

Les caractéristiques de la culture traditionnelle chinoise

Par Yuzhi OUYANG

Avril 08

En ce qui concerne les caractéristiques essentielles de la culture traditionnelle chinoise, je trouve, dans l'examen de la littérature anthropologique chinoise, bon nombre de points de vue. Toutes ces approches sont fondées sur des concepts voisins, ce qui rend difficile leur classification, que je ne tenterai donc pas ici ; en me référant aux points de vue de certains chercheurs chinois dont Li Zhonggui en particulier, je considère pour ma part que les caractéristiques de la culture traditionnelle chinoise peuvent, de manière générale, se décliner selon les six aspects suivants.

1. Anthropomorphisme : placer l'homme au centre

L'anthropomorphisme – que je veux montrer comme constituant une première caractéristique de la culture traditionnelle chinoise – induit un système de valeur et d'esprit interne de la culture traditionnelle chinoise qui n'est qu'une réflexion sur la vie de l'humanité et de l'« esprit humain » (renxin 人心). En conséquence, il est évident que la caractéristique la plus importante de la culture chinoise est l'anthropomorphisme.

« Placer l'homme au centre » (yiren weiben 以人为本) revient à dire, selon la langue chinoise traditionnelle, que parmi le Ciel, la Terre et l'homme, l'homme est le plus respectable ; entre la Terre et le Ciel, l'homme est mis au centre. Le père du confucianisme, Confucius, expliquait en quoi consiste la sagesse : « c'est rendre aux hommes leur dû en toute justice, et honorer esprits et démons tout en les tenant à distance... » (*Entretiens de Confucius*, livre VI – Des disciples). « Le Maître ne parlait jamais de l'étrange ni des esprits, de la force brute ni des actes contre nature. » (*Entretiens de Confucius*, livre VII – Du Maître). Quand « Zilu lui demande comment il convient de servir les esprits, le Maître lui dit : Tant que l'on ne sait pas servir les hommes, comment peut-on servir leurs mânes ? Zilu l'interroge alors sur la mort. Le Maître répond : Tant que l'on ne sait pas ce qu'est la vie, comment peut-on savoir ce qu'est la mort ? » (*Entretiens de Confucius*, livre XI – De l'ambition). Il est évident par conséquent que, dès l'époque de Confucius (*Printemps et Automnes*, 770-256 av. J.-C.), la culture traditionnelle chinoise a revêtu

une caractéristique qui dépasse le seul registre des religions : « honorer esprits et démons tout en les tenant à distance ». C'est pourquoi, en comparaison du « placer Dieu au cœur », depuis longtemps clef dans l'histoire occidentale, au contraire, dans l'Histoire chinoise, la religion et la théologie n'occupent jamais le centre de la vie. Par ailleurs, les religions considérées comme « venues d'ailleurs », apportées par des missionnaires, comme le bouddhisme, l'islam et le christianisme, ont été assimilées sans aucune exception par l'esprit d'humanité du confucianisme.

Comme on l'a vu, la culture chinoise, qui inclut principalement le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, est une culture qui place l'éthique au centre. Le confucianisme préconise de « rendre authentique son intention » (chengyi 诚意), de « rendre droit son esprit » (zhengxin 正心), d'« examiner des choses » (gewu 格物), de miser sur l'« extension de la connaissance » (zhizhi 致知), de se « perfectionner soi-même » (xiushen 修身), de « mettre le bon ordre dans sa famille » (qijia 齐家), d'« ordonner le pays » (zhiguo 治国), de participer à voir « s'accomplir la Grande Paix pour tout l'univers » (ping tianxia 平天下)¹. Le taoïsme recommandera d'« examiner le Dao et de développer la vertu d'humanité » ; le moïsme également prône l'« amour universel » (jian'ai 兼爱) ; le bouddhisme demande de « faire disparaître la malveillance et poursuivre la bienveillance ». Chacun de ses courants insiste tout d'abord sur la mise en pratique de la vertu d'humanité. Certes, pour pratiquer cette vertu d'humanité, chaque courant a des points de vue propres et les explique à partir de points de vue différents. Toutefois, ces chemins différents conduisent au même but : l'homme est toujours considéré comme au centre du monde.

Une autre manifestation d'« anthropomorphisme » se retrouve dans le fait que la culture traditionnelle chinoise étudie toujours l'homme sous le rapport de certaines formes de relations

¹ Dans La Grande Étude (daxue 大学), texte attribué au disciple de Confucius Zengzi (env. 505-436 av. J.-C.) : « Le Dao de la Grande Étude consiste à faire resplendir la lumière de la vertu, être proche du peuple comme de sa propre famille, et ne s'arrêter que dans le bien suprême. [...] Dans l'antiquité, pour faire resplendir la lumière de la vertu dans tout l'univers, on commençait par ordonner son propre pays. Pour ordonner son propre pays, on commençait par régler sa propre maison. Pour régler sa propre maison, on commençait par se perfectionner soi-même. Pour se perfectionner soi-même, on commençait par rendre droit son cœur. Pour rendre droit son cœur, on commençait par rendre authentique son intention. Pour rendre authentique son intention, on commençait par développer sa connaissance ; et on développait sa connaissance en examinant les choses. C'est en examinant les choses que la connaissance atteint sa plus grande extension. Une fois étendue la connaissance, l'intention devient authentique ; une fois l'intention authentique, le cœur devient droit. C'est en rendant droit le cœur que l'on se perfectionne soi-même. C'est en se perfectionnant soi-même qu'on règle sa maison ; c'est en réglant sa maison qu'on ordonne son pays ; et c'est lorsque les pays sont ordonnés que la Grande Paix s'accomplit par tout l'univers. »

