La diffusion et l'influence de la philosophie d'Aristote en Chine à partir des dynasties Ming et Qing

Weijia Zhu

▶ **To cite this version:**

Weijia Zhu. La diffusion et l'influence de la philosophie d'Aristote en Chine à partir des dynasties Ming et Qing. Philosophie. Université de Limoges; Université d'Etudes Internationales de Xian (Chine), 2015. Français. NNT : 2015LIMO0014 . tel-02541551

HAL Id: tel-02541551
https://theses.hal.science/tel-02541551

Submitted on 14 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LIMOGES

ÉCOLE DOCTORALE THÉMATIQUE
Lettres, Pensée, Arts et Histoire [ED 525]
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
Équipe de recherche [EHIC] EA 1087

Thèse N° [ ]

Thèse en cotutelle
Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES
ET DE L'UNIVERSITÉ DES ÉTUDES INTERNATIONALES DE XI'AN
Discipline : Lettres/Sciences de l'Antiquité

présentée et soutenue par

Weijia ZHU

La diffusion et l'influence de la philosophie d'Aristote en Chine à partir des dynasties Ming et Qing

Thèse dirigée par Monsieur le professeur Jean-Pierre LEVET
et Monsieur le professeur Sishe HU

JURY :

Président du jury
Mme Micheline DECORPS, professeur émérite, Université de Clermont-Ferrand II, PHIER et SPHERE

Rapporteurs
Mme Lucienne DESCHAMPS, professeur émérite, Université de Bordeaux-Montaigne, Ausonius
Mme Françoise SKODA, professeur émérite, Université de Paris IV Sorbonne, UMR8173
M. Hongmiao WU, professeur, Université de Wuhan

Examinateurs
M. Sishe HU, professeur des Universités, ancien président de l'Université des Études Internationales de Xi'an, vice-ministre de l'Association du Peuple Chinois pour l'Amitié avec les Pays Étrangers
M. Jean-Pierre LEVET, professeur émérite, Université de Limoges, EHIC

Invités
M. Yves LIEBERT, professeur, Université de Limoges, EHIC
Mme Bernadette MORIN, professeur, Université de Limoges, EHIC

2015

Remerciements

La rédaction de cette recherche n'aurait pas pu être réalisée sans le soutien d'un grand nombre de personnes dont la générosité, l'intérêt démontré et les conseils tout au long de mes recherches m'ont permis de mener à bien ce travail.

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude à mes deux directeurs de recherche, grandes sources d'inspiration et modèles d'excellence, M. Jean-Pierre LEVET de l'Université de Limoges, France et M. Sishe HU, ancien Président de l'Université des Études Internationales de Xi'an, Chine. Je les remercie pour leurs conseils constructifs, leurs attentions constantes et leurs encouragements qui me permettent de réaliser ce travail doctoral.

Je suis très honorée à remercier de la présence à mes jurys de thèse. Je les remercie aussi pour le temps qu'ils ont consacré à la lecture de cette thèse, pour leurs suggestions et les remarques judicieuses qu'ils m'ont indiquées.

Je voudrais également exprimer mes remerciements les plus sincères à l'Université des Études Internationales de Xi'an qui m'a offert l'opportunité de poursuivre mes études à l'Université de Limoges. J'exprime ma gratitude à tous les professeurs de Xi'an et de l'Université de Limoges pour leur enseignement.

Pendant mon séjour en France, je voudrais remercier vivement Mme Annick LE SAUX. Elle m'a accueillie comme sa fille et prend toujours soin de moi dans ma vie personnelle. Je la remercie également de son aide lors de l'élaboration de ma thèse.

A titre plus personnel, Je remercie tendrement mon fiancé, Kai WANG, pour la grande patience, l'encouragement et la confiance qu'il m'a témoignés. Je tiens à le remercier surtout pour son soutien moral ininterrompu tout le long de ma thèse.

Je n'oublie pas mes parents qui m'ont toujours soutenue, encouragée et aidée. Ils m'ont offert toutes les chances pour réussir. Qu'ils trouvent, dans la réalisation de ce travail, l'aboutissement de leurs efforts ainsi que l'expression de ma plus affectueuse gratitude.

Merci à tous et à toutes.

Sommaire

Remerciements 1

Sommaire.....3

Introduction.....7

Partie I. L'introduction et la traduction des œuvres d'Aristote en Chine de la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la période contemporaine théorique 18

Chapitre I. La première période de la diffusion des idées d'Aristote à la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la querelle des rites en Chine (de la fin du XVI^{ème} siècle au début du XVIII^{ème} siècle).....19

I.La rencontre des civilisations chinoise et européenne à la fin de la dynastie des Ming.....19

II.La pensée d'Aristote arrive en Chine avec la théologie.....29

III.La traduction et l'introduction de la philosophie d'Aristote par les jésuites pendant les dynasties Ming et Qing..... 35

IV. La rupture de la diffusion des idées d'Aristote pendant la période de la querelle des rites..... 67

Chapitre II.La rediffusion des savoirs occidentaux en Chine entre la guerre de l'Opium et le mouvement « *yang wu* », au début du XIX^{ème} siècle.....74

Chapitre III.La traduction des œuvres d'Aristote en Chine pendant la période contemporaine.....96

Partie II. Etudes comparatives entre les idées d'Aristote et les autres courants de pensée chinois......106

Chapitre I. La comparaison entre l'éthique d'Aristote et celle de Confucius.....107

