mur représentait, semblait revêtir une signification politique. Il y avait également quelques réformateurs radicaux qui voulaient dénigrer la Grande Muraille. Ils prétendaient que le Mur était un symbole de clôture à la manière des quatre murs des quartiers de Beijing entre lesquels étaient enfermés les habitants. Ils ont également prétendu que le symbole du dragon, armé de crocs et de griffes, nuisait à l'image du peuple chinois ; à la place de ce dragon, il aurait selon eux été préférable d'utiliser l'image agréable et joviale du panda. Peu de temps après, des poubelles ont été fabriquées à l'image du panda et le gens jetaient leurs ordures dans la gueule de l'animal. Quelques-uns usèrent d'artifices et utilisèrent l'image du Mur pour faire de l'argent. Des motards de Honk-Kong sont entrés dans le Livre Guinness des records pour avoir effectué un saut au-dessus de la Muraille. Par la suite, les

Américains battirent le record en effectuant un saut plus long. Malgré ces « utilisations » diverses, le symbole que représente la Grande Muraille reste pour moi intemporel.

La Grande Muraille est un vestige historique dont il nous est difficile d'imaginer la réalité de ce que fut sa gigantesque construction ! Le peuple en paya un très lourd tribut. La légende populaire de la malheureuse Meng Jiang pleurant au-dessus de la Muraille est bien connue de tous les Chinois : son mari mourut d'épuisement en travaillant sur le chantier et fut enterré profondément sous la Muraille. Elle pleura tant que ses larmes provoquèrent la chute de l'édifice, lui permettant de retrouver le corps de son mari.

La Grande Muraille a survécu et sa grandeur majestueuse serpente dans les paysages montagneux. C'est un monument très impressionnant dont on ne peut accuser les Chinois de l'avoir bâti pour s'isoler du reste du monde. Elle a traversé l'Histoire sans être ni un symbole de patriotisme ni un signe de repli sur soi. Pour ma part, je vais sur la Grande Muraille pour quitter le bruit et la pollution de la ville, retrouver un air pur et un sentiment de paix.



## **La muraille comme signe et limite des ensembles culturels**

*Jacques Le Goff*

Mon exposé apportera peu de nouveau à ce qui a été dit de part et d'autre au cours de ce séminaire. Je n'ai pas non plus la prétention de vous proposer une synthèse. Je reprendrai, en les combinant autrement, quelques thèmes à propos de la muraille que j'emprunte à tel ou tel d'entre vous, chinois ou occidental, ou qui découlent de rencontres entre ce que j'avais préparé pour cet exposé et ce que tel ou tel d'entre vous, chinois ou occidental, a dit. Seuls les exemples seront miens et pour la plupart occidentaux.

C'est à partir de l'histoire, comme je l'ai toujours fait dans notre séminaire puisque je suis historien, que je vais parler de la muraille mais je m'efforcerai de lui donner aussi un sens moins immédiatement lié au temps de l'histoire.

Mur, Muraille est en effet un mot largement métaphorique. Prenons donc la muraille comme métaphore au sens large. En

considérant les cultures, j'élargirai mon propos de deux façons. D'abord en m'interrogeant sur le symbolisme du mur qui est la *fermeture*. C'est un concept transdisciplinaire qui peut s'appliquer à la *religion*, à la *science*, à la *politique* et qui a même un fondement et des résonances *philosophiques*. Ma question sera : Que signifie une *fermeture culturelle* ? Quelles en sont les raisons et les conséquences ? J'élargirai ensuite la perspective en considérant des murs – et en particulier des murs culturels – non matériels, non faits de pierre, de brique, ou de bois, mais jouant parfois la fonction de muraille et ayant autant d'efficacité que la muraille matérielle. Parmi ces murailles non matérielles, les murailles imaginaires ne sont pas les moins efficaces.

Dans l'histoire et dans la tradition indo-européenne en tout cas, la muraille a deux significations, deux fonctions. La première est de définir un territoire propre à un groupe. L'élévation de la muraille commence par un tracé. L'exemple le plus célèbre en Occident est celui du mythique Romulus traçant le périmètre de la future ville de Rome. Je laisse de côté le problème anthropologiquement et culturellement intéressant de savoir si ce périmètre est circulaire ou carré (nous avons rencontré au cours de notre séminaire itinérant en Chine ce dialogue entre le cercle et le carré). L'essentiel est que le tracé de la future muraille crée un extérieur et un intérieur. Le groupe, le peuple qui se situe à l'intérieur considère que le territoire délimité est sa *propriété* et qu'il est sacré.