humaines. « La relation entre le souverain et les ministres dans la politique, la relation entre le père et le fils, entre l'époux et l'épouse, entre le frère aîné et le frère cadet dans la famille, la relation entre les amis dans la société », ces relations se construisent suivant le « wulun » (五伦), c'est-à-dire « les cinq relations fondamentales confucéennes ». Dans ces cinq relations fondamentales, il y a des canons rituels particuliers. Par exemple, « le souverain commande à ses ministres dans le respect des rites ; ses ministres le servent dans un esprit de loyauté » (*Entretiens de Confucius*, Livre III – Rites et Musique) ; le père est bienveillant et le fils filial, l'époux est vénérable et l'épouse obéissante, le frère aîné est aimable et le cadet respectueux. Chaque personne se trouve positionné dans l'ordre de subordination des cinq relations humaines, à la fois dans le réseau des relations politique et sociale, qui est un ordre organique et globalisant dans lequel prime le modèle de la cohésion des membres au sein d'une même famille. En conséquence, il faut avoir un grand ensemble de canons rituels en correspondance, canons selon lesquels chaque personne joue un rôle spécial dans la société, accomplit certains devoirs correspondants. Les individus se contactent mutuellement, se limitent mutuellement, et maintiennent la révolution de la vie sociale normalement et régulièrement, afin de voir s'accomplir le but de valeur de la vie. Cette mise en exergue de l'importance des relations entre les individus a conduit à la formation, particulièrement en Chine, d'un art des relations, « guanxi »² comme on trouve souvent utilisé le mot en pinyin en Occident. Jusqu'à nos jours, le « guanxi » joue encore un grand rôle dans la vie quotidienne en Chine.

Cette caractéristique de la culture traditionnelle chinoise a mis la pratique de la vertu d'humanité au plus haut. Par conséquent, elle enrichit la mentalité du Chinois, mais, en revanche, et c'est peut-être aussi important, elle limite la vue des Chinois dans le domaine de l'histoire sociale jusqu'au domaine moral et empêche le développement de l'étude des sciences de la nature. Dans la société classique chinoise, on considérait bien souvent l'étude de la technologie et de la fabrication des ustensiles comme l'« humble talent de graver des insectes ». Au contraire, on considérait l'étude des rapports sociaux et des principes éthiques comme la « grande voie » que l'on doit poursuivre tout au long de sa vie.

² Il n'existe pas de traduction exacte pour le concept du « guanxi » ; c'est une relation dont chaque partie retire un bénéfice et qui crée des liens durables entre les individus. Elle implique que deux personnes s'entraident ou se rendent des services l'une à l'autre.

2. Insister sur le Dao et mépriser l'intérêt matériel

Une des manifestations typiques de cet anthropomorphisme est d'« insister sur le Dao et de négliger l'ustensile », puisque l'anthropomorphisme n'est qu'une réflexion sur la vie de l'humanité et l'« esprit humain » (renxin 人心) comme on l'a indiqué précédemment. « Insister sur le Dao et mépriser l'intérêt matériel » se manifeste principalement dans les relations entre le sens moral et l'intérêt matériel, entre la renommée et le corps, entre la vertu d'humanité et la capacité. Dans la société classique chinoise, les concepts « insister sur le sens du moral (ou le sens du juste) mais mépriser l'intérêt matériel (ou le profit) » et « insister sur la vertu d'humanité mais mépriser la capacité » sont particulières et ont eu une influence large et profonde chez les Chinois.

La relation entre le sens moral et l'intérêt matériel a toujours été une question très importante au cours de l'histoire de la pensée culturelle chinoise. Confucius, qui a été la première personne à s'atteler précisément à l'étude de la relation entre le sens moral et l'intérêt matériel, estimait que « l'homme de bien connaît le juste ; l'homme de peu ne connaît que le profit » ou encore que « qui se laisse guider par son seul profit s'attire haine et rancune » (*Entretiens de Confucius*, Livre IV – Du ren). Pour lui, il est bien évident que le sens du juste est beaucoup plus important que le profit.

Mencius dit : « J'aime le poisson, mais j'aime aussi les pattes d'ours. Si je ne peux avoir les deux, je laisse le poisson et je prends les pattes d'ours. J'aime la vie, mais j'aime aussi le sens moral. Si je ne peux avoir les deux, je renonce à la vie pour garder le sens moral. » (*Mencius Gaozi I* « 孟子•告子上 »)³. Mencius considérait que le sens moral est beaucoup plus important que la vie. Pour aller plus loin, Mencius considérait encore que le ren est comme le cœur humain ; le sens moral est comme le chemin juste pour les hommes : si l'on ne marchait pas dans le juste chemin, ce serait une douleur extrême dans la vie. Plus encore, il pensait que « ce que l'homme de bien considère comme sa nature — le sens de l'humain, du juste, des rites et le discernement – prend racine dans le cœur, mais rayonne sur le visage, court le long de l'épine dorsale et se répand dans les quatre membres, lesquels, sans nul besoin de discours, le laissent transparaître » (*Mencius, Au fond du cœur I* « 孟子•尽心上 »)⁴. On peut le voir, Mencius considérait le sens de l'humain comme ce qui doit être

³ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997, P.179

⁴ *Idem*, P.172

primordial. Pour lui, le principe du sens de l'homme peut faire plaisir au cœur tout comme le goût du porc, du chien et du mouton fait plaisir au palais. C'est pourquoi il est naturel de « renoncer à la vie pour garder le sens moral ».