I. Les idées principales de l'éthique d'Aristote.....107

II.La recherche comparée entre la pensée d'Aristote et la pensée confucianiste.....110
Similitudes entre Confucius et Aristote sur le juste milieu 129
Les différences entre la pensée de juste milieu d'Aristote et celle de Confucius.....134
Chapitre II. La comparaison entre la logique d'Aristote et celle de Mo zi 149
I.L'influence de l'arrivée de la logique d'Aristote en Chine.....149
II. L'introduction de la logique occidentale, surtout représentée par cele d'Aristote, favorise la renaissance de la logique chinoise.....150
III. Les résultats des recherches sur la pensée logique d'Aristote en Chine.....153
Chapitre III. Etude de comparaison entre la pensée d'Aristote et celle du légisme.....168
I. L'expression des théories d'Aristote et du légisme sur l'art de « gouverner par la loi ».....169
II. Les similitudes entre la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote et celle du légisme.....176
III. Par rapport à l'édification du système juridique de la société moderne chinoise, quelle est la valeur de référence inspirée par la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote ?.....181
Partie IV. L'étude comparative entre les théories de l'éducation d'Aristote et celle de Confucius 184
I. Présentation de la théorie de l'éducation chez Aristote.....184
II.Présentation de la théorie de l'éducation chez Confucius.....185
III.Etude comparative entre les deux

théories 186
IV. Les similitudes entre l'éducation d'Aristote et celle de Confucius.....195
V. Les points qui différent entre l'éducation d'Aristote et celle de Confucius.....198
Partie V. Etude de comparaison entre la pensée d'Aristote et celle de Lao zi.....202
I. Les points communs entre la pensée d'Aristote et celle de Lao zi.....203
II. L'analyse entre Aristote et Lao zi et leurs idées concernant les grades cosmologiques et le rapport logique 211
Partie III. L'influence d'Aristote en Chine......221
Chapitre I. La diffusion et l'influence de la logique en Chine, dans la période contemporaine.....222
I. La signification de la recherche sur l'état de la logique et sur l'influence de la logique en Chine 222
II. L'état de la logique en Chine, au XX^{ème} siècle.....225
III. L'influence de la logique au XX^{ème} siècle en Chine.....232
Chapitre II. L'influence de la division de la philosophie d'Aristote dans l'enseignement supérieur en Chine.....252
I.L'introduction du système des disciplines de l'université occidentale en Chine.....255
II. La diffusion et l'influence du système des disciplines des universités occidentales.....263
III. Les concepts et les plans initiaux de classification des disciplines pour les lettrés chinois 271
Chapitre III. L'influence de la pensée politique d'Aristote en Chine.....278
I. Comment l'avancement de la réforme du système politique chinois s'inspire du concept de valeur de *La Politique*

d'Aristote.....278
II. Les progrès de la modernisation de la gouvernance sociale de la Chine s'inspirent de la doctrine de la gouvernance sociale d'Aristote.....280
III. Pour une recherche de lois chinoises qui se réfèrent à la théorie politique d'Aristote.....282
IV. Les idées juridiques d'Aristote éclairent la construction du système juridique chinois.....283
Chapitre IV. L'influence de l'éthique d'Aristote en Chine.....287
I.Quel concept moral et quel ordre éthique pour la Chine contemporaine ?.....289
II. Comment établir le sens moral et l'ordre éthique moderne ?.....295
III. A un certain niveau, l'introduction de l'éthique d'Aristote a poussé à la renaissance de l'éthique de la vertu chinoise.....297
Conclusion.....301
Annexes.....308
Annexe I. Biographie d'Aristote.....308
Annexe II. Les œuvres d'Aristote..... 310
Bibliographie.....316
Résumé.....326

Introduction

Même s'il n'y a pas de preuve incontestable, l'aristotélisme est sans doute entré en Chine pendant la dynastie des Yuan. Les œuvres d'Aristote sont réintroduites en Europe par des savants arabes après le XI ème siècle. Dès la fin du XIII ème siècle, Thomas d'Aquin a concilié la pensée chrétienne et la philosophie réaliste d'Aristote pour développer la scolastique qui connaît un renouveau marqué par le retour aux grandes synthèses du XIII ème siècle, le thomisme en premier lieu. La plupart des livres dédiés au christianisme en Chine consacre leur premier chapitre ou au moins quelques paragraphes au nestorianisme. Mais après la « suppression des religions étrangères » par l'empereur Tang Wuzong, bien que le nestorianisme ait disparu dans l'intérieur de la Chine, il reste encore présent dans la région frontalière, dans les minorités. Après la mission franciscaine qui était présente en Chine entre le XIII ème et XVI ème siècle, durant la dynastie mongole des Yuan. Cette période est considérée comme l'apognée de la scolastique. Les principaux ouvrages représentatifs de la scolastique, dont les œuvres d'Aristote traduites du grec en latin, sont introduits dans les universités. Donc tout au long de l'évangélisation en Chine, il est difficile d'éviter de parler de la philosophie d'Aristote. De nos jours, il est bien dommage de ne pas pouvoir trouver assez de documents relatifs à ce sujet. A partir de la fin du XVI ème siècle, l'évangélisation par les Jésuites en Chine est le commencement de l'introduction considérable de la culture occidentale, y compris la philosophie d'Aristote.

Cette thèse se divise en trois parties.

La première partie présente la diffusion des idées d'Aristote de la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la période contemporaine, par la traduction des œuvres d'Aristote et des recherches concernant les idées d'Aristote.

La deuxième partie est une étude comparative entre la pensée d'Aristote et des courants de pensée principaux de la Chine, tel que l'éthique et l'éducation de Confucius, la logique de Mo zi, la politique de Han feizi, la philosophie naturelle de

Lao zi.

La troisième partie concerne l'influence d'Aristote dans beaucoup de domaines en Chine, en particulier ceux de la logique, de l'éducation, de la politique et de l'éthique. Une autre influence subtile qui ne doit pas être négligée est la structure et le contenu de la pensée aristotélicienne participant à sa postérité.

