

Histoire intellectuelle de la Chine

M^{me} Anne CHENG, professeure

COURS : CONFUCIUS REVISITÉ : TEXTES ANCIENS, NOUVEAUX DISCOURS (SUITE)

Le cours de cette année 2010-2011 constituait le troisième volet des « revisites » de Confucius et de ses *Entretiens* commencées il y a deux ans et dont le point de départ était le phénomène contemporain du retour en force de Confucius après un siècle de démolition systématique de cette figure emblématique et de tout ce qu'elle représentait pour les modernistes chinois. C'est en effet au nom de la modernité, dont le modèle ne pouvait être à leurs yeux qu'occidental, que les intellectuels chinois du début du XX^e siècle ont résolu de jeter par-dessus bord Confucius et la culture traditionnelle prise comme un tout. On peut considérer que ce processus de destruction a commencé sur le plan institutionnel en 1905 avec l'abolition du système des examens civils qui rendait désormais obsolète la connaissance approfondie des classiques confucéens, jugée indispensable depuis des siècles pour les serviteurs de l'État impérial qui, de fait, s'effondra définitivement quelques années plus tard, en 1911, laissant place à la toute première République fondée par Sun Yat-sen. Les dates symboliques que l'histoire du XX^e siècle a retenues sont des marqueurs générationnels qui passent par le mouvement du 4 mai 1919, la proclamation de la République populaire en 1949, la Révolution culturelle des années 1966-76 et, enfin, le mouvement étudiant du printemps 1989 écrasé dans le sang le 4 juin. C'est pourtant à l'automne de cette même année, seulement trois mois après le massacre de Tian'anmen et trois mois avant la chute du mur de Berlin, que fut célébré en grande pompe à Pékin le 2540^e anniversaire de la naissance de Confucius. De toute évidence, une réhabilitation aussi soudaine était chargée de contribuer à redonner une légitimité à des dirigeants qui venaient de la perdre aux yeux de la nouvelle génération. Ce retour de Confucius si largement instrumentalisé en Chine continentale a ainsi fait l'objet du premier volet du cours.

Dans un deuxième temps, la perspective a été ouverte sur la fortune de Confucius et de ses *Entretiens* plus près de nous, en Europe, dans le but de contextualiser nos habitudes de lecture, désormais si profondément ancrées que nous n'en prenons plus conscience. On peut distinguer sommairement deux Confucius qui correspondent à deux grands moments « universalistes » de l'histoire occidentale : tout d'abord, le

Confucius hérité des Lumières ; puis, le Confucius issu du monde qui a émergé des deux conflits mondiaux du siècle dernier et qui est souvent qualifié de « post-Lumières ». Le premier moment, qui a fait l'objet du cours de l'an dernier, concerne l'Europe et plus spécifiquement la France où, aux XVII^e-XVIII^e siècles, ceux qu'on appelait alors les « philosophes » se fondaient sur les témoignages des missionnaires jésuites pour inventer un « Confucius, philosophe des Chinois » à l'image des Lumières et pour lire les *Entretiens* comme un ouvrage philosophique. À peine quelques décennies plus tard, cette première cooptation due à Voltaire, Leibniz et bien d'autres était considérée comme nulle et non avenue par les philosophes professionnels de l'Europe conquérante du XIX^e siècle, Hegel en tête. La Chine, exclue d'un espace philosophique reconfiguré, est devenue l'objet spécifique d'une nouvelle discipline du savoir universitaire européen, la sinologie.

Le cours de cette année s'est d'abord attaché à montrer les effets de l'héritage hégélien sur la perception que les intellectuels modernes du XX^e siècle chinois se sont forgée de leur propre tradition. Grâce à la médiation du Japon qui avait acquis dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous l'ère Meiji (1868-1912), une bonne avance sur la Chine dans la volonté de se moderniser, fut inventée une série de néologismes pour traduire les grandes catégories du savoir occidental, parmi lesquelles figurait en bonne place la « philosophie » telle qu'elle était alors conçue en Europe, rendue en japonais par le composé *tetsugaku* (en chinois *zhexue* 哲學). Mais tandis que, pour les intellectuels japonais, il ne pouvait exister de « philosophie japonaise » que moderne, leurs homologues chinois estimaient qu'une « philosophie chinoise » s'était développée parallèlement aux philosophies occidentales et qu'elle avait donc une histoire. Dès les premières décennies du XX^e siècle ont commencé à proliférer des « histoires de la philosophie chinoise » dont la périodisation était plus ou moins calquée sur celle de leurs modèles occidentaux et qui tendaient à montrer que la Chine, elle aussi, avait élaboré très tôt une épistémologie, une logique, une ontologie, etc.

Caractéristiques à cet égard sont deux ouvrages-phares dans le genre, dus aux deux disciples chinois les plus brillants du philosophe pragmatiste américain John Dewey (1859-1952), auprès de qui ils ont préparé successivement leur thèse doctorale à l'université Columbia de New York : le *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhexue shi da gang* 中國哲學史大綱) de Hu Shi 胡適, paru en 1918, et la monumentale *Histoire de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史) de Feng Youlan 馮友蘭, datée des années 1930, qui a connu un large succès auprès du public occidental d'après-guerre grâce à sa traduction en anglais par Derk Bodde, *History of Chinese Philosophy*, éditée par les Presses universitaires de Princeton en 1952. Alors que Hu Shi s'efforce de répondre à la caractérisation logique de la philosophie occidentale, Feng Youlan s'emploie en outre à répondre à sa caractérisation systématique. Aux yeux de ces deux grands intellectuels de la modernité chinoise formés aux États-Unis, la puissance de la philosophie occidentale tiendrait donc essentiellement à la rigueur logique de la pensée et à la construction de systèmes conceptuels.

Il est intéressant de confronter de manière croisée les considérations contemporaines de Feng Youlan et de Maurice Merleau-Ponty qui, peu après son élection à la chaire de philosophie au Collège de France en 1952, a dirigé un volume collectif, *Les philosophes célèbres*, et a rédigé lui-même un texte liminaire à la toute première partie du volume, intitulée « L'Orient et la philosophie » et consacrée aux

« philosophes célèbres » de l'Inde et de la Chine, sur lesquelles il convoque l'autorité respectivement de Masson-Oursel et de Feng Youlan, tout comme Hegel se réclamait en son temps de l'autorité d'Abel-Rémusat sur la Chine. L'ironie de ce dialogue indirect est que c'est précisément au moment où un philosophe européen comme Merleau-Ponty cherche une sortie de la philosophie conçue comme système qu'un philosophe chinois comme Feng Youlan s'évertue de son côté à faire entrer la tradition chinoise dans le moule de la systématisme, avec l'objectif plus ou moins avoué de la rendre acceptable aux yeux de ses homologues occidentaux.

Malgré leurs différences, Hu Shi et Feng Youlan se rejoignent dans la conviction que, non seulement il existe une « philosophie chinoise », mais qu'elle est appelée à participer et à contribuer à la « philosophie mondiale à venir ». Cette demande de reconnaissance revient à revendiquer une parole philosophique propre à la Chine, qui ne soit pas qu'un simple prétexte servant en réalité à alimenter des débats spécifiquement européens, comme c'était le cas au temps des Lumières et comme c'est encore le cas aujourd'hui en France où d'aucuns se plaisent à se servir de « la Chine » pour penser – en « creux », en « miroir », ou en comparaison – l'impensé de la pensée occidentale... Autrement dit, pour nos intellectuels chinois du XX^e siècle, le temps n'est plus à « penser la Chine », mais à reconnaître que la Chine est capable de penser par elle-même. Il s'agit donc de faire admettre que, contrairement aux conceptions hégéliennes ou heideggériennes, la philosophie ne parle pas seulement grec ou allemand, mais que ce qui s'est exprimé en chinois peut aussi relever de la pensée philosophique et devrait donc être admis à prendre une part active à la grande conversation mondiale.

Ce qui importe pour nous ici n'est pas de décider si Hu Shi et Feng Youlan ont eu tort ou raison de lancer une telle revendication, mais plutôt d'observer comment, *de facto*, ils ont contribué, ainsi que beaucoup d'autres de leurs contemporains du XX^e siècle, à inventer une langue philosophique en chinois, faite de néologismes forgés par la modernité japonaise, de traductions ou de transcriptions phonétiques de mots anglais, mais aussi de termes puisés dans le vocabulaire des sources classiques de la tradition chinoise. En outre, il ne faut pas oublier que la langue dans laquelle écrivent ces intellectuels chinois modernes n'est plus celle des lettrés traditionnels qui écrivaient en *wenyan wen* 文言文, une langue écrite sans grand rapport avec le *baihua wen* 白話文, bien plus proche de la langue parlée et généralement adopté par les modernistes héritiers du mouvement du 4 mai 1919. Nous avons ici l'inverse de ce qui s'est produit lors du premier moment de mondialisation de Confucius, rendu possible par la médiation des Jésuites qui ont pour la première fois traduit la langue des classiques chinois en latin, alors *lingua franca* des élites européennes. Dans ce second moment de mondialisation, ce sont les intellectuels chinois modernes qui, ayant pris le parti de considérer leur propre tradition comme de la philosophie au sens occidental du terme, traduisent la langue philosophique européenne en chinois.