Dong Zhongshu (env. 195-115) proposait un slogan connu : « Rendre droit le sens de l'humain mais ne pas faire lumière à l'intérêt ; faire resplendir la lumière du Dao mais ne pas compter sur les mérites »⁵. Cela est proche évidemment de la pensée « insister sur le sens moral et mépriser l'intérêt matériel » ou même « renoncer à l'intérêt pour garder le sens moral ».

À partir de ce point de vue, les néo-confucianistes des dynasties Song et Ming sont allés plus loin. Ils promouvaient que « ce n'est qu'en l'absence de tout désir humain que tout sera principe céleste » et que « peu importe de mourir de faim, tant que l'on garde la chasteté ». Ce sont justement les manifestations de la pensée « insister sur le sens moral et mépriser l'intérêt matériel » qui sont simplement davantage théorisées.

« Garder une salle pleine d'or et de pierres précieuses, sans que rien n'en soit détourné, est impossible ; mieux eût valu ne pas amasser ce trésor ; quiconque, devenu riche et puissant, s'enorgueillit prépare lui-même sa ruine. »⁶ ajoutait Lao-tseu. Il enchérissait : « Le sage prise trois choses et y tient : la charité, la simplicité, l'humilité. Étant charitable, il sera brave. Étant simple, il sera libéral. Étant humble, il gouvernera les hommes sans tyrannie. »⁷ Le courant taoïste, pourtant moins positif sur la vertu d'humanité, méprisait cependant également le profit.

Au sujet de la relation entre la renommée et le corps, dans la culture chinoise, on insiste sur le nom et on néglige le corps. Puisque le principe cardinal pour connaître les choses est de distinguer la valeur et le jugement par l'éthique, on poursuit le « bon » sans cesse et on se consacre à obtenir une réputation parfaite. Pour cela, on peut mourir de faim, mais on ne peut pas perdre la chasteté. Le concept « renoncer à la vie pour garder la renommée » est une constante universelle dans la société chinoise. En Chine d'aujourd'hui, par exemple, pour ne pas perdre la face (*mianzi* 面子), les parents empruntent beaucoup d'argent pour organiser un grand mariage pour leur enfant, bien qu'ils se sachent amenés à être encore plus criblés de dettes par la suite.

⁵ En chinois : 正其义不明其利，明其道不计其功, pinyin : Zheng qi yi bu ming qi li, Ming qi dao bu ji qi gong

⁶ Lao Tseu – *Tao Tê King*, traduit du chinois par le Réverend Père Léon Wiegler, P. 39

⁷ *Idem*, P.163

Sous l'influence de la conception de la valeur dont le centre est l'éthique et qui est liée au concept traditionnel « insister sur le sens moral et mépriser l'intérêt matériel », quand il s'agit d'aborder la relation entre la vertu d'humanité et la capacité, on insiste bien souvent sur la vertu d'humanité et on méprise, dans la société chinoise, la capacité. Cela se manifeste par le fait que la vertu d'humanité remplace la capacité ; c'est-à-dire que la première étouffe la dernière.

Comme on l'a expliqué précédemment, le Chinois vertueux se consacre à poursuivre le bon et à maintenir sa réputation, car, aux yeux des Chinois, la culture de la vertu d'humanité est bien plus importante que l'obtention de la connaissance ou la culture de la capacité. En terme de mode de pensée, cela se traduit par la prééminence du jugement par la vertu d'humanité plutôt que le jugement par le fait. Par conséquent, dans la relation entre la vertu d'humanité et la capacité, il est inévitable de voir apparaître, dans l'ensemble de la société, des phénomènes qui caractérisent la prépondérance de la vertu d'humanité sur la capacité.

Depuis la dynastie de Han jusqu'à la fin de la dynastie Qing, ce qui est mis en haute estime par le gouvernement, ce qui est discuté avec intérêt par la société entière, c'est la pensée confucéenne. Ce qui passionne en particulier, ce sont : « la loyauté, la piété filiale, la vertu d'humanité, le sens moral » (zhong xiao ren yi 忠孝仁义) et aussi les « trois classes » (sangang 三纲) et les « huit ordres » (bamu 八目).⁸ Aucun parmi eux ne placent la vertu d'humanité au centre. La vertu d'humanité est considérée comme le canon unique pour tous les comportements. Si un comportement correspond à ce canon, c'est le bon ; c'est la bienveillance. Sinon, il est mauvais ; c'est la malveillance. Un fonctionnaire qui préconise la vertu d'humanité et, en même temps, sait se comporter de manière exemplaire peut ainsi garder sa place ou obtenir probablement une promotion, bien qu'il n'ait apporté aucune contribution substantielle. À l'inverse, s'il ne suit pas le canon de la vertu, alors, même s'il a apporté beaucoup de contributions dans son travail, il sera probablement considéré comme un homme mauvais et, à cause de cela, toutes ses contributions seront effacées. Dans les relations sociales, si l'on se manifeste comme un être humble, doux et honnête, on est

⁸ « Trois classes » (sangang 三纲) : « faire resplendir la lumière de la vertu » (mingde 明德), « être proche du peuple comme de sa propre famille » (qingming 亲民), « ne s'arrêter que dans le bien suprême » (zhiyu zhishan 止于至善) ; « huit ordres » (bamu 八目) : « rendre authentique son intention » (chengyi 诚意), « rendre droit son esprit » (zhengxin 正心), « examiner les choses » (gewu 格物), « étendre la connaissance » (zhizhi 致知), « se perfectionner soi-même » (xiushen 修身), « mettre le bon ordre dans sa famille » (qijia 齐家), « ordonner le pays » (zhiguo 治国), « accomplir la Grande Paix pour tout l'univers » (ping tianxia 平天下).

considéré comme un homme de bien. Au contraire, si l'on est franc et, parce que l'on ne souhaite pas se dévaloriser soi-même, on ose se faire reconnaître et affirmer ses capacités et ses spécialités, on est alors considéré comme un homme qui manque de vertu. De tels faits sont trop nombreux, dans l'histoire chinoise, pour être cités ici en exemples.