De nos jours encore, un nombre important de concepts et d'éléments de terminologie proposés par Aristote sont utilisés dans la philosophie et les sciences. Quand nous discutons la forme et la matière, l'espèce et le genre, la puissance et le potentiel, l'essence et la qualité, l'accident et la nature, nous utilisons naturellemnt le langage d'Aristote, en réfléchissant par des termes et des concepts élaborés, depuis plus deux mille ans, dans la Grèce antique.

La portée académique et la valeur pratique de la recherche sur la diffusion de la philosophie d'Aristote en Chine

1. Ouverture d'un nouveau modèle de recherche ou la rétrospection de textes qui concernent la recherche de la philosophie d'Aristote

La philosophie grecque antique est le résultat culturel le plus remarquable de la civilisation grecque antique. La nation chinoise possède également des traditions philosophiques et culturelles millénaires remarquables. Et elle sait toujours assimiler et fusionner la philosophie et la culture extérieures. La diffusion et la recherche de la philosophie grecque antique en Chine est une rencontre historique de deux grandes civilisations, cela représente leur valeur culturelle en Chine. En tant que personnage représentatif de la civilisation grecque, Aristote est le savant le plus important de l'Antiquité. Il embrasse toutes les sciences connues de son temps et en crée même de nouvelles. En philosophie, par exemple, le mérite d'Aristote est de donner à la science une base plus solide que n'avaient fait ses prédécesseurs, et d'accorder davantage à l'expérience, mais sans méconnaître le rôle de la raison. Il rejette la doctrine des idées,

qu'avait professée Platon et concentre toute la réalité dans les objets individuels.

Pendant les dynasties des Ming et des Qing, les missionnaires européens sont venus en Chine pour partager les pensées philosophiques et scientifiques de la Grèce avec les mandarins du gouvernement impérial et les lettrés chinois, dont de nombreux aspects concernent la philosophie d'Aristote.

Li Zhizao (1565-1630), mandarin impérial de la dynastie des Ming et mathématicien, traduit plusieurs ouvrages scientifiques occidentaux en chinois avec le missionnaire Matteo Ricci (1522-1610). De plus, en collaboration avec le missionnaire portugais Francisco Furtado (1587–1653), il traduit deux ouvrages qui concernent les idées d'Aristote. Le premier livre est *Ming li tan* (*Investigations sur les principes des noms*), une traduction libre et partielle de la logique aristotélicienne. Le second ouvrage est *Huan you quan* (*Au ciel et sur la terre*), une traduction comportant des commentaires savants de l'ouvrage d'Aristote *De Coelo et Mundo*. Ces deux écrits se sont appliqués, la première fois, lors de recherches comparatives des études confucéennes et des études occidentales. Xu Guangqi (1562-1633), ministre, mathématicien et astronome à la cour impériale de Chine ajoute que, pour surpasser les pays occidentaux, il faut apprendre et connaître les savoirs occidentaux. (*yu qiu chao sheng, bi xian hui tong)*. Il préconise l'échange entre le savoir chinois et le savoir occidental, il a un esprit très ouvert. Les missionnaires ont tenté d'impressionner les lettrés chinois par les pensées scientifiques et philosophiques occidentales, mais il ne faut pas oublier que leur but final était d'évangéliser la Chine. Au fur et à mesure de leurs tentatives d'évangélisation, la première véritable confrontation entre des conceptions différentes apparaît. Centrée sur la croyance à partir des concepts de « Dieu » personnalisé en homme et de « Ciel » cosmique contenant l'homme, portant sur le rapport entre le spirituel et le temporel. L'identification au Dieu ou au Ciel est un acte nécessairement individuel et rituel. La science régie par le spirituel mène encore une quête de la vérité de l'univers et de la vie. L'interdiction de l'évangélisation en Chine et la suppression de la Société de Jésus promulguée par le Vatican, en 1773, ont marqué la fin de la

rencontre entre les deux civilisations pendant plus de deux cents ans.

De la fin du XIX ème siècle jusqu'aux années 1920, les intellectuels chinois, aux idées les plus avancées, ont préconisé la diffusion et l'intégration du savoir occidental, afin de devenir plus forts ''pour sauver la nation''. Yan Fu (1853-1921), qui étudie en Angleterre, introduit la philosophie occidentale en Chine. Il traduit des œuvres philosophiques de l'Europe moderne afin que ses compatriotes puissent prendre connaissance des idées qu'il estime importantes pour accomplir la réforme. Une partie de ses traductions concerne la philosophie grecque mais son interprétation n'est pas très détaillée. D'après lui, le contenu du confucianisme est très proche de la philosophie d'Aristote. Il utilise des termes utilisés par l'école du confucianisme, comme *li* (le principe), *xing* (la nature propre), *qi* (l'énergie) et *ming* (le destin) mais il n'a pas su reproduire avec justesse la catégorie des termes utilisés dans la philosophie d'Aristote. Un autre intellectuel chinois, Liang Qichao (1873-1929), a présenté quelques idées d'Aristote et de Platon. Plus tard, surtout lors du mouvement de la nouvelle culture (le 4 mai 1919), de nombreuses pensées philosophiques grecques ont été connues dans le monde de la culture chinoise. Et ainsi, l'esprit de la science et de la démocratie ont joué un rôle positif dans l'éveil de la Chine moderne. Cependant, il ne faut pas oublier qu'à ce moment-là, la connaissance de la philosophie d'Aristote par les milieux intellectuels est indirecte et très limitée, on est loin encore d'une traduction et d'une recherche en profondeur de l'œuvre originale.

Au XX ème siècle et plus précisément dans les années 30 et 40, dans le monde de la philosophie chinoise, les chercheurs ont commencé à traduire et rechercher les œuvres originales de la philosophie grecque. Mais, compte tenu des circonstances difficiles liées à la guerre sino-japonaise, ils n'ont traduit que deux ouvrages : *La Politique* et l'*Ethique* d'Aristote.