Autant le premier moment de mondialisation avait concerné l'Europe, autant le second déplace le centre de gravité vers l'Amérique du Nord et le monde anglophone. En effet, la revendication des intellectuels chinois modernes ne rencontre guère d'écho dans le magistère philosophique européen de l'après-guerre, français en particulier, lequel, malgré les efforts de Merleau-Ponty, reste quelque peu crispé sur l'origine grecque de la philosophie et de l'identité européenne. Par contraste, dans la philosophie et l'institution universitaires américaines des cinquante dernières années, il se dessine une volonté de plus en plus affirmée de prendre au sérieux le

désir des intellectuels chinois de participer à la philosophie mondiale et de les inviter (dans tous les sens du terme) à entrer dans les débats en cours dans les milieux académiques américains qui, avec la toute-puissance des États-Unis sur le « monde libre » après la Seconde Guerre mondiale, sont eux aussi en position dominante dans le monde universitaire.

Nous en arrivons maintenant au moment « post-Lumières » où le destin de Confucius se mondialise à proprement parler. Ce processus commence véritablement dans le monde de l'après-guerre, qui vient d'être secoué par des conflits étendus pour la première fois à l'échelle proprement planétaire et qui, déboussolé dans ses valeurs, est à la recherche d'un nouvel humanisme. Du coup, l'enseignement de Confucius apparaît comme un humanisme « nouveau », dans la mesure où il est d'origine non-occidentale, et se diffuse de plus en plus largement grâce à la multiplication des traductions des *Entretiens* dans nombre de langues européennes, mais au premier chef en anglais. C'est en effet grâce à des traductions en anglais que l'on commence à sortir des « traductions de missionnaires » dont les premières, on l'a vu l'an dernier, ont été faites en latin par les Jésuites dès les XVI^e-XVII^e siècles. Elles sont suivies au XIX^e siècle de traductions en langues vernaculaires européennes (principalement anglais, français, allemand), mais continuent d'être le fait de missionnaires catholiques ou protestants présents en Chine et le plus souvent assistés par des lettrés chinois formés, jusqu'à l'abolition des examens en 1905, à l'exégèse canonique, dans la droite ligne de l'orthodoxie et des méthodes philologiques de l'érudition chinoise traditionnelle. Parmi les plus connus, dont les traductions sont, au demeurant, encore rééditées et utilisées aujourd'hui, on peut citer en premier lieu James Legge (1815-1897), missionnaire écossais qui occupera la toute première chaire de sinologie du Royaume-Uni à Oxford et dont la traduction des *Entretiens* paraît dès 1861 sous le titre *The Confucian Analects*, inaugurant la série des *Chinese Classics*. Séraphin Couvreur (1835-1919), surnommé « le Legge français », est un missionnaire jésuite qui publie en Chine en 1895 la traduction des *Quatre Livres* (dont les *Entretiens de Confucius et de ses disciples*) et des principaux classiques confucéens. Quant à Richard Wilhelm (1873-1930), pasteur et missionnaire protestant allemand, il publie en 1910 une traduction des *Entretiens* sous le titre *Konfuzius Gespräche* qui reste cependant moins connue que sa traduction du *Livre des Mutations* (*Yijing*), parue en 1923.

La première traduction des *Entretiens* qui rompt de manière significative avec les « traductions de missionnaires » est probablement celle, en anglais, d'Arthur Waley (1889-1966), parue à Londres en 1938 sous le titre *The Analects of Confucius*. Non seulement Waley n'est pas un missionnaire, mais il n'a jamais mis les pieds en Extrême-Orient et a connu une carrière purement universitaire à la School of Oriental and African Studies (SOAS) de Londres. Comme il l'annonce dans l'introduction à sa traduction, son but est de faire des *Entretiens* un texte à valeur actuelle, rompant ainsi avec la pure érudition exégétique. À noter qu'au cours de la même année 1938 paraît à New York *The Wisdom of Confucius* de Lin Yutang (1895-1976), lettré chinois occidentalisé et parfaitement anglophone, qui jouit alors d'une large audience dans le monde anglo-américain où il s'emploie à faire connaître la culture chinoise.

Les premières traductions d'Arthur Waley ont bénéficié du soutien de son célèbre contemporain, le poète américain Ezra Pound (1885-1972) qui s'en est sans doute servi pour sa propre traduction, parue à Londres en 1951 sous le titre *Confucian*

Analects. Peu prise au sérieux par les sinologues dont il ne fit jamais partie, elle est l'expression d'un grand chantre de la liberté littéraire, au détriment quasi total de la littéralité, avec tout ce que cela peut comporter de contre-sens mais aussi de belles trouvailles. Comme il le dit lui-même : « The translation succeeds in its moderate aim if it gives the flavour of laconism and the sense of the live man speaking ». Le poète met ici le doigt sur deux aspects encore relativement peu pris en compte jusqu'alors : la qualité littéraire des *Entretiens*, leur « brièveté heureuse » et le « rythme sec de la phrase » (pour reprendre les termes de Claude Roy), ainsi que la sensation d'un Confucius « vivant et parlant ». Cette double exigence se retrouve à des degrés divers dans les traductions des dernières décennies (la mienne comprise) qui s'efforcent de rendre Confucius proche de nous en employant un langage direct et contemporain, débarrassé des maniérismes liés à son image traditionnelle de sage sentencieux et suranné.

Le second moment de la mondialisation de Confucius ne concerne donc plus seulement les élites lettrées auxquelles était réservé l'accès à la langue des clercs qu'était le latin, mais assure une diffusion bien plus large qui est portée par l'anglais moderne et qui projette de Confucius une image beaucoup plus « démocratisée » : du philosophe et sage suprême, statufié et laissant tomber du haut de son piédestal des apophtegmes moralisateurs, on passe à un contemporain qui s'exprime dans une langue accessible, voire familière. D'autre part, cette mondialisation prend une dimension bien plus large que la première, limitée à la seule Europe, puisqu'elle s'étend véritablement à l'échelle de la planète grâce à l'anglais, devenu nouvelle langue internationale, surtout du fait de la suprématie américaine à l'issue du deuxième conflit mondial.

Pour ce qui concerne notre propos, cette domination se traduit par une emprise grandissante des relectures américaines de Confucius et de ses *Entretiens* à partir du milieu du XX^e siècle. La première d'entre elles est celle de H.G. (Herrlee Glessner) Creel, né en 1905 à Chicago où il a fait toute sa carrière universitaire jusqu'à sa mort en 1994. Comme beaucoup de ses collègues sinologues ou japonologues anglo-américains, il a mis ses compétences concernant l'Extrême-Orient et la zone Asie-Pacifique au service du renseignement militaire des Alliés au cours de la Seconde Guerre mondiale. Parmi ses nombreux ouvrages concernant l'histoire de la pensée et des institutions de la Chine ancienne et impériale, celui qui nous intéresse plus particulièrement aujourd'hui est intitulé *Confucius, the Man and the Myth*. Paru à New York en 1949, dans le monde de l'immédiat après-guerre, et aussitôt republié sous le titre *Confucius and the Chinese Way*, ce livre délibérément « grand public » manifeste d'emblée la volonté de faire de Confucius le héraut d'un humanisme pacifiste, voire quelque peu idéaliste. Les idéaux politiques de gouvernement bienveillant et de recrutement méritocratique attribués à Confucius sont explicitement désignés comme l'une des sources d'inspiration de la démocratie européenne et américaine des Lumières. Le livre de Creel constitue de toute évidence une lecture très américaine des *Entretiens* par ses références aux pères fondateurs de la constitution des États-Unis comme Thomas Jefferson ou Benjamin Franklin, mais qui reste encore fortement imprégnée de l'esprit des Lumières européennes.

Les lectures américaines qui suivent vont rompre assez nettement avec cette veine humaniste d'origine européenne pour se tourner vers les ressources offertes par la tradition pragmatiste spécifiquement américaine qui, on l'a vu, a joué un rôle

déterminant dans l'accès de grands intellectuels chinois à la philosophie occidentale dans la première moitié du XX^e siècle. Un titre qui a fait date est celui du petit livre de Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, paru à New York en 1972, une génération après celui de H.G. Creel. Dès sa publication, ce mince ouvrage d'à peine 84 pages, dû à un philosophe professionnel qui n'avait aucune formation en sinologie, mais qui fut le premier à prendre le texte des *Entretiens* au sérieux d'un point de vue philosophique, a eu un retentissement considérable dont les effets sont encore visibles aujourd'hui.