La muraille qui protège le territoire sacré, pur, de l'impur qui est à l'extérieur, a une seconde fonction, celle d'assurer la *sécurité* des hommes et des biens situés à l'intérieur et, malgré la protection divine qui est censée exister dès le stade du tracé, cette sécurité n'est assurée que lorsque la muraille est construite.

Les deux fonctions : territoire d'identité et sécurité n'ont rien en soi de condamnable. Se situer, se protéger, est une attitude normale et licite des groupes et des sociétés. Toutefois, l'élévation de muraille, produit de l'Autre, de l'étranger : celui qui est

en dehors. La muraille renforce et accélère le processus qui conduit en général à la dépréciation de l'étranger.

Il y a plus. Je prendrai un autre exemple historique en Occident (qui fait pendant à la construction de la première grande muraille par les Han en Chine). Il s'agit de l'ensemble de constructions militaires appelé *limes*, élevé par l'Empire romain à partir du 1<sup>er</sup> siècle de l'Empire à ses frontières, en Europe, en Asie et en Afrique. C'était un mur troué, pas continu, mais qui a été efficace pendant deux siècles environ. Il protégeait d'une façon tout à fait licite les populations auxquelles l'Empire romain assurait la paix et la prospérité. La volonté de défense des sédentaires contre les nomades pillards et guerriers est parfaitement légitime, mais les murailles aux frontières des empires renforcent et accélèrent un processus inquiétant. Les peuples extérieurs et menaçants sont considérés comme pires que des agresseurs ou plutôt leur agressivité est expliquée par leur manque de culture, de civilisation. Ils sont appelés *Barbares*, non seulement pour la partie de leur comportement qui ne peut être acceptée par les hommes à l'intérieur du mur parce qu'elle menace leur vie et leurs biens légitimes, mais d'une façon générale, absolue. Ils n'ont même pas de culture inférieure, ils n'ont pas de culture du tout. La muraille refuse à l'étranger toute culture.

En fait, le *limes* romain n'a pas résisté aux assauts des autres. Il en est résulté – au milieu de morts et de destructions qui prouvent que la muraille est finalement inefficace et n'est pas dans *la longue durée* la bonne solution au problème de défense – la chute de l'Empire romain.

De cette disparition sont nées des acculturations en deçà et au-delà du mur. Ainsi a été démontré que la destruction ou l'élimination du mur a été nécessaire pour que naissent en Europe le monde chrétien, en Asie et en Afrique le monde musulman.

En arrivant au Moyen-Âge, je suis obligé de présenter rapidement une classification, une typologie sommaire des murailles telle qu'elle a été esquissée il y a quelques jours par Paolo Fabbri.

Mon modèle historique est ici la *ville médiévale occidentale*. Les villes antiques à la fin du monde romain se sont entourées de murailles. Mais le phénomène de la ville entourée de murailles est un phénomène typiquement médiéval. La muraille urbaine médiévale joue elle aussi les deux fonctions d'identité et de protection. La fonction d'identité y est particulièrement forte car le patriotisme urbain médiéval est très vif et la muraille devient le symbole de la ville elle-même et du patriotisme de ses habitants. Elle génère un *imaginaire* urbain « fascinateur ». La ville médiévale serait donc un phénomène typique de *fermeture* : fermeture matérielle et fermeture idéologique.

Toutefois, il y a trois types principaux de murailles :

1. celles qui sont simplement des fermetures ;
2. celles qui laissent aussi passer les hommes, les biens, les idées, les cultures, qui tolèrent des ouvertures ;
3. celles qui vont plus loin et qui organisent un mouvement réciproque de sortie à l'extérieur et d'entrée à l'intérieur de la muraille. La ville médiévale appartient à ce troisième cas. C'est pourquoi elle a été, par production et diffusion de sa culture spécifique, par accueil de cultures extérieures, un grand centre *culturel*, et mieux un *melting pot* culturel.