Après la fondation de la Chine nouvelle, en 1949, et jusqu'avant la révolution culturelle, l'enseignement et la recherche de la philosophie grecque se sont

développées. Les chercheurs chinois ont commencé à compiler et à traduire des œuvres originales, dont la plupart des œuvres d'Aristote. Tous ces écrits ont été traduits en introduisant ses pensées philosophiques ce qui a contribué à jouer un rôle de référence pour la compréhension et la recherche de la pensée d'Aristote.

En 1978, la pensée se libère, avec la réforme et l'ouverture. Les échanges internationaux se multiplent et l'enseignement et la recherche de la philosophie grecque prospèrent en obtenant des succès considérables. Des œuvres classiques originales de la philosophie d'Aristote et des œuvres concernant la recherche sur la philosophie d'Aristote par des chercheurs occidentaux sont traduites en chinois. Sous la direction de Miao Litian, professeur de philosophie à l'Université du peuple de Pékin, la traduction en chinois « des œuvres complètes d'Aristote » est réalisée et les conditions sont donc réunies pour permettre l'enseignement et la recherche de la philosophie d'Aristote.

Les chercheurs chinois ont aussi développé diverses recherches monographiques sur la pensée d'Aristote. Ils ont élargi la sphère de leur recherche en produisant leurs propres écrits sur la philosophie d'Aristote qui présentent leurs avis originaux. En 1982, Wang Zisong, un historien spécialiste de la philosophie grecque, écrit *La doctrine de la substance d'Aristote* dans laquelle il détaille en profondeur sa théorie sur le développement de la métaphysique d'Aristote. En 2003, Yu Jiyuan, professeur du département de philosophie et directeur de l'Institut Confucius de l'Université de Buffalo aux Etats-Unis, publie, en version anglaise *The structure of Being in Aristotle's Metaphysics*. Dans cet ouvrage, il étudie, en détails, la métaphysique d'Aristote en formulant une nouvelle compréhension sur la doctrine de l'être de la métaphysique d'Aristote. En 1991, Wang Lu, professeur de philosophie à l'Université de Qinghua, publie son œuvre *La doctrine de la logique d'Aristote*. Il y expose, non seulement en détails la doctrine de la logique d'Aristote, mais il l'analyse aussi. Il en propose une signification moderne sous l'angle de l'histoire du développement de la philosophie et de la logique pour permettre une meilleure compréhension aux lecteurs.

Jusqu'à nos jours, la traduction des œuvres philosophiques d'Aristote, les recherches profondes de sa philosophie et les recherches comparatives de ses pensées se sont largement développées. Par contre, un travail pour récapituler et classifier les œuvres concernant l'introduction, la diffusion et l'influence des idées d'Aristote en Chine fait encore défaut. Afin d'écrire l'histoire de la diffusion des pensées d'Aristote, il faut envisager un mode de rédaction différent de celui existant pour la traduction des œuvres et des monographies. S'il s'agit de la monographie, elle peut faire l'objet d'une discussion approfondie sur un objet partiel, on peut même ne faire que des analyses et des discussions répétitives sur quelques détails. Cependant, en ce qui concerne le processus de diffusion des idées d'Aristote en Chine, il s'agit d'une implication d'une grande dimension temporelle et nombreux sont les spécialistes, les chercheurs, les intellectuels et les étudiants qui s'intéressent à sa pensée.

Vu l'étendue des sujets concernés, il est difficile de les étudier de façon approfondie, mais l'objectif principal de cette thèse est de présenter, en particulier, le cheminement qui a conduit au développement de la philosophie d'Aristote en Chine. En ce qui concerne ce travail, il a d'abord consisté à présenter quelques pensées essentielles d'Aristote en essayant de respecter les différentes périodes du développement de ses idées. L'objectif de cette étude est aussi de rendre possible une nouvelle interprétation sur certaines questions théoriques majeures de recherches de sa philosophie. Mais ce travail consiste aussi à proposer de nouveaux résultats et de nouvelles méthodes sur la recherche de la philosophie d'Aristote contemporaine.

2. La société chinoise a évolué jusqu'à l'ère postindustrielle, malgré les difficultés et elle a essayé de faire face aux problèmes sociaux. Pour permettre de résoudre les problèmes liés à la modernité, il est important, entre autres thèmes, de se référer à la sagesse des penseurs du monde entier, d'apprendre auprès des réponses obtenues par nos prédécesseurs.

Les pensées d'Aristote peuvent être considérées comme un trésor culturel précieux

pour toute l'humanité. Elles ont traversé le temps. Car la philosophie d'Aristote engendre les embryons et les germes de toutes sortes d'idées philosophiques en provenance de l'Occident. De plus, dans sa philosophie, Aristote initie les formes des connaissances de diverses catégories qui sont à l'origine de certaines connaissances de la science naturelle et la science sociale. La recherche de ses pensées a un lien étroit avec les autres domaines de la philosophie, comme l'éthique, l'esthétique, la logique, la philosophie scientifique, la philosophie politique, la philosophie religieuse et même avec l'étude de l'histoire culturelle et de l'histoire de la civilisation de l'Occident. Ses pensées sont également liées à la construction et au développement de toute la philosophie et des autres disciplines humaines et sociales.