Né en 1921, Fingarette a mené une carrière universitaire en Californie jusqu'à sa retraite en 1990. Son travail philosophique se situe résolument dans la tradition pragmatiste américaine, se concentrant sur les questions liées au comportement humain (en particulier du point de vue de la thérapie psychanalytique) plutôt que sur des interrogations théoriques ou conceptuelles. Son livre sur Confucius, qui sera suivi de cinq articles importants sur le même sujet entre 1976 et 1991, s'insère dans une réflexion philosophique sur le choix et l'acte moral, ainsi que sur le sens de l'obligation et de la responsabilité, que Fingarette développera par la suite en y intégrant des propositions sur les dispositions sociales et légales concernant les comportements criminels induits par les dépendances, notamment à l'alcool. Ce n'est donc pas un philosophe voué à la spéculation abstraite qui se découvre un intérêt pour Confucius. Dès le prime abord, l'enseignement des *Entretiens* le frappe par l'absence de « drame intérieur de l'âme » (« *the inner drama of the soul* ») qui lui paraît à l'opposé de la conception occidentale du droit et de la loi essentiellement fondée sur l'individu et si bien illustrée par le *Livre de Job*. Les premières phrases de sa préface ont la force d'une conviction entière et d'un style très direct :

When I began to read Confucius, I found him to be a prosaic and parochial moralizer; his collected sayings, the *Analects*, seemed to me an archaic irrelevance. Later, and with increasing force, I found him a thinker with profound insight and with an imaginative vision of man equal in its grandeur to any I know. I have become convinced that Confucius can be a teacher to us today – a major teacher, not one who merely gives us a slightly exotic perspective on the ideas already current. He tells us things not being said elsewhere; things needing to be said. He has a new lesson to teach.

Fingarette nous rappelle ensuite que les traductions des missionnaires – qu'ils soient catholiques ou protestants – nous ont habitués à considérer Confucius comme un autre Socrate. En intitulant son ouvrage *The Secular as Sacred* et son tout premier chapitre « Human Community as Holy Rite », Fingarette a bien conscience de prendre à contre-courant l'image, communément acceptée depuis les Lumières, d'un Confucius séculier, humaniste et rationaliste, voire champion, célébré par Voltaire, du combat contre l'obscurantisme religieux et les superstitions. Fingarette commence par rappeler, dans des traductions qu'il emprunte volontiers à Arthur Waley, les *loci classici* des *Entretiens* qui sont censés illustrer le rationalisme de Confucius : « Devote yourself to man's duties ; respect spiritual beings but keep distance. » (*Entretiens* VI, 22) ; « The Master never talked of prodigies, feats of strength, disorders or spirits. » (VII, 21) ; « Until you are able to serve men, how can you serve spiritual beings ? Until you know about life, how can you know about death ? » (XI, 12).

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, si le parti pris de lecture inédit, voire révolutionnaire, de Fingarette, rompt avec les interprétations missionnaires, c'est qu'il défend une approche proprement religieuse des *Entretiens*. À contre-courant de la lecture d'un H.G. Creel encore marquée par l'esprit des Lumières, Fingarette croit percevoir chez Confucius l'affirmation du pouvoir « magique » de certains

modes d'action : « By 'magic' I mean the power of a specific person to accomplish his will directly and effortlessly through ritual, gesture and incantation. » (p. 3).

La qualité immédiate (sans médiation) et sans effort de ce mode particulier d'agir qui se traduit dans « le rite, le geste et l'incantation » est rendue, selon Fingarette, dans certains passages des *Entretiens* tels que celui-ci (XV, 5), cité p. 4 : « Shun merely placed himself gravely and reverently with his face due South (the ruler's ritual posture) ; that was all (i.e., and the affairs of his reign proceeded without flaw) ». À mon sens, la traduction adoptée par Fingarette ne rend toutefois pas compte du texte chinois avec suffisamment de précision : « Le Maître dit : Celui qui gouverne sans rien faire (無爲而治), ne serait-ce pas Shun [souverain mythique de la haute Antiquité, parangon de vertu confucéenne] ? En effet, que faisait-il ? Il se pénétrait lui-même d'esprit de révérence en se tenant droit face au sud [position du souverain ou du maître de maison] (恭己正南面), rien de plus. »

Le propos de Confucius commence par la fameuse notion du *wuwei* 無爲, litt. « ne rien faire », « non-agir » ou « agir sans effort », qui revient comme un *leitmotiv* dans le *Laozi* : 無爲而無不爲 (§ 48) « Ne fais rien, et il n'y aura rien qui ne se fasse » ; ou bien : 爲無爲則無不治 (§ 3) « Fais le non-faire, et il n'y aura rien qui ne se mette en ordre ». Le propos de Confucius signifierait donc que le « non-agir » ne serait pas une exclusivité d'un texte taoïste comme le *Laozi*, mais qu'il y aurait aussi un « non-agir » confucéen qui, selon Fingarette, est de l'ordre du « *holy rite* » ou « rite sacré » (en chinois *li* 禮).

Or, cet agir par le non-agir tient ici à une simple posture : il suffit au souverain de siéger droit face au sud (*zheng nan mian* 正南面) pour que tout dans le royaume se règle de lui-même. Le terme de *zheng* 正 est très important dans le vocabulaire des *Entretiens*, et plus généralement dans celui des textes ritualistes, car il désigne à la fois une posture corporelle droite et une rectitude morale. La forme même de sa graphie, en carré et à angles droits, rend visible l'idée que la droiture du corps traduit une rectitude morale, idée qui se trouve illustrée dans une section concise à l'extrême du livre X des *Entretiens*. Ce dernier, placé au milieu des vingt livres du *textus receptus*, a plongé dans l'embarras bien des commentateurs modernes car, à la différence des autres livres, il n'est pas composé de propos ou de dialogues du Maître rapportés au discours direct, mais de prescriptions impersonnelles sur la manière correcte de se déplacer, de se comporter, de se nourrir, etc., lesquelles proviennent le plus vraisemblablement de traités sur les rites. Fingarette, et même le fantasque Ezra Pound, avouent leur perplexité devant des préconisations à première vue tatillonnes qui peuvent porter aussi bien sur la longueur de la chemise de nuit (X, 6) que sur la consommation de gingembre (X, 8). Dans la perspective humaniste de la première moitié du xx^e siècle, l'aspect ritualiste de certains passages des *Entretiens*, et tout particulièrement du livre X, apparaît comme un accoutrement trop passéiste et pas assez rationaliste pour entrer dans une image moderne de Confucius. Plus généralement, depuis les mouvements modernistes chinois comme celui du 4 mai 1919 et, plus encore, la Révolution culturelle des années 1966-76, forte est l'envie de se débarrasser une fois pour toutes de ces rites qui rejettent la Chine dans son passé féodal de société hiérarchisée et inégalitaire, régie par des relations asymétriques et verticales (entre souverain et sujet, père et fils, mari et femme, frère aîné et frère cadet, maître et disciple, etc.). Rappelons que le livre de Fingarette paraît en 1972, précisément au moment où la Révolution culturelle fait rage en Chine et juste deux ans avant la violente campagne de critique contre Lin Biao et Confucius (*pi Lin pi Kong* 批林批孔) de 1974.

La section du livre X qui nous intéresse est, nous l'avons dit, d'une extrême concision puisqu'elle tient en cinq caractères, parmi lesquels le fameux *zheng* 正 qui nous occupe : 席不正不坐。(X, 12). Il s'agit d'une prescription qui recommande de « ne pas s'asseoir sur une natte qui n'est pas droite » et qui peut paraître à un esprit moderne particulièrement maniaque, voire saugrenue. De fait, elle ne retient pas l'attention de Fingarette, alors qu'elle me paraît au contraire cruciale pour comprendre non seulement l'esprit des rites, mais aussi pour comprendre ce que Fingarette en a compris. Celui-ci a cependant bien repéré l'importance de cette notion de *zheng*, puisqu'il cite *Entretiens* XIII, 6 : « Le Maître dit : Il suffit que [le souverain] soit droit en lui-même [litt. en sa personne ou en son corps, 其身正], il n'aura pas besoin de donner des ordres qu'il sera obéi. [Mais, à l'inverse] il suffira qu'il ne soit pas droit (其身不正), et il aura beau donner des ordres qu'ils ne seront pas suivis. » Fingarette adopte pour sa part la traduction suivante : « With correct comportment, no commands are necessary, yet affairs proceed. » Telle que la comprend Fingarette, cette phrase serait, tout comme celle des *Entretiens* XV, 5 citée précédemment concernant la posture du souverain Shun, une autre manière d'exprimer le « non-faire par lequel il n'est rien qui ne se fasse » (無爲而無不爲) du *Laozi* 48.