Insister sur le Dao et mépriser l'intérêt matériel, c'est, autrement dit, insister sur l'esprit et mépriser la matière, ou insister pour saisir le principe et mépriser de produire l'ustensile. D'une part, cela enrichit l'esprit interne de la nation chinoise et joue un important rôle pour construire une société cohésive et stable, et, ainsi donc, développer la culture chinoise. Mais, d'autre part, cela a fait mépriser la technique professionnelle et nuit au développement des sciences et techniques. Lorsque la Chine entre dans l'ère moderne, la pensée consistant à insister sur le Dao et à mépriser l'intérêt matériel est devenue une des causes spirituelles qui, en quelque sorte, l'aura coupée du monde extérieur pendant longtemps et aura contribué à freiner son essor.

3. Préconiser l'harmonie et maintenir le juste milieu

La troisième caractéristique de la culture traditionnelle chinoise que je veux présenter est représentée par le précepte « préconiser l'harmonie et maintenir le juste milieu » ; il est tellement important qu'on l'a parfois imaginé comme un esprit qui s'infiltrait à travers tous les pores du corps de la culture chinoise ! Confucius dit : « Dans la pratique des rites, c'est l'harmonie qui prime ; c'est elle qui fait la beauté de la Voie des anciens rois. Elle est la source de toute activité humaine. Il est toutefois une chose à éviter : cultiver l'harmonie, sans se régler sur le rituel. » (*Entretiens de Confucius*, livre I – De l'étude). Confucius contraint l'harmonie par la méthode consistant à « maintenir le juste milieu », afin de l'accomplir. Pour lui, il faut ne pas être excessif, ni en manque ; il faut toucher les deux extrémités et prendre le milieu. C'est justement cette méthode qui garantit l'accès à l'harmonie. Par ailleurs, le rite est aussi partie prenante du principe de l'harmonie. Confucius dit encore : « La vertu du juste milieu, c'est la voie suprême ! ... » (*Entretiens de Confucius*, livre VI – Des disciples).⁹ À partir de cette vision, le principe « maintenir le juste milieu », que Confucius préconisait fortement, est porté plus haut que jamais.

⁹ Dans le livre *Entretiens de Confucius*, traduit du chinois par Anne Cheng, elle a traduit cette phrase en français comme suit : « Vertu de la Grande Mesure, y a-t-il rien de plus élevé ? ... ». Je considère qu'il y a là une faute, en me fondant sur le texte original dans lequel le deuxième signe de ponctuation est un point d'exclamation, et non un point d'interrogation. Je ne suis donc pas d'accord avec sa traduction.

Le juste milieu est considéré comme le tronc du monde et comme la voie suprême d'accès au monde. Pour Confucius et les néo-confucianistes, le terme « juste milieu » signifie qu'il faut se connecter aux deux extrémités d'une situation et adopter la position modérée ; ainsi on ne sera ni excessif, ni en manque. Confucius soulignait, par la reconnaissance et la pratique du principe « maintenir le juste milieu », qu'on réalisait ainsi l'harmonie entre l'homme et l'Homme, et entre la vie d'homme et la vie au Ciel. « Le Ciel fait du bien à tous, ne fait de mal à personne. Le sage l'imite, agissant pour le bien de tous, et ne s'opposant à personne. »¹⁰ : Lao-tseu finit son œuvre — *Tao Tê King (Dao De Jing 道德经)* — par cette phrase. Pour lui, l'homme doit être en harmonie avec le Ciel. Afin d'aboutir à l'harmonie, il préconisait de ne pas s'opposer.

La culture traditionnelle chinoise préconise et valorise particulièrement la pensée de l'harmonie. Ainsi, l'harmonie entre le Ciel et l'homme est une grande caractéristique de la culture chinoise. « L'harmonie entre le Ciel et l'homme » couvre également la relation entre l'homme et la nature. Une des différences fondamentales entre la culture occidentale et la culture chinoise est le point de vue sur la relation entre l'homme et la nature. La culture chinoise préconise l'harmonie entre l'homme et la nature, contrairement à la culture occidentale qui préconise que l'homme doit conquérir la nature, la transformer, afin de favoriser la survie et le développement de soi. Même si Hsun-tseu (Xunzi) préconisait qu'il fallait « reconnaître la différence entre l'homme et le Ciel » et qu'ainsi « l'homme pourrait conquérir le Ciel », ce point de vue n'a cependant pas pu jouer un important rôle dans l'Histoire chinoise. Les penseurs antiques chinois s'opposaient, en général, à séparer le Ciel de l'homme. Ils se consacraient à préconiser « l'harmonie entre l'homme et le Ciel », grâce à laquelle « le Ciel et l'homme ne font qu'un ». À leurs yeux, le Ciel et l'homme, la vie d'homme et la vie au Ciel, le principe céleste et la nature humaine sont rassemblés et liés. On doit donc pouvoir arriver à cet état idéal de l'harmonie entre l'homme et le Ciel. Dans *Mutations des Zhou (zhouyi 周易)*, qui est le classique du confucianisme, on trouve expliqué ce qu'est l'harmonie entre l'homme et le Ciel : « Le grand homme s'unit avec la vertu du Ciel et de la Terre, avec la lumière du soleil et de la lune, avec l'ordre des quatre saisons, avec l'heur et le malheur des dieux et des diables. S'il agit plus tôt que la voie du Ciel, la voie du Ciel n'ira jamais en sens contraire ; s'il agit plus tard que la voie du Ciel, il doit obéir à la voie du Ciel. »¹¹ En somme,