La philosophie est l'essence de l'esprit d'une époque, l'âme vivante de la civilisation, le noyau théorique de la culture. Son développement est lié étroitement avec la forme civilisée de certaine période historique. ''La civilisation'' possède beaucoup d'éléments, mais son élément fondamental est un assemblage de pouvoir essentiel, de culture matérielle, de culture institutionnelle et de culture spirituelle, que l'humain a réalisés et a créés dans la pratique. La civilisation est le résultat du développement que l'ensemble de la société a présenté dans le mouvement des contradictions sociales. Mais c'est aussi un complexe organique dans lequel la structure économique, la structure politique et l'esprit essentiel de la culture interagissent dans une forme sociale et historique spécifique. La civilisation est une entité historique avec une longue durée et une structure profonde, elle peut se traduire par une communauté culturelle au sens large. La philosophie d'Aristote a jeté l'essence de la tradition de la culture occidentale, la rationalité scientifique et l'esprit humaniste. Pour approfondir l'étude de la civilisation occidentale, avoir une bonne compréhension de l'ensemble du savoir occidental, rechercher tous les fondements de la culture occidentale, il faut absolument connaître et étudier la philosophie d'Aristote.

Mais il ne s'agit pas d'imiter, ce que l'on appelle communément ''le savoir occidental''. Il est indispensable d'étudier l'érudition occidentale dans le contexte

culturel chinois.

De nos jours, pour permettre le développement global de la société chinoise, il faut continuer à élargir l'ouverture vers l'extérieur, tendre à libérer l'esprit, pratiquer l'innovation, proposer une recherche constructive avec des styles de recheches diversifiés et distinctifs. A cet effet, il semble indispensable tout d'abord d'admettre la modernité de la philosophie grecque, y compris la philosophie d'Aristote. Il est nécessaire aussi, pendant ce processus de modernisation de la Chine, de renforcer les échanges sur la philosophie et les traditions culturelles entre l'Occident et la Chine.

Il s'agit de comprendre la relation entre la tradition et la modernité. La tradition n'est pas un barrage pour la modernité, elle ne s'oppose pas diamétralement à la modernité, la tradition et la modernité doivent coexister. La tradition n'est pas un spécimen culturel pour musée, ni un fossile de l'esprit qui s'incrustre dans la faille historique. Elle est un courant vital de la culture nationale, elle évolue au fil du temps, elle se transforme constamment et prend une nouvelle signification avec les changements de de la vie quotidienne. La modernité, en bref, est la caractéristique essentielle de la société moderne. La nature et le style de la modernité voient le jour par des voies et sous des formes modernes. La modernité est comme la nature d'une civilisation supérieure qui dépasse celle de la société économique naturelle. Elle possède certaines formes universelles, telles que le développement en masse de la science et de la technologie, de la grande production liée à l'industrialisation, de la socialisation, de la transformation de l'économie de marché, de l'organisation rationnelle du travail et de la fonction de la structure sociale. Mais, la modernité peut être diversifiée par des systèmes sociaux, des modèles économiques, un système politique et économique et un esprit culturel fondamental (y compris les valeurs éthiques de la société en général) de styles différents. La modernité de l'Occident essaie de développer ce qui est utile et essaie d'écarter ce qui est nuisible, en accord avec la tradition. Cette modernité a hérité de la tradition de la rationalité scientifique et de l'esprit humaniste de la philosophie d'Aristote et les a renouvelés.

La Chine, depuis plus de cent ans après la guerre de l'Opium, cherche toujours la voie vers la prospérité et la puissance en alliant la culture occidentale et la culture chinoise, en discutant de la tradition et de la modernité. Ce chemin prend de nombreux détours mais va en s'élargissant. Des penseurs progressistes de la fin de la dynastie Qing, comme Wei Yuan (1794-1856) et Tan Sitong (1865-1898), portés par des idéaux élevés, ont cherché à apprendre et à maîtriser le savoir occidental afin de réformer la société et sauver le pays. Mais explorer cette voie, pour que la Chine entre dans la modernité par l'échange culturel, était un projet ambitieux mais utopique. Tout d'abord, ce projet a manqué d'analyse, de compréhension et de réflexion sur la tradition de la culture occidentale et sur le fondemment philosophique de la modernité de la conception des Lumières. Mais, à cette période, les Chinois n'avaient pas eu le temps de revisiter la tradition de la culture chinoise. Les auteurs ont choisi certaines études chinoises pour établir arbitrairement un rapport avec les savoirs occidentaux, comme *jin wen jing shu* (une école qui étudie les classiques confucéens écrits en style Lishu) et *lu wang xin xue* (l'école du cœur/mental par Lu et Wang). Or, ces études ne sont pas représentatives de la situation de la Chine, à cette période**.** Et le résultat est que les Chinois apprennent et comprennent donc la philosophie et la tradition culturelle chinoise et occidentale avec une vision limitée.

Depuis le XX^{ème} siècle, la société occidentale est confrontée à des changements violents qui ont montré les limites de la modernité occidentale. Depuis la seconde moitié du siècle dernier, les milieux de la philosophie occidentale ont beaucoup réfléchi sur les conséquences négatives de la modernité en se référant à l'essence de la philosophie grecque. Parmi ces philosophes, il faut citer Alasdair MacIntyre, philosophe écossais contemporain, réputé pour son communautarisme et son éthique de la vertu. Ce philosophe s'est imposé comme l'un des plus éminents critiques de la moralité et de la philosophie morale de la modernité de l'Occident. Selon lui, la plupart des débats moraux contemporains ont en commun leur caractère interminable et insoluble du fait de la diversité des concepts et par l'absence d'un consensus clair sur les notions morales, sur les vertus. Il remonte à l'origine historique de la crise

morale contemporaine qui consiste à un revers de conception des Lumières occidentales, qui détruit la morale traditionnelle du christianisme médiéval, mais qui abandonne aussi l'essence de l'éthique d'Aristote, remplacée par le système de valeur éthique de l'individualisme libéral. Il ajoute que l'indivitualisme libéral, ce concept de valeur principal de la société occidentale, qui raie l'unificité de l'individu et la société, le lien entre l'individu et la tradition historique. Il fait isoler la vie sociale sur un point d'appui de la liberté, cela engendre la confusion et les conflits de la vie morale et cela entraîne le relativisme et le scepticisme moral contemporains. MacIntyre a jugé que la tradition morale aristotélicienne est le meilleur exemple que nous possédions d'une tradition.