Pour moi, cette phrase des *Entretiens* XIII, 6 serait encore davantage à mettre en rapport avec une autre section du même Livre XIII : « Le Maître dit : Pour peu qu'il se tienne droit (正其身), quelle difficulté aurait [le souverain] à gouverner (從政) ? Mais s'il n'est pas capable de se tenir droit lui-même (正其身), comment ferait-il pour redresser les autres (正人) ? » (XIII, 3). Le rapprochement entre ces deux sections du livre XIII, 6 et 13, permet de faire apparaître l'immédiate extension politique que prend, dans les *Entretiens*, la rectitude de la personne ou du corps (correspondant au mot *shen* 身) et qui joue sur la graphie de deux caractères connexes : *zheng* 政 (« gouverner ») et sa composante principale *zheng* 正 (« se tenir droit »). Le lien, voire l'équivalence, entre ces deux termes est explicité dans un passage bien connu des *Entretiens* XII, 17 : « Ji Kangzi [chef d'une grande famille de Lu, pays d'origine de Confucius] interroge le Maître sur la manière de gouverner (*zheng* 政). Réponse : Gouverner, c'est se tenir dans la droiture (政者正也). Pour peu que vous vous teniez vous-même dans la droiture (*zheng* 正), qui oserait ne pas se tenir droit (*zheng* 正) ? »

Il est ici fait référence à une influence « magique » (pour utiliser le mot de Fingarette) qui est censée émaner de la personne du souverain, une forme d'ascendant ou de charisme désignée dans les sources anciennes par le mot *de* 德. Ce terme, conventionnellement traduit par « vertu », se retrouve aussi bien dans des textes d'inspiration confucéenne où il est le plus souvent associé à la personne du souverain que dans des textes d'inspiration « taoïsante » où il est associé de manière privilégiée au mot *dao* 道, « la Voie » (à telle enseigne que le composé *daode* 道德 est utilisé comme un mot courant de la langue moderne pour désigner la morale). Le *Laozi*, cité plus haut, est aussi connu sous le titre *Dao de jing*, habituellement traduit par *Le Livre de la Voie et de sa vertu*, où ce dernier mot est à comprendre, non pas comme contraire de « vice », mais au sens étymologique de puissance, par référence au latin *virtus*, qui est le propre du *vir* et que l'on retrouve dans la *virtù* de Machiavel. C'est dans ce sens que se justifie la traduction d'Arthur Waley par *The Way and its Power*. Ainsi, *de* 德 désigne une force, une puissance, et même dans certains cas la toute-puissance du Dao, mais il ne s'agit pas d'une force physique et brutale de coercition, d'une domination qui s'impose de l'extérieur et par la contrainte.

Tout comme dans le *Dao de jing*, le *de* 德 est présenté dans les *Entretiens* dans un contexte cosmique : « Le Maître dit : Pratiquer le gouvernement par le *de* (為政以德), c'est être comme l'étoile polaire : elle demeure à sa place tandis que la foule des astres lui rend hommage. » (II, 1). On a ici la représentation visuelle d'un mode de gouvernement analogue à celui du souverain Shun qui, dans le passage cité plus haut des *Entretiens* XV, 5, « gouvernait sans rien faire », en se contentant de siéger droit face au sud. En rapprochant ces deux passages, on s'aperçoit que « Gouverner par le *de* » (為政以德) est analogue à « gouverner par le non-agir » (無為而治). Autrement dit, le *de* 德 (la force spirituelle ou le charisme qui émane du souverain) n'est autre qu'une forme de non-agir (*wuwei* 無為) ou, plus exactement, cette force qui fait que l'agir positif (*wei* 為) n'est plus nécessaire.

Dans les sources écrites du début des Zhou, datant du début du premier millénaire avant l'ère chrétienne, la réception du Mandat du Ciel (*tian ming* 天命) se trouve souvent associée à la « vertu » (*de* 德) du roi Wen, figure archétypale du souverain-fondateur autant que modèle de qualité humaine. Sous les Zhou s'impose en effet l'idée qu'une dynastie ne peut régner que si elle a l'approbation du Ciel, et qu'elle est vouée à perdre le Mandat si elle n'en est plus digne. Le terme *de* 德 se rencontre dans des contextes à première vue très divers et fait encore l'objet de maintes conjectures. Cependant, dans un nombre représentatif d'inscriptions, il apparaît intimement lié aux divinités et aux ancêtres, à leur capacité de faire descendre de leur puissance sur les humains et à leurs commandements (pour lesquels est utilisé le terme de *ming* 命, celui-là même qui désigne le Mandat du Ciel). Pour nombre de philologues, l'étymologie de ce terme est à mettre en rapport avec son homophone *de* 得 qui signifie « obtenir » ou « réussir » dans une entreprise : il s'agirait donc d'une force qui s'impose et qui en impose, associée par excellence à la puissance royale, que d'aucuns mettent en rapport avec une forme de puissance sacrée assimilable au *mana*, notion d'origine chamannique empruntée aux études anthropologiques.

D'autre part, les épigraphistes n'ont pas manqué de remarquer qu'une composante importante du caractère *de* 德 est le graphème de l'œil (目) qui peut être interprété comme le fait de regarder ou de lever les yeux vers quelque chose ou quelqu'un et qui évoquerait alors le contact entre l'humain et le divin par l'observation ou la consultation d'un modèle, la « vertu royale » assurant ainsi le lien entre le souverain et le Ciel, mais aussi le peuple. On peut également penser au fait d'être visible, ce qui semble être confirmé par la récurrence de l'expression *ming de* 明德 « vertu lumineuse (ou rayonnante) », comme dans la célèbre phrase inaugurale d'un texte important de la littérature canonique, la *Grande Étude* (*Daxue* 大學, qui a fait l'objet d'un colloque international organisé par la chaire les 23 et 24 juin 2011).

Pour résumer, dans sa graphie originelle, *de* évoque une circulation d'influence verticale, le souverain regardant vers le haut en quête d'un modèle à imiter, puis faisant rayonner vers le bas les effets de cette exemplarité. En cela, le terme serait à prendre au sens de « vertu » comme principe agissant, comme qualité qui rend une chose propre à produire un certain effet (à la manière des vertus médicinales d'une plante), une forme de puissance capable de mouvoir d'autres êtres sans recourir à une forme quelconque de coercition extérieure. En somme, il s'agit très exactement de la « magie » telle qu'elle est entendue par Fingarette qui voit très justement dans le rite (禮 *li*) une alternative à l'exercice de la force (力 *li*). La particularité du souverain détenteur du *de* 德 est que son influence s'exerce « sans effort », naturellement, comme le vent sous lequel l'herbe plie et se couche (pour faire référence à une image bien connue des *Entretiens* XII, 19).

Cette force qui n'est pas de l'ordre physique de la domination ou de la violence, c'est la puissance propre au Dao, c'est-à-dire au cours naturel des choses qui agit sans que son action soit visible ni tangible, et dont on ne peut voir et toucher que les effets. Contrairement à ce que nos esprits cartésiens pourraient conclure un peu hâtivement, il n'y a rien là de fumeux. L'exemple le plus parlant, et qui est au demeurant le plus souvent cité, est probablement celui des saisons : la marche du Dao est parfaitement visible et sensible dans le changement et la succession des saisons, sans pour autant que l'on voie ce qui fait que la végétation pousse au printemps, mûrit en été, décline en automne et meurt en hiver pour renaître au printemps suivant. Nous avons là le modèle d'un processus harmonieux dans lequel les différentes phases se succèdent sans entrer en conflit ou en compétition et dans lequel chacune de ces phases remplit une fonction distincte et indispensable à la réalisation de l'ensemble. On comprend ainsi que le mode de gouvernement idéal, aussi bien pour les taoïstes que pour les confucéens, serait un gouvernement par le « non-agir » qui agirait de manière invisible, tout comme le Dao lui-même. Dans ce sens, ce que dit Fingarette (p. 4) sur le rite (*li*) dans les *Entretiens* pourrait s'appliquer au Dao dont il est question dans le *Laozi* : « The magical element always involves great effects produced effortlessly, marvelously, with an irresistible power that is itself intangible, invisible, unmanifest » pourrait être une libre paraphrase du *Laozi* 37 : « Le Dao trouve sa constance dans le non-agir, et il n'est rien qui ne se fasse » (道常無爲而無不爲), formule qui se retrouve avec quelques variantes dans celles que nous avons déjà citées du *Laozi* 3 et 48.