L'élément essentiel est ici la *porte*. Même fortifiée, la porte de la ville médiévale est un lieu hautement symbolique de courants d'échanges entre ville et campagne, entre ville et étranger. Je crois qu'il y a, au-delà même des réalités historiques, un type de système que l'on peut définir métaphoriquement comme système de porte à double sens. Ici le modèle n'est pas celui du professeur Tang YiJie *ni... ni*, mais plutôt *et... et*. Ce qui donne à la ville de ce type, emmurée mais trouée de portes, son originalité et sa potentialité d'échanges économiques et culturels, c'est la route. La ville est reliée à l'extérieur par la route. Ce qui corrige la

muraille, c'est la route. La Muraille de Chine n'a pas été l'instrument d'une fermeture tant qu'elle s'est accompagnée du fonctionnement de la Route de la soie comme nous l'avons vu. Notre route a même coupé la Muraille de Chine.

Quelques mots maintenant sur les murailles entre cultures, sur les murailles métaphoriques et sur les murailles du XX<sup>e</sup> siècle.

Un processus de perversion des fonctions légitimes de la muraille se produit quand elle devient simple instrument de fermeture. Cette fermeture, économiquement et socialement très néfaste, est catastrophique quand il s'agit de culture car, comme l'a encore dit Paolo Fabbri, il n'y a de véritable culture que lorsqu'elle constitue un système culturel ouvert. La muraille-fermeture produit une asphyxie culturelle à l'intérieur de la muraille. D'ailleurs, la muraille-fermeture est souvent construite à un moment où cette culture a perdu son élan créateur et assimilateur. Car la vie est création et assimilation. Quand la culture n'est plus considérée comme un lieu de rencontres et un organisme vivant mais comme un trésor figé qu'il faut protéger à tout prix, alors la muraille s'élève et cette muraille ne protège qu'une agonie plus ou moins longue. C'est ce qui est arrivé à l'Empire romain à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle.

Nous avons, dans notre séminaire itinérant, insisté sur la religion comme fonds historique des cultures et sur son rôle comme muraille culturelle mais aussi comme espace d'accueil. J'ai essayé de montrer, à Dunhuang, comment le christianisme a historiquement relevé de mon modèle et comment des ouvertures théologiques ont pu historiquement aménager le système chrétien de fermeture.

Les cultures peuvent particulièrement souffrir des murailles métaphoriques et des murailles imaginaires. C'est une tâche pour Transcultura, avec votre aide, chers amis chinois, de dresser un inventaire des murailles culturelles. Autant que l'échange des biens économiques, l'échange des biens culturels souffre des

frontières sans ouverture qui ne laissent ni entrer ni sortir suffisamment les écrivains, les artistes, les savants, les livres, les œuvres, les idées. N'oublions pas cette affreuse muraille, la censure. Voyageons, rencontrons-nous, parlons-nous. Et étendons aussi loin que possible quantitativement et socialement ces voyages et ces rencontres.

Nous avons bien senti au cours de ce séminaire combien la langue peut être une muraille autant qu'un instrument de communication. Il n'est certes pas question de la détruire, ni de rêver à un utopique espéranto, mais multiplions les traductions, les traducteurs, mettons-nous au clair sur le contenu culturel spécifique de nos langues, de nos écritures, de nos concepts. Faisons un effort (cela s'adresse particulièrement aux Français) pour apprendre des langues étrangères.

Dressons la liste des préjugés, des malentendus, des ignorances entre les cultures. Ce sont des murailles qu'il faut soit abattre, soit contourner, soit rendre franchissables. Prouvons que la muraille n'est pas le plus sûr moyen de protéger nos cultures. N'oublions pas que sans doute la pire muraille entre les cultures comme entre les hommes (mais y a-t-il des cultures sans hommes?) est le racisme.

Une métaphore me trouble. On parle du « mur de la vie privée » et ce mur me semble, par exception, constituer un progrès dans la vie de nos sociétés. Peut-être relève-t-il d'une de ces différences profondes entre nos sociétés et nos cultures qui ont affleuré dans nos discussions. La vie privée ne relève-t-elle pas d'une conception de l'individu, de la personne, différente en Chine et en Occident? Pour moi, j'admets très bien qu'il existe une vie privée, une vie secrète des cultures, une intimité palpitante des cultures, si, au lieu d'affaiblir, elle nourrit leur vie publique, leurs rencontres avec les autres. Que ce ne soit pas un sanctuaire de l'exclusion, mais un foyer où s'allument des feux dont chaque culture éclairera sa rencontre avec les autres.