¹⁰ Lao Tseu – *Tao Tê King*, traduit du chinois par le Révérend Père Léon Wieger, 1990, P.183

¹¹ *Mutations des Zhou*, livres A, Qian – le premier hexagramme (zhouyi 周易, shangjing 上经, Qian – guayi 乾-卦

l'homme doit adhérer au principe de l'harmonie entre l'homme et le Ciel. Évidemment, la culture traditionnelle chinoise considère « l'harmonie entre l'homme et le Ciel » comme le but idéal de la vie. Il est exact que sa signification est positive.

En outre, la pensée de l'harmonie se manifeste également dans la relation entre l'homme et la société. La culture traditionnelle chinoise fait grand cas du maintien des intérêts de l'ensemble. Elle réfléchit toujours à partir de l'ensemble, préconise la coordination, puis atteint au but de l'harmonie et de l'unification sociale.

Pour atteindre le but de l'harmonie, il faut faire approuver le choix de valeur, le mode de pensée, la conception de l'éthique aux yeux de tous les membres de la société. Cela demande en conséquence que l'on soit vertueux et que l'on possède l'esprit de la coordination et les pratiques de la société. Dans la culture traditionnelle chinoise, n'importe quel courant préconisait et pratiquait la vertu de la coordination. Le confucianisme préconisait : « se perfectionner soi-même », « mettre le bon ordre dans sa famille », « ordonner le pays », « accomplir la Grande Paix pour tout l'univers » ; le courant du légalisme proposait que l'empereur donne les ordres et que les ministres donnent le service ; le taoïsme préconisait la non-action, le non-désir et la non-concurrence, et aussi les convenances : être fidèle au souverain, respecter les aînés, être humble, céder par courtoisie, etc.. Aucun de ces courants ne préconisait la coordination sous son angle propre.

La pensée « préconiser l'harmonie et maintenir le juste milieu », en tant qu'essence de la culture orientale, en tant qu'une des parts de l'esprit de la culture traditionnelle chinoise, a eu des influences sur la nation chinoise qui sont évidemment diverses et profondes. Puisque tous les membres de la nation chinoise s'accordaient sur le concept « préconiser l'harmonie et maintenir le juste milieu », les Chinois se consacraient à accomplir et à maintenir cette harmonie. Ceci a eu, pour la cohésion et le développement de l'esprit national, pour le maintien de l'unité du gouvernement multinational, une fonction positive. C'est justement une des raisons importantes qui explique pourquoi la Chine a pu se maintenir grande et unitaire. Toutefois, le concept « préconiser l'harmonie et maintenir le juste milieu » est essentiellement un concept qui néglige la lutte et évince la concurrence au profit de la coordination. C'est donc pourquoi elle est une théorie comportant des méfaits évidents. Elle a causé le manque de créations personnelles, a retenu le développement, qu'une mise en concurrence permet, et est ainsi devenue l'outil du dominateur féodal pour se

maintenir et gouverner autoritairement.

4. Respecter l'antiquité et l'ancien

La culture traditionnelle chinoise manifeste en évidence une caractéristique que l'on respecte naturellement : l'antiquité et le vieux. Puisque la société traditionnelle chinoise est une société agricole, la production agricole a besoin d'avoir et suivre les acquis de l'expérience, mais, en général, dans la société agricole traditionnelle, l'accumulation d'expérience est proportionnelle à la croissance de l'âge ; la position et la valeur des personnes âgées est donc particulièrement importante dans la société agricole. En fait, « à quinze ans, je résolus d'apprendre. A trente ans, je m'affermis dans la Voie. A quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. A cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. A soixante ans, j'avais un discernement parfait. A soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle. » (*Entretiens de Confucius*, livre II – De l'homme), selon les paroles de Confucius. Il est clair, par l'analyse de l'essence de la pensée, que Confucius soulignait le rapport entre la croissance de l'âge et l'accumulation d'expériences. Celui-ci reflète une façon empiriste d'aborder la vie. La phrase émane en effet d'un Confucius à la fin de sa vie ; en conséquence, c'est un point de vue d'une personne âgée. Cependant, il est important de réfléchir et de voir que son point de vue régule encore la Chine aujourd'hui.

Puisque la société traditionnelle chinoise est une société patriarcale, l'esprit fondamental de l'éthique patriarcale est de respecter l'ancien. Tous les comportements et paroles d'anciens sont considérés comme des modèles dont on doit s'inspirer. Même si, comme l'a fait observer Ivan P. Kamenarovic, « il existe [...] dans le monde chinois des situations où l'obéissance, pourtant de règle envers son père ou son prince, cesse d'être considérée comme une vertu, comme l'application d'une loi naturelle qui prendrait l'aspect d'une soumission à la Divinité. »¹², il n'en reste pas moins que, la plupart du temps, si l'on doute d'un ancêtre, on est considéré comme une personne qui dénigre la coutume commune. D'ailleurs, la pensée « vénérer l'antiquité » renforce le statut et la valeur du vieux. Comme deux proverbes, certes contradictoires, — « n'écoutez pas ce que le vieux dit, vous subiriez des désavantages tout de suite » et, au contraire, « pour la famille, avoir un vieux

¹² Ivan P. Kamenarovic, *Les conflits — perceptions chinoise et occidentale*, Cerf, Paris, P.61

est comme avoir un trésor »¹³ — l'indiquent clairement, il est visible que l'ancien est une personne très importante aux yeux des Chinois depuis l'antiquité.