Et Fingarette de poursuivre (p. 8) : « Confucius characteristically and sharply contrasts the ruler who uses *li* with the ruler who seeks to attain his ends by means of commands, threats, regulations, punishments and force. (2:3) The force of coercion is manifest and tangible, whereas the vast (and sacred) forces at work in *li* are invisible and intangible. » Il est fait ici référence au passage des *Entretiens* II, 3 qui souligne le contraste entre deux modes de gouvernement (l'un par l'agir et la force, l'autre par une forme de non-agir et l'influence morale) : « Le Maître dit : Gouvernez à force de règlements administratifs, maintenez l'ordre à coups de châtements, le peuple se contentera de contourner la loi sans éprouver la moindre honte. Gouvernez par la vertu (*de*), harmonisez par les rites (*li*), le peuple non seulement connaîtra la honte, mais se réglera de lui-même. » Cette opposition entre rites et lois pénales, entre « donner l'exemple » et « faire l'exemple », se trouve dans l'Antiquité pré-impériale au cœur même de l'âpre débat entre confucéens et légistes sur la meilleure manière de gouverner, débat qui refera violemment surface pendant la Révolution culturelle dans la « lutte entre la ligne confucéenne et la ligne légiste » (*ru fa douzheng* 儒法鬥爭).

Fingarette conclut (p. 8) sa description du mode d'action propre au rite sur une notation importante : « *Li* works through spontaneous coordination rooted in reverent dignity. The perfection in Holy Rite is esthetic as well as spiritual. » Comme nous allons le voir, cette idée d'une éthique esthétique, ou d'une beauté du geste incarnant la bonté morale, fera son chemin et se retrouvera exploitée sous les formes les plus diverses. Pour reprendre l'image corporelle donnée par l'indication concernant la natte qui doit être posée droite (*Entretiens* X, 12), le *li* serait une forme de gestuelle (Fingarette parle de « *gesture* »), à la fois physique et morale, qui relève bien plus de la danse que de l'exécution mécanique ou automatique de gestes réglés à l'avance ou soumis à une contrainte extérieure. C'est ce qui fait dire à Fingarette que le rite revêt une qualité « esthétique autant que spirituelle ».

L'image de la danse est appropriée dans la mesure où le rite est, tout comme la danse, une recherche d'abord corporelle d'équilibre (évoquée par la graphie de *zheng* 正) et de contrôle de soi. En outre, il s'agit d'une pratique qui peut être individuelle, mais qui vaut surtout collectivement. L'extension sociopolitique de la droiture morale (illustrée par la glose de *zheng* 政 « gouverner » par *zheng* 正 « rectitude » en XII, 17) est importante, car le rite est avant tout un phénomène social. Ce qui a intéressé le pragmatiste qu'est Fingarette dans les *Entretiens*, c'est qu'ils nous placent d'emblée dans un monde humain socialisé : ce qui prime est, non pas la dimension intérieure de la psyché individuelle, mais la relation d'humain à humain (*ren* 仁, composé de l'élément « homme » et de l'élément « deux », que Fingarette traduit le plus littéralement possible par « *man-to-man-ness* »). La « leçon nouvelle » que nous enseigne Confucius est résumée en ces termes : « Confucius showed how human nature, insofar as it is distinctly human, is communal. He then showed how this communal nature, insofar as it is consummately human, is 'ceremonial'. [...] For Confucius, life itself is, ideally, a sacred ceremony. Indeed for him the ideal communal life approaches the condition of music and dance. »

Fingarette est d'autant plus justifié d'associer musique et danse que, dans les *Entretiens* comme dans nombre d'autres textes anciens, le rituel (*li* 禮) est toujours associé à la musique (*yue* 樂), au point que les sources parlent de manière routinière de *liyue* 禮樂. Dans ce contexte, *yue* ne désigne pas une musique d'agrément ou d'ordre artistique, mais une forme de musique empreinte de gravité et de solennité qui accompagne le plus souvent une gestuelle ou une chorégraphie, notamment dans les rites de cour. Ces derniers font actuellement l'objet, en Chine continentale, de reconstitutions à grand spectacle, orchestrées et télévisées, cherchant à imiter ce qui se pratique en Corée du sud et à Taiwan. Cependant, loin de toute mise en scène exotique, Fingarette prend pour point de départ le rite le plus simple et le plus anodin qui soit, celui du *shake-hand* consistant à se saluer par une poignée de main, que l'on pourrait qualifier de degré zéro du rite et qui fait partie des rares résidus, dans nos sociétés modernes, des formes ritualisées de la vie sociale.

Or, ce que Fingarette pense redécouvrir dans les *Entretiens* de Confucius, c'est précisément une conception de l'humain qui trouve son origine première dans les rites, dans la ritualisation du lien humain. L'absence de « drame intérieur sur la scène intérieure de l'âme » (« the 'inward drama' on the 'inward stage' of the soul ») qui avait tant frappé Fingarette, issu d'un environnement culturel fortement marqué par la spiritualité chrétienne, ne signifie pas pour autant que la vie, dans les *Entretiens*, est conçue comme dénuée de drame, mais que le théâtre de la vie est à prendre très littéralement comme *performance* (du verbe anglais *to perform*, exécuter ou accomplir une action). En d'autres termes, la vie se joue ou plutôt se met en acte, à la manière d'une « chorégraphie existentielle », à travers ce que Fingarette appelle « *ritual, gesture and incantation* » (p. 3), trois formes possibles de la « magie » qu'il croit voir au cœur de la relation humaine telle qu'elle se présente (et se représente) dans les *Entretiens*.

Ceci pourrait nous faire penser que l'approche de Fingarette, de par son attention au comportement externe plus qu'à la conscience interne, serait à qualifier de « behavioriste ». En réalité, comme il le précise lui-même, sa source d'inspiration est à chercher plutôt du côté de l'analyse linguistique issue du pragmatisme américain. Ce dernier terme n'est pas à prendre – faut-il le préciser – au sens commun de démarche privilégiant les objectifs pratiques de l'action par rapport aux principes théoriques, notamment dans le domaine politique où il finit souvent par

se confondre avec la *Realpolitik*, mais au sens de la tradition philosophique qui trouve ses origines dans l'empirisme anglais des XVII^e-XVIII^e siècles et son développement propre aux États-Unis dans la deuxième moitié du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle. Cette tradition pragmatiste américaine qui compte dans ses rangs John Dewey, dont nous avons vu le rôle déterminant dans la formation philosophique de grands intellectuels de la modernité chinoise, et qui a été quelque peu éclipsée par la philosophie analytique au milieu du siècle dernier, a fait un retour remarqué dans les travaux d'importants penseurs américains contemporains comme Hilary Putnam (né en 1926) et Richard Rorty (1931-2007), eux aussi très influents dans les milieux universitaires chinois actuels.

La façon de se saluer par une poignée de main ou par un « bonjour » peut sembler de la dernière trivialité, mais pour Fingarette le philosophe pragmatiste, c'est une manière de montrer que la fameuse qualité « magique » dont il parle ne s'applique pas seulement à l'agir : elle s'applique aussi au dire, ou plus exactement au dire considéré comme de l'agir. Fingarette reconnaît ici ce qu'il doit à un livre qui a fait date, celui du philosophe britannique J.L. (John Langshaw) Austin (1911-1960), *How to do things with words*, publié à titre posthume en 1962, tout juste dix ans avant le livre de Fingarette, et traduit en français sous le titre *Quand dire, c'est faire*. Austin a été rattaché à « l'École d'Oxford » regroupant des philosophes anglais qui, dans le sillage de l'empirisme anglais, se sont intéressés au « langage ordinaire », par opposition au langage formel tel que celui de la logique ou des mathématiques. C'est cette attention à la réalité des faits telle qu'elle est, et non telle qu'elle devrait être dans l'abstraction, qui a fait qualifier la démarche de ce courant philosophique, aussi connu sous l'étiquette « *ordinary language philosophy* », de « pragmatique ».