La brève évocation de l'histoire des murs matériels en Occident au XX<sup>e</sup> siècle, par laquelle je termine, peut laisser espérer la mort de la muraille car les murs du XX<sup>e</sup> siècle se sont effondrés dans le ridicule ou dans la honte. Le ridicule, c'est la muraille militaire française, la ligne Maginot, qui n'a pas empêché l'invasion allemande de 1940 ou la ligne militaire allemande, le mur de l'Atlantique, qui n'a heureusement pas empêché le débarquement allié en 1944. La honte, c'est le mur de Berlin dont la destruction a marqué politiquement et symboliquement la chute du stalinisme et de l'impérialisme soviétique.

Les causes de la chute des murs sont multiples mais au fond les murailles, surtout les murailles entre les cultures, tombent parce que, dans la longue durée, les cultures emmurées, avant de périr asphyxiées, ont un réflexe de vie. Les modalités de la chute des murs sont diverses aussi, images même de l'histoire qui procède parfois par lente érosion et parfois par événement brutal, mais c'est toujours une libération.

L'abolition de murailles entre les cultures comme celles à la destruction desquelles nous travaillons ensemble est un processus long et difficile. Il ne suffit pas, comme dans l'Ancien Testament, de faire le tour des murailles de la ville de Jéricho sept fois en jouant de la trompette pour que ces murailles-là s'écroulent. Mais je pense que nous avons peut-être le droit, au terme de ce séminaire itinérant puis sédentaire, de sonner avec vous, amis chinois, sur cette muraille, un premier coup de trompette qui sera le début d'une longue symphonie transculturelle.



## Notes

NB. Dans les anciens livres chinois, on ne trouve pas de numéro de page mais des numéros de volume.

1. Après mûre réflexion, nous avons préféré ce néologisme pour traduire le terme anglais « misreading ».
2. Nous avons construit ce programme à partir d'une proposition en forme de boutade du biologiste et épistémologue Antoine Danchin (directeur du laboratoire de régulation de l'expression moléculaire de l'institut Pasteur) : comment les chinois auraient-ils représenté le code génétique – la formule de l'ADN – s'ils l'avaient découvert ? La représentation que les biologistes occidentaux en ont donnée emprunte en effet une configuration alphabétique : qu'en eut-il été dans une culture idéographique ?
3. P. Brunel, Y. Chevrel, *Précis de littérature comparée*, PUF, 1989, p. 68.
4. Chen Yuan, *Jidujia ruhua shilue* (Abrégé d'histoire de l'évangélisation en Chine), dans *Chen Yuan shixue lunwenxuan* (textes choisis des œuvres historiques de Chen Yuan), Shanghai Renmin Chubanshe, 1981, p. 188.
5. Pour se rendre familier aux Chinois, il s'habille d'abord en bonze bouddhiste et n'hésite pas à ôter la robe de bonze quand il s'aperçoit que le confucianisme est la doctrine légitimée en Chine.

6. M. Ricci, N. Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*, Armand Colin, 1978 (rééd.), p. 23.

7. L'éminent sinologue français Jacques Gernet a bien expliqué cette « Tianxue » dans son œuvre *Chine et christianisme* (Gallimard, 1982), p. 81-3, 99, 265-6.

8. Comme tous les caractères chinois, le mot « Tian » a plusieurs significés : dans un simple *Dictionnaire du chinois contemporain* qu'utilisent tous les écoliers chinois, on donne une dizaine de sens différents selon le contexte : le ciel matériel ; la position supérieure ; les vingt-quatre heures du jour ; la saison ; le sort ; le paradis... Et les combinaisons de mots enfermant ce « Tian » atteignent le nombre de 164.

9. Ricci, *Tianzhu shiyi*, T.1, Chapitre 2.

10. En général, le mot « Ren » (*Caractère chinois*) composé par la clé de l'homme à gauche (*Caractère chinois*) et le chiffre deux à droite (*Caractère chinois*), qu'on peut traduire par « les hommes en société doivent s'aimer les uns les autres », signifie donc l'humanité et la bienveillance. Mais Confucius lui a accordé une connotation plus complexe : traiter le prochain en homme ; régler la conduite de soi-même et enfin se demander pourquoi et comment l'Homme est-il l'Homme ? L'Homme n'existe-t-il qu'en société ? Somme toute, le confucianisme se donne pour fin la création d'un ordre harmonieux ici-bas, et le mot « Ren » condense tous les aspects de la science de l'Homme dans le confucianisme.