Une autre manifestation de « respecter l'antiquité et le vieux » est que les Chinois anciens attachaient de l'importance à étudier l'histoire. Depuis *Printemps et Automnes* (Chunqiu春秋) de Confucius, s'en ait suivi, au long de l'histoire chinoise, une multitude d'historiens comme Sima Qian (145-87 ? av. J.C), Ban Gu (32-92), Sima Guang (1019-1086) et la publication de nombres d'œuvres historiques, par exemple comme : *Mémoires historiques* (Shi Ji史记), *Annales des Han* (Han Shu汉书), *Miroir complet à l'usage des gouvernants* (Zizhi tongjian 资治通鉴), *Collection complète des œuvres écrites réparties en quatre magasins* (Siku quanshu四库全书), etc.. Hegel, Georg Wilhelm F. (1770-1831), philosophe allemand, a déjà remarqué, dans son œuvre *L'histoire de la philosophie*, qu'aucune nation n'aura, comme la Chine, engendré autant d'historiens au cours de son histoire. Il est vrai que l'étude de l'histoire a été promu par les gouvernants et par l'effort de nombreux historiens, génération après génération, et cela a laissé un héritage riche dans l'histoire du développement culturel. Cependant, « l'étude de l'histoire » est en quelque sorte devenue « l'étude des classiques », puis « l'étude critique » (ou « critique des sources ») dans les dynasties des Qing. L'étude critique a gravement empêché le développement de la culture chinoise. Dès lors, la culture chinoise a eu tendance à déperir.

En ce qui concerne l'accumulation de la culture historique sociale, l'héritage et le développement de la tradition, la caractéristique culturelle « respecter l'antiquité et le vieux » a joué un important rôle dans l'histoire chinoise. Néanmoins, elle a également empêché à la fois le développement des créateurs, négligé le rôle social de la jeunesse et conduit à un dépérissement de l'esprit national.

5. Préconiser l'intuition et l'imagination, mais dénigrer la logique

La cinquième caractéristique de la culture traditionnelle chinoise que je veux présenter ici est un mode propre de la pensée chinoise. Contrairement au mode de pensée occidental qui accorde de l'importance au raisonnement logique, le mode de pensée de la culture traditionnelle chinoise a tendance plutôt à préconiser l'intuition et l'imagination. C'est un mode de pensée qui

¹³ En chinois : 不听老人言, 吃亏在眼前, pinyin : Bu ting laore yan, chikui zai yanqian ; 家有一老, 如有一宝, pinyin : Jia you yi lao, ru you yi bao.

tend à connaître et saisir l'objet par l'intuition. Dans l'épistémologie du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme, tout se manifeste dans cette caractéristique. La pensée la plus typique de l'école chinoise est le principe qui fait que « confucianisme, taoïsme et bouddhisme, ces trois courants, ne font qu'un ». Les néo-confucianistes des Song considéraient le « principe céleste » et le « fait suprême » comme une réalisation de la « constitution fondamentale » qui comprend tous les principes dans l'univers. Mais comment reconnaître cette « constitution fondamentale » ? Ils estimaient que l'on n'y arrive pas par d'autres moyens que l'intuition et l'« illumination brusque ». Seule l'école du principe dont le père est Zhu Xi (1130-1200) préconisait d'« examiner les choses et d'étendre sa connaissance ». Pour lui, l'accumulation de la connaissance et l'expérience sont la condition nécessaire pour l'« illumination brusque », pour ensuite, par là, arriver à comprendre subitement. Du graduel au soudain, à la fin, atteindre « l'esprit et le principe qui ne font qu'un », c'est la méthode pour atteindre cette sensation : « imperceptible est le mouvement à son commencement, au moment où vrai et faux, bon et mauvais font tout juste leur apparition [...] ». Ce début est aussi peu perceptible qu'un poil, mais à force d'observation approfondie, la vision s'élargit et le principe du Dao se révèle alors naturellement. Ce moment de « l'infime amorce » est le point de séparation du bon et du mauvais. Dès lors qu'on en a une perception claire, il y a examen des choses et, partant, extension de la connaissance ; de la première découle l'authenticité de la pensée ; de la seconde, la rectitude du cœur et la culture morale, lesquelles entraînent à leur tour la cohésion familiale, le bon ordre du pays et la paix universelle. » (*Zhuzi yulei* 94, 朱子语类P. 2394.)¹⁴ Contrairement à l'école du principe, l'école de l'esprit, dont les personnages représentatifs sont Lu Jiuyuan (1139-1193) et Huang Yangming (1472-1529), préconisaient que « c'est l'esprit qui est le principe », que « faire la lumière dans son esprit, c'est voir la nature ». De toute évidence, en comparant, on remarque que le mode de pensée occidental traditionnel préconise l'analyse, fait grand cas de l'universalité et de l'abstraction, alors que le mode de pensée chinois préfère utiliser des méthodes spéciales et concrètes pour saisir la vérité.