Il faut, selon la réalité de la vie sociale contemporaine, reconstruire une philosophie morale qui se veut avant tout respectueuse de l'être humain, sous la conduite de la raison, donner la priorité à la valeur de la communauté et fusionner les traditions culturelles, afin d'éliminer les points négatifs dans la valeur éthique principale de la modernité occidentale. En effet, la philosophie occidentale contemporaine combine les savoirs classiques avec le savoir moderne. Certaines courants philosophiques ainsi que certains philosophes majeurs ont des bases solides concernant la recherche de la philosophie grecque, ils s'en nourrisent, y puisent l'inspiration et en trouvent le fondement théorique de leurs propre philosophies.

He Lin, (1902-1992), philosophe chinois déclare : «les connaissances ou les idées de la philosophie ne sont pas des illusions vaines, ni l'embellissement du millénium, ni un outil pour réussir aux examens, elles ne sont pas là non plus pour faire l'éloge de l'ingéniosité de l'individu. Mais elles doivent être un instrument pour gérer et régler les crises et les contradictions de la vie, de la culture et de l'esprit des individus et de la nation. Les connaissances et les idées de la philosophie sont considérées comme une force véritable pour une réforme de la vie, de la pensée et de la culture ».

Ye Lang, Professeur du département de philosophie de l'Université de Pékin a fait un

discours pour la célébration des cent ans du département : « les nouvelles conditions, liées au XXI ème siècle, nous posent de nouveaux problèmes dans la théorie et dans la pratique. Un des problèmes les plus graves est le défaut d'équilibre entre la poursuite du matériel et la vie spirituelle des individus. Les disciplines des sciences humaines doivent innover. Il faut poursuivre les recherches des grands maîtres du département de philosophie, répondre aux demandes de l'époque, être plus attentifs aux problèmes du monde spirituel et de l'esprit».

Actuellement, la société chinoise s'oriente vers une société moderne, et, dans le contexte de la mondialisation économique, la vie économique, culturelle et sociale de la Chine est en train de s'intégrer dans la vie sociale de la mondialisation. En même temps, il est indispensable de faire face aux différents problèmes sociaux entraînés par le développement de l'économie de marché. Notamment, le problème lié à l'élargissement inévitable de l'écart entre les riches et les pauvres dans un système d'économie de marché. Mais les problèmes de justice sociale de plus en plus courants ne doivent pas être négligés. La philosophie d'Aristote a jeté les bases intellectuelles pour la science et la société modernes. La Chine, en se fondant sur ses propres traditions, doit chercher à comprendre la pensée de la civilisation occidentale dans son essence. La Chine, en se fondant sur ses propres traditions, doit déterminer un projet qui coïncide avec l'esprit, l'émotion et la culture des chinois pour construire une civilisation chinoise meilleure.

Partie I. L'introduction et la traduction des œuvres d'Aristote en Chine de la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la période contemporaine

Chapitre I. La première période de la diffusion des idées d'Aristote à la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la querelle des rites en Chine (de la fin du XVI ème siècle au début du XVIII ème siècle)

I. La rencontre des civilisations chinoise et européenne à la fin de la dynastie des Ming

1. Le contexte historique pour la rencontre des civilisations chinoise et européenne pendant la durée des dynasties Ming et Qing

On peut considérer que la rencontre des civilisations chinoise et européenne a eu lieu entre la fin de la dynastie Ming et le début de la dynastie Qing. Concrètement, cette période a commencé par l'arrivée d'un missionnaire italien, Matteo Ricci (1552-1610), à Macao, en 1582 et s'est prolongée jusqu'à la querelle des rites à cause de l'interdiction par le pape des rites chinois traditionnels. L'empereur Yongzheng remplace l'empereur Kangxi et interdit la prédication en vue de la diffusion du christianisme, en 1724. Cette période historique prend fin par la politique de stricte limitation des contacts avec l'étranger.

La nation chinoise est centrée sur la pensée confucéenne. Son but est de maintenir son hégémonie et de préserver la pureté de la culture chinoise depuis l'antiquité. Cette conception atteint son apogée à partir de la dynastie des Ming. A la fin du XVI ème siècle, soit pendant plus de deux cents ans depuis la fondation de la dynastie des Ming, aucun étranger n'a pu obtenir de permis de séjour, *a fortiori* pour être fonctionnaire dans la cour impériale. Cependant, on relève, sous la dynastie des Tang, Chao Heng (698-770), un ambassadeur japonais, qui a été envoyé, à Xi'an, pour assurer une fonction près du gouvernement impérial. De même, sous la dynastie des Yuan, Marco POLO (1254-1324) a été chargé de diverses missions par l'empereur Mongol. C'est, au milieu du XIV ème siècle, après plus d'un siècle de domination

mongole sous les Yuan (issus d'ethnies non-Han), que la population chinoise rejette le « règne des étrangers ». Ce mouvement, qui prend la forme d'une suite de révoltes paysannes, repousse la dynastie des Yuan dans les steppes mongoles et établit la dynastie des Ming, en 1368. La fin du règne des Ming mettra un terme à la société féodale. Les prémices du germe capitaliste se développent et la force de la classe populaire s'intensifie. En effet, il y avait là un changement évident pour la structure de la société féodale et la constitution d'intérêts. La féodalité de la Chine commence à se désagréger et dans la société et la culture chinoise apparaissent certains signes laissant entrevoir le Moyen Âge.