11. *Lunyu* (Entretiens), « Yongye » (section 6, tome III).

12. *Lunyu* (Entretiens), « Yanyuan » (section 12, tome VI).

13. Le principe de « Zhongyong » (juste milieu). Il consiste dans le maintien d'un ordre harmonieusement établi. Voici l'explication qu'a donnée M. Kuang Yaming, grand spécialiste contemporain du confucianisme à ce principe : « Face à une situation contradictoire, on ne doit soutenir ni la partie négative qui essaie de transformer la contradiction, ni la partie positive qui se bat cruellement contre celle-là ; il faut qu'on se tienne bien au juste milieu afin que les deux parties s'accordent, se maintiennent toutes les deux de façon harmonieuse. » (Kuang Yaming, *Kongzi pingzhuan* (Critique et biographie de Confucius), Qilu shushe, 1985, p. 394).

14. Voir à ce propos précisément Meng Hua, *Voltaire et la Chine* (thèse du nouveau doctorat), Sorbonne-Paris IV, 1988, T. I, p. 163-4.
15. Selon une statistique, vers la fin de la dynastie des Ming, les néophytes à la cour ont atteint le nombre de 540. Voir Gu Changshen, *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo* (Les missionnaires et la Chine moderne), Shanghai Renming Chubanshe, 1981, p. 9.
16. Jacques Gernet, *op. cit.*, p. 10.
17. Voir Knud Lundbaek, *Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVII<sup>e</sup> à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, dans les Actes du III<sup>e</sup> Colloque international de Sinologie (Chantilly), Les Belles Lettres, 1983, p. 138-41. Voir également Étiemble, *L'Europe chinoise*, Gallimard, 1988, T.1, p. 286.
18. Introduit en Inde depuis 67 ap. J.-C., le bouddhisme avait plusieurs sectes en Chine. Dans l'inadaptation aux circonstances politiques et sociales, et à la tradition, le bouddhisme subit des persécutions violentes (en 444, en 626, en 845). Celle de 845, durant deux ans à peine, a donné un coup presque mortel à toutes ces sectes, sauf celle de Chan (méditation) qui a pu se développer après la persécution. C'est parce qu'elle connut une réforme radicale du caractère du bodhisattva : il suffisait d'avoir subjectivement une conscience pure, et non pas une longue et pénible illumination durant même plusieurs générations, comme le préconisait le bouddhisme indien, pour devenir un bodhisattva. Cette réforme sinisante a été bien accueillie, et le gouvernement chinois a autorisé depuis lors l'existence de cette religion.
19. En ce qui concerne La Mothe Le Vayer et Pierre Bayle, voir Virgil Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, (Paul Geuthner, 1932), Slatkin Reprints, 1971 (rééd.), p. 286-7, 324-5.
20. Idem, p. 333-40. Voir également Knud Lundbaek, *op. cit.*, p. 142, 144-7.
21. Voir Meng Hua, *op. cit.*, p. 171-3.
22. Les philosophes des Lumières ayant comme source les écrits des missionnaires (intermédiaires de première main) et les livres de tous les théologiens, philosophes prédécesseurs (intermédiaires de seconde main) ont en fait commis, par leurs propres ouvrages, la troisième

déformation du confucianisme dans son transfert en Europe. Et ainsi de suite pour leur postérité.

23. *Critique de la raison pure*.

24. *Leibniz korrespondiert mit China*, éditions Rita Widmair, Francfort 1990. *Leibniz und China*, par Otto Franke, traduit par Guan Qitong. Voir le magazine chinois *Chine et Allemagne*, 1940.

25. *Structure mathématique de la théorie I Ching*, par Dong Guangbi, Maison d'édition de Peuple de Shanghai, 1987.

26. *Discussions sur la théorie I Ching*, Presses Commerciales, 1941.

27. *Ibid* 24.

28. *Ibid* 24.

29. *Le XXI<sup>e</sup> siècle sera l'époque où les Caractères chinois pourront montrer leur puissance*, par Wu Yui, *Les Talents de la Chine*, 8 mai 1991.

30. *Ibid* 29.

31. *Ibid* 29.

32. Voir la Collection du Code des caractères chinois et des symboles pour l'échange de l'information, collection de base (GB 2312-80).