En tant que phénomène social universel, comme mode de pensée de l'humanité, l'intuition a traversé, du commencement à la fin, le développement de la pensée chinoise. Puisqu'elle s'est formée sur l'accumulation de l'expérience, la qualité de l'expérience et de la connaissance ont un

¹⁴ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, P. 515

effet direct au niveau de la pensée d'intuition. Généralement, si la connaissance est plus profonde, l'expérience plus riche, l'effet de la pensée d'intuition est plus haut. Comme l'un des modes de la pensée fondamentale, d'une certaine façon, la pensée d'intuition a eu certains impacts positifs sur l'accumulation de la connaissance et de l'expérience, et aussi sur le développement de la capacité de synthèse et d'induction. Toutefois, en même temps, puisque la pensée traditionnelle manque d'analyse stricte, en quelque sorte, la théorie scientifique n'a pas pu se développer. Cela a gravement gêné le développement de la science et de la technologie en Chine.

L'imagination est une autre caractéristique du mode de pensée traditionnel chinois. Cette imagination est venue de l'intuition, même si, en même temps, elle la surpasse. Dans *Les livres des Mutations* (zhongyi 周易), on peut voir que ce mode de pensée possède tout particulièrement des caractéristiques chinoises. Par le *Yin* 阴 (féminin) et le *Yang* 阳 (masculin), les éléments de *mutation* consistent en huit *gua* 卦 (traduit en français par "hexagrammes", selon Anne Cheng), soixante-quatre *gua* 卦 et trois cent soixante-quatre *yao* 爻 (traduit en français par "monogrammes", selon Anne Cheng) ; ceci suffit à faire se manifester la pensée d'imagination. Car, dans le *Livre des Mutations*, le symbole de *xiang* 象 (traduit par "figures des Mutations") signifie le sens unique. Par exemple, le commentaire *xiang* 象 (figure) de *gua* 卦 – *grand tai* 大泰 “☰☷” consiste en deux symboles “☷☰” (la terre) et “☰☷” (le ciel). Comme on le voit, dans ce symbole, la terre est au dessus et le ciel est en dessous, bien au contraire de la réalité. Le ciel est *yang* (masculin) et la terre est le *yin* (féminin). Dans ce cas, naturellement, le ciel doit monter au dessus, et la terre doit descendre en dessous. Ce commentaire figuré de *gua* signifie le mouvement que le ciel et la terre échange l'un envers l'autre. Donc, si celui-ci est un bon *gua*, il indique que la situation va changer et que tout va marcher très bien. Au contraire, si c'est le *gua* de *fou* 否 “☷☰”, le ciel est au dessus et la terre est en dessous ; il n'y a pas de mouvement entre eux, et il s'agit donc un mauvais *gua*, indiquant qu'il n'y a pas de la chance pour l'avenir. Au long de l'histoire chinoise, la théorie de *xiang* s'est infiltrée mutuellement avec le couple *yin / yang* et les Cinq agents (*wuxing* 五行) : eau, bois, terre, feu, métal. Avec le concept « trois ne font qu'un », ces approches se sont transformées pour aboutir à « l'étude des figures et des nombres », qui est devenu également un mode de la pensée commune de la culture chinoise. Ce mode de pensée se manifeste partout dans la vie quotidienne. Par exemple, en Occident, on peint de façon réaliste ; mais dans la peinture traditionnelle chinoise, on le fait d'après ses impressions.

En analysant la structure de cette pensée, on remarquera que le mode de la pensée de l'intuition et de l'imagination, ainsi que leurs caractères, sont restreints par la reconnaissance de la relation entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi, dans la culture traditionnelle chinoise, le jugement de valeur a remplacé le jugement de fait. En conséquence, dans la société traditionnelle chinoise, on a tout particulièrement poursuivi la métaphysique du Dao.

6. Pragmatisme

Les caractéristiques de la culture chinoise que je viens d'analyser ont en fait un point commun, à savoir qu'elles sont focalisées sur l'homme lui-même et la vie humaine. Les Chinois se soucient donc généralement des questions réelles de la vie quotidienne et délaissent les questions liées à l'au-delà. C'est une des raisons pour lesquelles la métaphysique n'est pas autant développée en Chine qu'en Occident et la religion n'a jamais occupé une place essentielle chez les Chinois. Cette focalisation sur l'homme, sur le monde réel, a conduit la Chine vers le pragmatisme.

Dans la culture traditionnelle, il n'y a ni un *yin* ni un *yang* absolu ; tout est dans le processus de changement, comme j'ai analysé antérieurement. Il n'y a donc pas de critères absolus pour les Chinois. Les certitudes et les actions chinoises se fonderont plutôt sur l'examen précis des situations et des circonstances, comme le souligne Ivan P. Kamenarovic. Autrement dit, les Chinois agissent selon les « moments » (Jullien) donnés. Citons l'exemple suivant, qui nous éclairera sur la façon dont Confucius envisage l'enseignement (*Entretiens de Confucius*, livre XI – De l'ambition) :

« Zilu demanda : “Dois-je mettre aussitôt en pratique ce que je viens d'apprendre ?” Le Maître dit : “Votre père et votre frère aîné sont encore en vie ; comment pourriez-vous mettre aussitôt en pratique ce que vous venez d'apprendre ?”

Ran Qiu demanda : “Dois-je mettre aussitôt en pratique ce que je viens d'apprendre ?” Le Maître dit : “Mettez-le aussitôt en pratique.”

Gongxi Chi demanda : “Quand Zilu vous a demandé s'il devait mettre aussitôt en pratique ce qu'il venait d'apprendre, vous lui avez dit de consulter d'abord son père et son frère aîné. Mais quand Ran Qiu vous a demandé s'il devait mettre aussitôt en pratique ce qu'il venait d'apprendre, vous lui avez dit : ‘Mettez-le en pratique’. Cela me rend perplexe. Pourriez-vous m'expliquer ?”