Austin part donc du « langage ordinaire » et de l'idée commune selon laquelle une affirmation (*statement*) a pour but de « *describe or state some fact* ». Il fait ensuite la distinction entre différents types d'énoncés (*utterances*) : d'un côté, les « *descriptive or constative utterances* » se contentent de constater ou de décrire le réel qui ne s'en trouve pas changé et qui reste tel qu'il était avant l'énoncé ; de l'autre, les « *performative utterances* » agissent sur le réel en exerçant sur lui un effet qui le modifie. Cette distinction tend à montrer que, dans certaines situations, « dire, c'est faire » ou « parler, c'est agir », idée que les Anglo-Américains ont dénommée « *speech act theory* ». Or, Fingarette établit (p. 13) un lien entre la théorie d'Austin concernant les *performative utterances* et la fonction rituelle du langage qu'il voit mise en œuvre dans les *Entretiens* : « It is now a commonplace of contemporary analytical philosophy (as it was a basic thesis of pragmatist philosophies) that we use words to *do things*. » Fingarette, à la suite d'Austin, parle (p. 12) de *statements* qui ont force d'actes rituels : « They are statements, but they are not statements *about* some act or inviting some action ; instead they are the very execution of the act itself. » L'exemple le plus probant est le fameux « Oui » en réponse à la question « Consentez-vous à prendre pour époux/se Monsieur X/Mademoiselle Y ? » lors de la cérémonie ou rite du mariage. La force d'un tel énoncé qui, malgré sa brièveté et sa banalité, a pour effet de changer radicalement la condition de la personne qui le profère, réside en effet dans celle du rite, cette fameuse force « magique » qui ne s'impose pas par la contrainte physique. Fingarette fait ainsi du langage, une fonction censée être propre à l'humain, un aspect constitutif du rite. L'homme n'est donc pas seulement un animal social et politique (on le sait depuis Aristote), c'est aussi et avant tout un être cérémoniel (selon Fingarette, c'est Confucius qui nous l'apprend).

Un passage très fameux des *Entretiens* (XIII, 3) semble aller dans le sens d'un lien direct entre le dire et l'agir. À un disciple qui lui demande ce qu'il ferait en priorité s'il se voyait confier la tâche de gouverner un pays (*wei zheng* 為政), le Maître répond qu'il commencerait par « rectifier les noms » (*zheng ming* 正名), car, explique-t-il : « Quand les noms ne sont pas corrects (litt. « droits », *zheng* 正), ce que l'on dit ne va pas dans le bon sens. Quand ce que l'on dit ne va pas dans le bon sens, ce que l'on fait n'aboutit pas. Quand ce que l'on fait n'aboutit pas, les rites et la musique (*liyue* 禮樂) ne font plus d'effet. Quand les rites et la musique ne font plus d'effet, les lois pénales et les châtements ne frappent pas juste. Quand les lois pénales et châtements ne frappent pas juste, le peuple ne sait plus sur quel pied danser. Voilà pourquoi lorsque l'homme de bien assigne des dénominations, elles doivent lui permettre de parler [correctement] ; et quand il parle, il faut que ses paroles lui permettent d'agir [correctement]. »

Il est intéressant de noter que cette idée que l'on peut « faire des choses avec des mots », ou agir par le dire, si bien illustrée dans ce passage des *Entretiens*, a été reprise et développée tout récemment dans les travaux de Xiao Yang, un chercheur chinois qui mène une carrière d'enseignant aux États-Unis, comme c'est le cas d'un nombre croissant d'universitaires chinois depuis la politique chinoise d'ouverture des années 1980. Les titres de plusieurs de ses articles très récents indiquent qu'il s'est employé à appliquer au texte des *Entretiens* une herméneutique empruntée à la philosophie du langage que nous venons d'évoquer : « The pragmatic turn : Articulating communicative practice in the *Analects* » (2005), « How Confucius does things with words : Two paradigms of hermeneutic practice in the *Analects* and its exegeses » (2007).

En mettant le rite au centre de son attention et de sa lecture des *Entretiens*, et en abordant la question du rite par ses aspects les plus ordinaires et les plus quotidiens, Fingarette accomplit un tour de force inédit : il réussit à sortir le *li*, l'élément le plus culturellement spécifique des *Entretiens*, de leur déterminisme culturel. En d'autres termes, il réussit à faire de ce qui apparaissait jusqu'alors comme un trait irréductiblement propre à la culture chinoise ancienne une donnée universelle de l'existence humaine en général, pour tous les lieux et pour tous les temps : « The ceremonial act is the primary, irreducible event. » (p. 14).

Ainsi, par son approche inspirée de la philosophie pragmatiste et analytique anglo-américaine, le petit livre de Fingarette a véritablement révolutionné la lecture des *Entretiens* et a ainsi ouvert une nouvelle ère dans la seconde mondialisation de Confucius qui, entamée dans le sillage de la première mondialisation marquée par l'humanisme européen, s'est poursuivie dans une perspective plus spécifiquement anglo-américaine et qui atteint aujourd'hui les milieux intellectuels chinois à travers leurs contacts étroits avec – voire leur insertion dans – les institutions académiques américaines.

Depuis la parution de *Confucius, the secular as sacred*, la plupart des lectures américaines (et maintenant sino-américaines) des *Entretiens*, du moins celles qui entretiennent quelque prétention philosophique, portent peu ou prou la marque de ce livre, avec pour conséquence notoire un intérêt grandissant pour l'aspect ritualiste de la culture chinoise. Au premier rang des « héritiers » de Fingarette, on trouve incontestablement le sinologue Roger Ames, ou plutôt les binômes qu'il a formés avec le philosophe David Hall et avec le théoricien de la pensée politique Henry

Rosemont Jr. La collaboration étroite et fructueuse entre Ames et Hall (jusqu'au décès de ce dernier en 2001) a produit notamment une trilogie dont le premier volume, intitulé *Thinking through Confucius* et paru en 1987, partait du constat que l'époque des traductions « missionnaires » était définitivement révolue et qu'il était grand temps de procéder à une traduction proprement « philosophique » des *Entretiens* (ce qui fut fait par Ames et Rosemont en 1998 dans *The Analects of Confucius, A Philosophical translation*). « Penser par Confucius » plutôt que « sur Confucius », devait permettre, selon Hall et Ames, de renouveler la philosophie en s'émancipant de la tradition européenne pour retrouver le fond pragmatique de la philosophie américaine, représentée notamment par la pensée de John Dewey, conviction qu'ils ont développée par la suite, en 1999, dans *The Democracy of the Dead : Dewey, Confucius and the hope for democracy in China*.

Dans un hommage appuyé à Fingarette, Hall et Ames déclarent haut et fort : « We wish to challenge the understanding of Confucius' *Analects* as a mere repository of culture-bound ethical norms relevant to the origin and development of classical Chinese culture, and to promote the relevance of his vision as a potential participant in present philosophic conversations. » Ce type d'approche a certes le mérite de permettre de sortir du jugement de valeur négatif porté sur la tradition intellectuelle chinoise par la philosophie européenne, surtout depuis Hegel, et de l'intégrer dans des débats philosophiques en cours. Toutefois, par son caractère résolument an-historique, il n'échappe pas à la tentation culturaliste, ni au risque plus grave encore de finir par faire le jeu d'un certain discours officiel en Chine continentale sur lequel ces universitaires américains, animés des meilleures intentions du monde, exercent une influence d'autant plus investie d'autorité qu'elle est d'origine occidentale. De fait, nombre d'entre eux, Ames en tête, ont été impliqués dans la préparation « culturelle » des jeux Olympiques de Pékin en 2008 et le sont encore actuellement dans les activités du tout nouveau « Nishan Forum on World Civilizations », un événement de rencontres culturelles mondialisées organisé sur le lieu supposé de la naissance de Confucius, non loin de l'actuelle ville de Qufu. Le propos affiché est de promouvoir les échanges entre la Chine et les autres civilisations, ainsi que la construction d'un monde harmonieux, à commencer par un prétendu dialogue entre confucianisme et christianisme. De toute évidence, ce site de Nishan, aménagé à grands frais par les autorités chinoises, a pour objectif de construire de toutes pièces une religion confucéenne susceptible de traiter d'égal à égal avec la religion chrétienne et dont le chef spirituel, Confucius, serait chargé d'incarner la conquête chinoise du monde par cette forme de *soft power*. Une fois de plus, il nous semble que le seul moyen de parer à pareil danger de récupération idéologique et politique est de réinjecter de l'historicité dans les débats philosophiques, ce que nous nous efforcerons de faire dans le cours de l'année prochaine.

Cours à l'étranger

Septembre 2010 : un cours à l'Université normale de la Chine de l'Est (*Huadong shifan daxue*) sur les représentations cosmologiques de l'espace dans la Chine ancienne.

SÉMINAIRE 1 : EXAMEN DE LA NOTION DE « MODIFICATION »
DANS LE *CLASSIQUE DU CHANGEMENT*

Le séminaire, poursuivi conjointement avec M. Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris VII, a été consacré à l'examen de la notion de « modification » dans le *Classique du changement* (*Zhouyi* 周易). Partant de l'hypothèse que nous avons formulée l'an dernier, selon laquelle le choix d'une procédure herméneutique concernant ce *Classique* ou son refus sont révélateurs d'une conception générale de la transformation et d'une approche globale du devenir, nous nous sommes attachés à l'étude de la technique de la « modification hexagrammatique » (*guabian* 卦變). Apparue sous la dynastie des Han, elle consiste à élaborer des séries d'hexagrammes issus d'autres figures considérées comme cardinales. De tels appariements sont censés dans un premier temps permettre de tracer l'origine de toute figure et son ancrage dans une matrice ; ils rendent possible ensuite l'explicitation des sentences oraculaires attachées aux hexagrammes (*guaci* 卦辭) comme aux lignes individuelles (*yaoci* 爻辭) en convoquant à leur propos les symboles attachés à ces signes cachés et aux trigrammes qui les composent.