33. La grammaire chinoise, simple et facile, a aussi le défaut d'être peu stricte.

34. *Science of Mechanics, a Critical and Historical Account of its Development*, par E. Mach, 1974, Chicago. La première édition a été publiée en 1883.

35. *Wen Hui Ba* de Hong Kong, 14 août 1993.

36. Georges Poulet, *La conscience critique*, éd. José Corti, 1971, p. 9.

37. Voir Han Dihou, *Histoire de la traduction moderne*, éd. Bibliothèque Chengheng, Hong-Kong, 1969, p. 131.

38. Paul Valéry, *Variété*, éd. Gallimard, Paris, 1968, p. 1331.

39. *Ibid*, p. 1332.

40. Honoré de Balzac, *Œuvres complètes*, vol. 40, éd. Louis Conard, Paris, 1910, p. 425.

41. Gérard Genette, *Figures III*, éd. Seuil, Paris, 1972, p. 72.

42. On emploie dans *La Plate-forme des Ecritures* le terme de « appariement de la continuité avec la non-continuité ». Xiong Shili utilise les termes « être ni continu, ni discontinu » dans son livre *Substance et fonction*, Long Meng Lianhe Press, p. 5.
43. *The book of Mencius*, Teng Wen Gong, Part 1.
44. Lu Xun, *The Complete Works of Lu Xun*, vol. 1, People's Publishing House, 1957, p. 314-6.
45. *Ibid*, p. 312.
46. Guo Moruo, How I Wrote Poems, *The complete Works of Moruo*, vol. 11, People's Publishing House, 1969, p. 138-9.
47. Ten Years of the Creation Society, *Ibid.*, vol. 7, p. 59.
48. Spetman, *Nietzsche's Ideas of Rule*.
49. Mao Dun, *Nietzsche's Theories*, Xueshen Zazhi, Commercial Publishing House, 1920, vol. 4, N° 12, p. 8.
50. Danchin (1992), Science and Technology: a Western Imbroglio. *Projections* 7/8: 39-48.
51. Danchin (1993), p. 231-46. *Caractères chinois*.
52. Danchin (1995), La profondeur critique, une conséquence inattendue de la métaphore alphabétique de l'hérédité, *Revue d'Histoire des Sciences*.
53. Jullien (1992), *La propension des choses*, Le Seuil.
54. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, traduit par Xu Wenbo, Sanlian Bookstore, Beijing, 1990, p 3.
55. Voir la préface à *The journals of Matteo Ricci*, Zhonghua Book company, Beijing, 1990, p. 651.
56. *The Complete Works of Matteo Ricci*, Guangqi Publishing House Co, 1986, tome I, p 85.
57. Cheng Mengjia, *A Survey of Oracle Bones at Yin Relic*, Zhonghua Book Company, Beijing, 1988, p. 561.
58. *The True Meaning of The Lord of Heaven*, Matteo Ricci, St Louis UP. Taipei-Paris-Hong Kong, 1985, p. 122-6.

59. Ding Shan, *Collection of Chinese Ancient Religious Myths Emperor and Celestial Emperor*, Shanghai Wenyi Publishing House, 1988, p. 62.
60. *German Thinkers on China*, Jiangsu People's Publishing house, 1989, p. 9.
61. *Ibid*, p. 32-4.
62. Ye Xianggao. *Cang Xia Yu Cao*, vol. 5, « Introduction to a Tentative Reading of the Ten Commandments in Christianity ».
63. *Supplementary to the Works of Mr Xu Wending*, vol. 1, « Twenty-Five Suggestions ».
64. Longobardo, « An account to the empire of China », in *A collection of Voyages and Travels*, London 1774, vol. 1, p. 168.
65. *The Series of The Documents on the Introduction of Catholicism to the East: Papers on the Disputation*, Students Bookstore, 1986, 2<sup>e</sup> édition, vol. 1, p. 15.
66. *Ibid* (10).
67. Le Wenshen, *Liang Qichao and Modern Chinese Ideology*, Si Chuan's Publishing House, 1986, p. 148.
68. *Ibid*, 1, p. 89.
69. Fan Guoliang, *A Sketch of the Introduction of Christianity in Yanjing*, Beijing Jiu-Shi-tang, 1905, vol. 2, p. 46.
70. Xu Dashou, *A Collection for Expelling the Devil*, vol. 4.
71. *Ibid*, vol. 5.
72. *Ibid*, vol. 3.
73. *Ibid*, vol. 5.