Le Maître dit : “Ran Qiu traîne la jambe, donc je le pousse. Zilu met les bouchées doubles, donc je le freine.” »

Selon Confucius, « l'honnête homme est droit, mais pas rigide » (*Entretiens de Confucius*, livre XV – De l'homme de bien). Donc, « dans les affaires du monde, l'homme de bien n'a pas une attitude rigide de refus ou d'acceptation. Le juste est sa règle. » (*Entretiens de Confucius*, livre IV – Du ren). Dans la culture traditionnelle chinoise, le sage n'est pas « inconditionnel sur ce qu'il est possible ou impossible de faire. » (*Entretiens de Confucius*, livre XVIII – Des ermites) ; tout dépend des circonstances dans lesquelles on se trouve et le moment présent. Malgré des points de vue différents, voire opposés, entre le confucianisme et le taoïsme, sur cette attitude vis-à-vis de l'action, les confucéens et les taoïstes sont proches et visent dans une même direction. Dans son ouvrage intitulé du même nom, Tchouang-tseu nous précisait, par la manière du récit ci-dessous, cette « disponibilité », si je reprends l'expression de Jullien :

« Tchouang-tseu escalade une montagne et vit un grand arbre aux longues branches et au feuillage luxuriant. Un bûcheron qui coupait du bois près de là ne touchait pas à cet arbre. Tchouang-tseu lui demanda pourquoi.

- “Parce que son bois n'est bon à rien”, dit le bûcheron.

- “Grâce à son inutilité, cet arbre pourra atteindre sa durée naturelle”, conclut Tchouang-tseu.

Après être sorti de la montagne, Tchouang-tseu logea chez un vieil ami. Content de le voir, celui-ci ordonna à son jeune domestique de tuer une oie sauvage pour fêter son ami.

- “Laquelle des deux tuerai-je ? demanda le jeune domestique. Celle qui sait caqueter ou celle qui ne le sait pas ?”

- “Celle qui ne le sait pas”, répondit le maître.

Le lendemain, les disciples demandèrent à Tchouang-tseu :

- “L'inutilité permet à l'arbre de la montagne d'hier d'atteindre le terme naturel de son âge, mais l'inutilité a fait mourir l'oie sauvage de notre hôte. Quelle position adoptez-vous, maître ?”

- “J'adopte une position entre l'utilité et l'inutilité”, répondit Tchouang-tseu en riant. »

(*Tchouang-tseu* – Shan Mu « 庄子.山木 »)

Puisqu'il n'y a pas de critères absolus par lesquels on peut se référer pour décider du rythme juste, il n'y a que la pratique à prendre en considération. Car seule « la pratique peut aider à

discerner et à doser l'acte en fonction de la situation » (Barbier). Par conséquent, cette attitude de «disponibilité », ou dit de « disposition », si on prend une autre expression (Kamenarovic), a conduit à promouvoir une tendance vers le pragmatisme.

A l'époque moderne, la perte de la tradition ne présente aucun risque pour le pragmatisme chez les Chinois. Au contraire, le pragmatisme n'est pas seulement solidement ancré dans la société chinoise ; il s'épanouit en s'adaptant à la nouvelle situation grâce à sa nature. Par exemple, le slogan « La pratique est l'unique critère de vérification de la vérité », créé par le gouvernement chinois en 1978, est une représentation typique de ce pragmatisme. Je peux citer encore des discours connus de Deng Xiaoping grâce auxquels on peut voir aisément la mise en pratique de ce pragmatisme : « Peu importe qu'un chat soit blanc ou noir ; s'il attrape la souris, c'est un bon chat.¹⁵ » ou encore « Tâtons les pierres pour traverser une rivière à gué ».

Le pragmatisme est, d'une certaine façon, une méthode concrète et adéquate. Elle permet de se tourner vers les faits, vers l'action efficace. Elle garde ouvertes toutes les possibilités et prend position contre le dogme, contre les théories artificielles. Grâce à ce pragmatisme, les Chinois sont assez souples pour venir à bout des difficultés pendant les périodes difficiles. Il faut souligner que, si la Chine a pu rebondir rapidement après la catastrophe à la fois sociale et économique de la Grande Révolution culturelle, un mouvement idéologique, c'est parce que le pragmatisme a évidemment joué bien son rôle. Ainsi, le miracle économique en Chine depuis la fin des années 70 a grandement contribué à la généralisation de ce pragmatisme.

Toutefois, le pragmatisme n'est qu'une méthode, qu'un moyen ; il n'est pas une fin. Quand on poursuit le pragmatisme comme fin, il est remplacé par l'utilitarisme. Il représente « la rationalité en fins », pas « la rationalité en valeurs », selon Max Weber. Mais seule la raison en valeurs peut satisfaire le sens essentiel d'existence de l'humain. Bien sûr, si l'on considère la rationalité en fins comme la rationalité en valeurs à poursuivre, il est probable que l'on inscrive la poursuite de l'efficacité, du profit, du succès comme le sens complet de sa vie. Par conséquent, au fil de l'avancement de la modernisation, la pratique du pragmatisme va nuire à son origine : la culture traditionnelle chinoise, où l'humanisme est l'essentiel.

¹⁵ En chinois : 不管白猫黑猫, 逮住老鼠就是好猫, pinyin : buguan baimao heimao, dai zhu laoshu jiu shi haomao