Dans cette perspective, le premier texte lu constituait une réflexion d'ensemble sur les différentes significations du terme de *bian* 變, « modification » ou « variation » dans le *Classique du changement*. Un texte inclus dans le *Hanshang Yizhuan* 漢上易傳 de Zhu Zhen 朱震 (1072-1138), le *Congshuo* 叢說, réaffirme en citant le *Classique*, ainsi que des commentaires jugés canoniques de la dynastie des Han, que la « modification hexagrammatique » permet de rassembler tous les aspects de ce livre, aussi bien sur le plan de la construction des signes dans l'usage divinatoire et de la structuration générale à partir des trigrammes que dans le cadre de l'interprétation des traits changeants. Il met en outre particulièrement l'accent sur les déplacements intérieurs des lignes individuelles dans une figure donnée pour en tracer l'origine. Concluant sur le recours à cette technique ininterrompue depuis les Han jusqu'aux Song du Nord (960-1127), il condamne sévèrement le rejet de cette procédure par Wang Bi dont le commentaire, rassemblé autour de cinq modes d'interprétation, a, selon lui, en partie appauvri la lecture du *Classique*.

Le séminaire s'est poursuivi par la lecture du texte de Wang Bi 王弼 (226-249) où cette procédure est expressément rejetée, le chapitre *Ming xiang* (明象, « Éclaircissement sur les signes ») de son *Zhouyi lüeli* (周易略例, *Abrégé des principes du Changement de la dynastie des Zhou*). Coupant radicalement avec l'interprétation symbolique des Han, Wang Bi considère la « modification hexagrammatique » comme une invention des commentateurs qui ne trouve aucun référent dans le *Classique* lui-même, simple leurre destiné à pallier les carences interprétatives de ses prédécesseurs.

Deux autres textes ont ensuite fait l'objet de lectures partielles : un passage du *Dongpo yizhuan* 東坡易傳 de Su Shi 蘇軾 (1037-1101), hexagramme Bi 賁卦 (*juan* 3), et un extrait du commentaire de Cheng Yi 程頤 (1033-1107) sur ce même hexagramme 22. Tous deux rejettent cette procédure considérant que tout hexagramme peut être issu de tout autre hexagramme et qu'il n'y a d'autre matrice à ce livre que les deux premiers, « représentant » le Ciel et la Terre.

Une conclusion partielle a été tirée : l'herméneutique des Han dans son ensemble tend à prévoir l'avenir à partir de ce livre tandis que celles des Song (du moins dans les commentaires mettant l'accent sur les principes) privilégie l'adaptation aux changements. Une telle formulation mériterait d'être affinée par d'autres lectures.

Le séminaire auquel assistait régulièrement une trentaine de personnes se poursuivra en 2011-2012 par une lecture suivie du commentaire de Su Shi.

SÉMINAIRE 2 : LECTURES ET USAGES DE LA *GRANDE ÉTUDE*

Colloque international tenu les 23 et 24 juin 2011 : « Lectures et usages de la *Grande Étude* (Chine, Corée, Japon) » / « Uses and abuses of the *Great Learning* (China, Korea, Japan) ».

La *Grande Étude* est un petit texte qui a connu un long et large destin non seulement en Chine, mais aussi au-delà, notamment en Corée et au Japon où il a donné lieu à des développements considérables. Ce sont les multiples interprétations, utilisations, instrumentalisation et reconstructions de ce texte devenu canonique qui font l'objet du présent colloque réunissant des spécialistes internationaux de disciplines et de domaines très divers.

Ce colloque a bénéficié du soutien de la Fondation Hugot du Collège de France et de l'Institut des sciences humaines et sociales du CNRS.

Jeudi 23 juin

Un texte canonique en formation (The formation of the canonical text)

Discutant : Thomas Römer, professeur au Collège de France, chaire Milieux bibliques.

Anne Cheng, professeur au Collège de France, chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine : *The trouble with the Great Learning*.

Lee Chi-hsiang 李紀祥, professeur à l'université Foguang, Taiwan : 兩種文本 : 〈大學〉與《大學》 (Deux versions de la *Grande Étude* : le chapitre et le livre).

Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris VII : Sima Guang (1019-1086) et la *Grande Étude* : fragments d'une redécouverte et d'une redéfinition du confucianisme sous les Song du Nord.

Roger Darrobers, professeur à l'université Paris Ouest Nanterre : La *Grande Étude* dans les mémoires de Zhu Xi (1130-1200) adressés aux empereurs Xiaozong, Guangzong et Ningzong entre 1162 et 1194.

Guillaume Dutournier, ATER au Collège de France : De la relative marginalité de la *Grande Étude* dans le discours philosophique de Lu Jiuyuan (1139-1193).

La Grande Étude après Zhu Xi (The Great Learning after Zhu Xi)

Discutant : Christian Jacob, directeur de recherches au CNRS.

Michael Lackner, professeur à l'université d'Erlangen-Nürnberg : *Le Daxue* en diagrammes : une étude des sources depuis les Song jusqu'aux Qing.

Frédéric Wang, professeur à l'INALCO : Cui Xian (1478-1451) et le *Daxue*.

Bruce Rusk, professeur associé à l'université Cornell : *Where the truth lies: Late imperial debates about the Great Learning*.

Thierry Meynard, professeur associé à l'université Sun Yat-sen, Guangzhou : Traduire et interpréter le *Daxue* dans la culture européenne : le *Sapientia Sinica* (1662) et le *Confucius Sinarum Philosophus* (1687).

Vendredi 24 juin*La circulation de la Grande Étude en Asie orientale
(The circulation of the Great Learning in East Asia)*

Discutants : Martina Deuchler, professeur émérite à la SOAS et Matthias Hayek, maître de conférences à l'université Paris VII.

John B. Duncan, professeur à UCLA, Los Angeles : The *Taehak yŏnŭi chimnyak* and the politics of the *Great Learning* in the Early Chosŏn.

Isabelle Sancho, chercheur au CNRS : Encapsulating Neoconfucianism and the *Great Learning* in 16th century Korea: Yi Yulgok's *Outline of the Sagely Learning, Sŏnghak chipyo* (1575).

Kim Daeyeol, maître de conférences à l'INALCO : King Chŏngjo's (r. 1776-1800) reading of the *Great Learning* and his political perspective.

Peter Kornicki, professeur à l'université de Cambridge : Presenting the *Great Learning* to the masses in Edo-period Japan: From Hayashi Razan (1583-1657)'s *Daigaku genkai* to *Keiten yoshi Daigaku*.

Willem J. Boot, professeur à l'université de Leiden : Les *shōmono* médiévaux et la tradition interprétative de la famille Kiyohara.

Éclairages modernes et contemporains (Modern and contemporary aspects)

Discutant : Joël Thoraval, maître de conférences à l'EHESS

Chung Yung-ying 鍾雲鶯, professeur à l'université Yuan Ze, Taiwan : 儒學另類視野：民國以來民間儒教詮釋《大學》的面向。

Sébastien Billioud, maître de conférences à l'université Paris VII : *Qi jia* : The *Great Learning* ideal of family regulation in a contemporary syncretistic religious context.

Fabian Heubel, chercheur à l'Academia Sinica, Taiwan : The political economy of self-cultivation: Transcultural reflections on the interpretation of the *Great Learning* in contemporary Confucianism.

Thomas Fröhlich, professeur à l'université d'Erlangen-Nürnberg : The *Daxue* in 20th century Chinese political thought: A preliminary analysis.

Eddy Dufourmont, maître de conférences à l'université Bordeaux III : Chinese classic? Asian heritage? The teleology of Japanese nation-state and the *Great Learning*, its interpretations and uses.

ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

Édition

– Réédition de la traduction en italien de *Histoire de la pensée chinoise : Storia del pensiero cinese* dans la série « I Classici del pensiero », Milan, Mondadori, 2010.

– Édition de *Les dix-neuf poèmes anciens (Gu shi shijiu shou)*, présentation et traduction de Jean-Pierre Diény, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2010.

– Édition de *Commémorations* de Su Shi (*Dongpo ji*), présentation et traduction de Stéphane Feuillas, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2010.

– Édition de *Balance des discours : Destin, providence et divination (Lunheng) de Wang Chong*, présentation et traduction de Marc Kalinowski, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2011.