## Table des matières

Introduction .....	7
Préface à l'édition chinoise .....	17
Le son de la pluie, <i>Alain Le Pichon</i> .....	23
Ils recherchaient des licornes, <i>Umberto Eco</i> .....	35
L'apport paradoxal du « malentendu », <i>Meng Hua</i> .....	65
Dieu et Tian, <i>Wang Bin</i> .....	79
Leibniz, les symboles <i>I Ching</i> et les idéogrammes chinois, <i>Sun Xiaoli</i> .....	109
La culture et la traduction, <i>Luo Peng</i> .....	123
Une muraille entre les cultures est-elle nécessaire ?, <i>Tang Yijie</i> ..	133
Tao, portes et murailles, <i>Teng Shouyao</i> .....	145
De la variété culturelle à l'Universel humain, <i>Alain Rey</i> .....	153
Différences culturelles et contresens culturels, <i>Yue Daiyun</i> .....	187
Le contresens dans la communication interculturelle et sa solution, <i>Chen Yuehong</i> .....	197
Dialogue entre Chine et Occident, <i>Antoine Danchin</i> .....	215
L'eurocentrisme contre l'« idée de <i>Zhonghua</i> », <i>Zhou Xing</i> .....	229
La « dyslecture » et sa créativité dans la communication entre Chine et Occident (époque des Ming), <i>Sun Shangyang</i> ..	243
La « dyslecture romantique » entre cultures étrangères, <i>Zhou Xing</i> .....	267
« Temps modernes » et « Temps postmodernes », <i>Tang Yijie</i> .....	275
Réflexion, <i>Shen Dali</i> .....	289
La grande muraille comme symbole, <i>Wang Meng</i> .....	293
La muraille comme signe et limite des ensembles culturels, <i>Jacques Le Goff</i> .....	297
Notes .....	305



**La Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH)** est une fondation de droit suisse, créée en 1982 et présidée par Françoise Astier. Son action et sa réflexion sont centrées sur les liens entre l'accumulation des savoirs et le progrès de l'humanité dans les domaines suivants : environnement et avenir de la planète ; rencontre des cultures ; sciences, techniques et société ; rapports entre État et Société ; agricultures paysannes ; lutte contre l'exclusion sociale ; construction de la paix. Avec des partenaires d'origines très diverses (associations, administrations, entreprises, chercheurs, journalistes...), la FPH anime un débat sur les conditions de production et de mobilisation des connaissances au service de ceux qui y ont le moins accès. Elle suscite des rencontres et des programmes de travail en commun, un système normalisé d'échange d'informations, soutient des travaux de capitalisation d'expérience et publie ou copublie des ouvrages ou des dossiers.

« **Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer** » est une association constituée selon la loi de 1901, dont l'objectif est d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation et de ses partenaires. Cette association édite des dossiers et des documents de travail et assure leur vente et leur distribution, sur place et par correspondance, ainsi que celle des ouvrages coédités par la Fondation avec des maisons d'édition commerciales.



---

Vous pouvez vous procurer les ouvrages et les dossiers des Éditions Charles Léopold Mayer, ainsi que les autres publications ou copublications de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) auprès de :

**Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer**  
38 rue Saint-Sabin  
75011 PARIS (France)  
Tél./Fax : 01 48 06 48 86

**Sur place :** du mardi au vendredi : 9h30-12h30 – 14h30-17h30

**Par correspondance :** d'après commande sur catalogue.

Le catalogue propose environ 300 titres sur les thèmes suivants :

Économie, Solidarité, Emploi	Construction de la paix
Gouvernance	Écologie, environnement, avenir de la planète
Relations sciences et société	Prospective, valeurs, mondialisation
Agricultures et organisations paysannes	Histoires de vie
Dialogue interculturel	Méthodologies pour l'action
Communication citoyenne	

---

Pour obtenir le catalogue des éditions et coproductions Charles Léopold Mayer, envoyez vos coordonnées à :

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer  
38 rue Saint-Sabin  
75011 PARIS (France)



Veuillez me faire parvenir le catalogue des éditions et coproductions Charles Léopold Mayer.

Nom .....	Prénom.....
Société .....	
Adresse .....	
.....	
Code postal .....	Ville .....
Pays .....	

Achévé d'imprimer par Trèfle Communication  
50, rue Saint-Sabin - 75011 PARIS  
N° d'imprimeur : 6151