Les usines artisanales et le commerce commencent à se développer dans les villes au bord du fleuve Yangzi Jiang et dans la région côtière du Sud-Est. Et quelques hommes d'affaires chinois trouvent un moyen de produire une porcelaine, à bas prix, pour satisfaire les marchés européens. Entre les exportations de thé, de soie et de céramique vers l'étranger, apparaît un changement de direction, de l'agriculture vers le mercantilisme.

Pendant cette période, il y a des impacts entre les idées traditionnelles et les concepts avancés. Dans l'œuvre *Ming yi dai fang lu* (*L'attente pour l'Aube)* de Huang Zongxi (1610-1695), un théoricien politique chinois, trois théoriciens politiques chinois, pendant la fin de la dynastie des Ming et au début de la dynastie des Qing, entrent en scène. C'est un condensé des idées de réformes politiques qui avaient été proposées par différents érudits depuis le règne de Wan Li (1573-1619). L'ouvrage de Huang Zongxi commence par une condamnation des lois autocratiques égoïstes et déclare que le monde devrait appartenir au peuple. Il recommande d'utiliser le système d'éducation comme un forum officieux pour instruire l'opinion sur les affaires publiques. Il soutient, à la fois, le développement de l'artisanat et du commerce.

Le néoconfucianisme de *Li Xue* (理学) est apparu, après la dynastie des Song (960-1279) et a continué à se développer pendant six cents ans. Ce courant

philosphique devient la version officielle du confucianisme, du XIV ème jusqu'au tout début du XX ème siècle. Il se développe à partir de l'étude renouvelée des classiques. Il tente d'affermir l'éthique confucianiste en lui donnant une base métaphysique et cosmologique. Du néoconfucianisme se sont dégagés deux courants principaux. Il s'agit de l'Ecole du Principe (rationalisme) du grand philosophe Zhu Xi (1130-1200) et de l'Ecole de l'Esprit (idéalisme) du politicien Wang Yangming (1472-1529), à partir du XI ème siècle. A la chute du féodalisme, le rationalisme et l'idéalisme laissent apparaître beaucoup de défauts. A la fin de la dynastie des Ming, les penseurs chinois reprochent aux néoconfucianistes d'avoir déformé l'enseignement authentique du maître en introduisant des éléments métaphysiques d'origine bouddhiste et taoïste. L'Ecole des Connaissances Pratiques apparaît, rejetant à la fois la spéculation métaphysique de l'Ecole du Principe et l'idéalisme subjectif. Elle soutient un retour du concret, du quotidien, de l'objectif dans la discussion philosophique. Elle favorise un retour aux textes classiques de la dynastie des Han, dans le but de redonner vie aux véritables doctrines éthiques et sociopolitiques du confucianisme. Cette étude élargit le cadre de la recherche, en plus de textes classiques du confucianisme, dans les domaines de la nature, des sciences sociales et de la culture. L'astronomie, la géographie, la coutume, l'art militaire et l'agronomie sont dans le cadre de la recherche. Tous ces éléments montrent que la Chine se prépare à se moderniser dans les domaines économique, politique et de la pensée. Malgré des crises sociales de plus en plus graves, la Chine a besoin d'introduire la culture européenne et elle en accepte les conditions pour son développement social.

La fin du XVI ème siècle est une période de transition très importante dans l'histoire mondiale. Les pays européens sont en train de passer de la Renaissance artistique au siècle des Lumières. Afin d'accumuler plus de fonds et de richesses, la bourgeoisie s'enrichit grâce au commerce et à l'industrie, mais surtout, elle désire aussi explorer de contrées inconnues. La découverte du monde par les Européens, à la Renaissance, s'accompagne d'une prise de possession de ces nouvelles terres pour y faire du commerce notamment. Grâce aux récits de voyages fabuleux en Chine, ils cherchaient

à séduire l'Occident avec leurs découvertes. Avec le déroulement de l'expansion coloniale, les Occidentaux étendent la sphère coloniale de la Méditerranée et de l'océan Atlantique jusqu'à l'Ouest de l'océan Pacifique. La Chine est un objectif important que les Occidentaux se disputent. En 1498, une expédition portugaise réalise finalement le rêve d'établir une liaison maritime avec l'Inde en naviguant autour de l'Afrique. Peu après, les Portugais atteignent les « îles aux épices », en 1512 et ils occupent la ville de Macao en Chine au titre de « territoires à bail », en 1534. Les Espagnols conquièrent successivement le Mexique et le Pérou. Puis ils traversent l'océan Pacifique en occupant les Philippines, en 1565. Les Hollandais installent leur domination coloniale à Java au nom de Compagnie hollandaise des Indes orientales, en 1596. Peu après, ils prennent possession de l'espace maritime de la province du Fujian. Enfin, ils occupent les îles de PengHu et l'île de Tai Wan de Chine, en 1614.

Avec le développement et l'expansion économique capitaliste dans les pays occidentaux, la culture occidentale commence aussi sa diffusion vers l'extérieur. Avec le développement des sciences et de la technologie, les échanges commerciaux et culturels se multiplient, tous les pays s'ouvrent progressivement vers l'extérieur. Une nouvelle structure du monde est en train de se construire, la communication entre toutes les nations est à l'ordre du jour, l'histoire de la mondialisation commence, à ce moment-là.

2. La venue des Jésuites européens en Chine

Il y a une longue histoire de rencontres et d'échanges entre les cultures chinoise et occidentale. Mais l'introduction la plus importante de la culture occidentale en Chine commence par la venue des Jésuites, à la fin de la dynastie des Ming. Les Jésuites sont venus en Chine par des routes maritimes, tout d'abord pour convertir le pays au christianisme. Mais, en même temps, ils ont introduit les sciences de la nature et les philosophies occidentales. Ils ont aussi permis à l'Europe de connaître la Chine. On

peut noter que la venue des Jésuites déclenche un essor des échanges culturels entre la Chine et l'Europe.