– Édition de *Principes essentiels pour éduquer les jeunes gens (Kyōngmong yogyōl) de Yi I*, présentation et traduction d'Isabelle Sancho, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2011.

Publications

Cheng A., « Zhongguo qi si hu ? Falanxi xueyuan jiu zhi yanjiang 中國其思乎？法蘭西學院就職演講 » (traduction en chinois de *La Chine pense-t-elle ?*, leçon inaugurale de la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine au Collège de France), in Chen Yun et Zhao Xun (éd.), *Dangdai xueshu zhuangkuang yu Zhongguo sixiang de weilai* 當代學術狀況與中國思想的未來 (L'état actuel des études académiques et l'avenir de la pensée chinoise), *Zhongguo sixiang congshu* 中國思想叢書 n°1, Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, décembre 2010, 3-11, et *Shijie Hanxue* 世界漢學 (*World Sinology*), vol. 7, Beijing, Zhongguo renmin chubanshe, mars 2011, 1-7.

Cheng A., Coordination et présentation d'un dossier spécial sur « Confucius, du mythe à l'histoire » (article introductif : « Confucius entre religions et histoire : démolitions, réinventions, déconstructions »), *Religions et histoire*, n° 38, mai-juin 2011, 18-63.

Cheng A., « L'universalité vue de la Chine », *Vacarme*, n° 56, été 2011, 29-33.

Colloques

– Participation au symposium international « The European Union and China in 2030 : Thinking ahead / L'Union européenne et la Chine en 2030 : une approche prospective », organisé par l'Institut français et le Conseil d'État de la République populaire de Chine à Pékin.

– Participation au colloque international « Schicksal und Vorhersage in chinesischen und europäischen Traditionen », Université d'Erlangen-Nürnberg (Allemagne).

– Participation au 17^e congrès de l'International Society for Chinese Philosophy organisé par l'EHESS à Paris.

Conférences publiques

– Septembre 2010 : deux conférences au pavillon français de l'exposition universelle de Shanghai 2010 et au centre culturel français de Pékin sur l'état de la sinologie française ;

– Participation avec Thomas Römer à l'émission « Croisements », animée par Philippe Petit et diffusée sur France-Culture : « Textes sacrés dans un monde mondialisé ».

Suivi de travaux de doctorat

Thèses soutenues en 2010-2011 :

M^{lle} Maud M'Bondjo, *Néo-confucianisme et cosmologie : La notion de cheng 誠 dans la pensée de Zhou Dunyi (1017-1073)*.

M. Damien Morier-Genoud, *L'élaboration d'une historiographie native à Taiwan à l'ère contemporaine*.

Six autres thèses, placées sous la direction du professeur, sont en préparation, dont trois en voie d'achèvement.

Participation à la vie scientifique

- Membre du comité de lecture de la revue internationale *Antiquorum Philosophia* ;
- Membre du conseil scientifique « Études coréennes » du Collège de France ;
- Membre du comité de lecture de la revue internationale de sinologie *T'oung Pao* ;
- Membre de la commission des publications du Collège de France ;
- Membre de la commission paritaire d'établissement du Collège de France ;
- Membre du comité consultatif international (Advisory Board) de l'Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung, Friedrich-Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg ;
- Membre du comité consultatif international (Advisory Board) du Hong Kong Advanced Institute for Cross-disciplinary Studies (AICS), mis en place par le Collège des Humanités et Sciences Sociales de la City University de Hong Kong.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Professeurs invités

M. Michael Loewe, professeur émérite à l'université de Cambridge, a donné le 10 février 2011 une conférence intitulée « 'Confucian' values and practices in Han China » (Valeurs et pratiques « confucéennes » dans la Chine des Han).

M. Martin Kern, professeur à l'université de Princeton, a donné les 28 février et 2 mars 2011 deux conférences intitulées respectivement « Authorship and the *Classic of Poetry* (*Shijing*) » (La question de l'auteur et le *Classique de la poésie*) et « Fate and heroism in early Chinese poetry » (Destin et héroïsme dans la poésie chinoise ancienne).

Activités des collaborateurs

Madame Béatrice L'Haridon, maître de conférences associé

Après avoir enseigné pendant deux ans en tant qu'*associate professor* à l'université Foguang de Taiwan, madame L'Haridon a été nommée le 1^{er} septembre 2010 maître de conférences associé à la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine. Dans le cadre de la chaire, ses activités ont d'abord consisté en la relecture et la correction de deux manuscrits pour la collection « Bibliothèque chinoise » des éditions Belles Lettres co-dirigée par le Professeur : *Balance des discours* de Wang Chong (présentation et traduction de Marc Kalinowski) et *Principes essentiels pour éduquer les jeunes gens* de Yi I (présentation et traduction d'Isabelle Sancho). Ces deux ouvrages sont parus en mars 2011.

Elle a dans le même temps étroitement collaboré avec le Professeur en vue de la constitution d'un dossier intitulé « Confucius, du mythe à l'histoire », publié par la revue *Religions et Histoire* (n° 38, mai-juin 2011).

Enfin, elle a contribué à l'organisation scientifique et administrative du colloque international « Lectures et usages de la *Grande Étude* (Chine, Corée, Japon) » qui s'est tenu au Collège de France les 23 et 24 juin 2011.

Ses travaux personnels ont porté cette année sur un domaine à la jonction entre confucianisme et historiographie, le jugement des hommes du passé et du présent dans le vaste corpus des écrits historiques de l'époque des Han. M^{me} L'Haridon a

présenté un aspect de ses recherches dans une communication proposée au 2^e colloque international d'étude du *Shiji* qui s'est tenu à l'université Foguang (Taiwan) du 31 mai au 2 juin 2011. Elle a également continué à corriger le manuscrit de sa thèse en vue d'une publication prochaine dans la collection des Mémoires de l'Institut des Hautes Études chinoises.

M^{me} L'Haridon, dont le contrat de maître de conférences associé a été renouvelé pour l'année 2011-2012, a dû y renoncer pour accepter un poste permanent de maître de conférences au département Chine de l'université Paris VII.

M. Guillaume Dutournier, ATER

Les travaux de M. Dutournier ont d'abord porté sur l'avancement d'une thèse de doctorat qui s'intitule (après modification) « L'Appel à l'évidence : la pratique philosophique de Lu Jiuyuan (1139-1193). Étude socio-historique sur la démarcation intellectuelle dans le néoconfucianisme des Song du Sud ». Une partie des sources a fait l'objet cette année, en collaboration avec M. Roger Darrobers (professeur à l'université Paris-Ouest Nanterre), d'un travail de traduction, d'annotation et d'introduction à paraître en 2012 aux Éditions des Belles Lettres, dans la « Bibliothèque chinoise » co-dirigée par le Professeur : on y vise une présentation approfondie de la controverse sur le « Faîte Suprême » qui opposa Lu Jiuyuan à son rival Zhu Xi. Replaçant la pratique philosophique de l'auteur dans le contexte socio-culturel de son époque, et notamment dans le cadre d'une controverse intellectuelle à bien des égards paradigmatique, cette recherche doctorale s'est associée en cours d'année à un projet plus large d'histoire sociale (dirigé par M. Christian Jacob, directeur de recherche au CNRS, au sein du groupe de recherche sur les « Mondes lettrés ») portant sur la production des philosophèmes et des modes du philosophe dans la variété des configurations culturelles et historiques.

Outre la tenue du séminaire sur les commentaires du *Zhouyi*, les activités de la chaire ont été polarisées par la préparation logistique et scientifique du colloque international sur les « Lectures et usages de la *Grande Étude* », qui s'est tenu au Collège les 23 et 24 juin 2011 et qui a donné lieu à une présentation de M. Dutournier intitulée « De la relative marginalité de la *Grande Étude* dans le discours philosophique de Lu Jiuyuan (1139-1193) ».

Un travail de traduction et d'interprétariat a été effectué à l'invitation de M. Christian Lamouroux (directeur d'études à l'EHESS) dans le cadre de la venue de M^{me} Deng Xiaonan (professeur à l'université de Pékin) à l'EHESS, où elle a donné trois conférences en juin 2011.

Le travail sur les avatars contemporains des pratiques et discours confucianistes s'est poursuivi notamment par la participation à l'atelier du groupe de recherche « The Confucian revival in contemporary China. Forms and Meanings of "Confucian Piety" Today » (dirigé par M. Sébastien Billioud, maître de conférences à Paris VII, et M. Joël Thoraval, maître de conférences à l'EHESS), tenu en décembre 2010 à l'Université de Tokyo, et par la préparation d'un article, « Les "écoles familiales" en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif », à paraître en septembre 2011 dans la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident*.