L'émergence de ce phénomène culturel peut être expliquée par quatre raisons.

1) la découverte des nouvelles routes maritimes

Au début de la dynastie des Ming, Zheng He (1371-1433) explore, durant toutes ses longues années de voyages, les côtes de l'Asie du Sud-Est et de nombreuses îles de l'océan Indien. Il remonte la mer Rouge jusqu'en Egypte, descend les côtes africaines jusqu'au Mozambique. Peu de temps après, l'Europe commence à entrer dans l'Age des grandes découvertes, cette période qui désigne l'exploration de la Terre par les Européens. En cherchant une nouvelle voie vers l'Asie, Christophe Colomb traverse l'océan Atlantique et atteint, en 1492, un « Nouveau Monde », l'Amérique. Zheng He et C. Colomb, en découvrant une route maritime directe de l'Europe à Inde, ont réalisé une cartographie de la planète. Les grandes découvertes ont créé des conditions favorables pour la venue des missionnaires occidentaux.

2) répondre aux besoins de l'expansion extérieure des colonialistes

Les colonialistes réalisent leurs accumulations du capital original par l'expansion extérieure et par la conquête des colonies. Mais cette action allume la colère et la résistance des peuples locaux, ce qui empêche la progression de cette conquête et entraîne souvent des difficultés. Afin de piller davantage de richesses, les puissances coloniales se dotent de corps d'armées spécifiques destinés à maintenir leur domination sur les colonisés. Mais, en même temps, la colonisation s'est prévalue d'une volonté d'extension humaniste, tout d'abord, l'évangélisation, puis d'une volonté civilisatrice. Cette conception, tout en se réclamant de « généreux sentiments », a pour but de détruire leurs résistances et de changer leurs croyances religieuses. Des idéologies ou corpus de croyances divers ont été utilisés pour justifier la colonisation. Les Portugais dominent Macao, à partir de l'année 1553. En 1624, les

Hollandais colonisent Taiwan par le biais de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales. Ils s'installent principalement au sud-ouest de Taiwan dans la région de l'actuelle ville de Tainan. Ils y resteront jusqu'en 1662. Deux ans plus tard, les Espagnols, inquiets de l'installation des Hollandais à Taiwan et de la menace pour leur développement commercial, établissent à leur tour une colonie, au Nord de Taïwan. Ils espèrent étendre leur sphère d'influence en Chine à la faveur de la diffusion des religions occidentales. Macao devient un point d'appui à partir duquel les missionnaires occidentaux commencent à évangéliser la Chine et le Japon, à la fin du XVI^{ème} siècle.

3) Au début du XVI^{ème} siècle éclate la Réforme de l'église en Allemagne, dirigée par Martin Luther, un moine augustin. Cette réforme touche la majeure partie de l'Europe du nord-ouest dont l'Allemagne, la Suisse, un très grand nombre d'individus en France, la Pologne et la Hongrie, le Danemark, la Suède, l'Angleterre. Ces pays se séparent en peu d'années de l'église romaine, et refusent alors toute obéissance, comme tous tributs à son chef. Entre succès divers, défaites, alliances et défections, les Etats protestants parviennent à donner une existence constitutionnelle à leur confession et à partager l'Empire avec le catholicisme. Les tentatives de conciliation ayant échoué, on aboutit à une scission entre l'Eglise catholique et les Eglises protestantes. Des conflits d'une grande ampleur divisent alors l'unité chrétienne et ébranlent ainsi l'autorité de l'Eglise catholique et celle des papes. Le catholicisme met tout en œuvre pour remédier à la question de la réforme. Il faut absolument que la propagation du protestantisme soit arrêtée. La Compagnie de Jésus a amplement participé à ce travail. Son fondateur est Ignace de Loyola (1491-1556). D'après Ignace de Loyola, au regard de l'impact de la révolte et de la séparation du protestantisme, il faut que l'Eglise catholique soit réformée de l'intérieur. Son objectif est de renforcer la croyance en Dieu, pour consolider l'autorité de l'Eglise catholique et aussi pour étendre l'influence du catholicisme dans le monde. C'est en 1534 qu'Ignace de Loyola crée l'ordre des Jésuites dont l'un des vœux est la soumission au pape. Dans cet ordre, tous les membres doivent obéir au supérieur, appelé « général ».

La Compagnie se soumet donc aux ordres du pape pour sauver le catholicisme. Les missions des Jésuites sont, en priorité, tournées vers la prédication et l'enseignement. Les Jésuites n'hésitent pas à aller partout dans le monde pour convertir les protestants. Dans le processus de leur formation et du développement du christianisme, leur action a la particularité de transmettre des idées et des façons de pensée par le moyen de l'évangélisation. La création de la Compagnie de Jésus a la particularité d'être en liaison étroite avec l'Age de la colonisation et la consolidation de l'autorité de l'Eglise catholique. L'envoi des Jésuites dans le monde est un moyen important pour le maintien de la Compagnie de Jésus et aussi pour l'élargissement de son influence. A la fin du XVIème siècle, on compte plus de cinq mille Jésuites. Si la plupart des missionnaires venus en Chine, à la fin de la dynastie des Ming, sont des Jésuites, cela est lié aux circonstances politique et religieuse en Europe.

4) La conversion pieuse par les Jésuites

La progression de la Compagnie des Jésus en Asie a sans doute aussi un objectif politique, mais les Jésuites sont d'abord de fervents missionnaires. Une de leurs missions est la diffusion de leur religion dans les pays asiatiques. Donc, pour l'évangélisation, les Jésuites vont travailler dans la plus pure tradition de leur ordre spécialisé dans l'éducation et l'enseignement. Ils vont chercher les points d'intérêt de ces populations pour orienter leurs efforts.

La Compagnie de Jésus envoie donc un grand nombre de Jésuites en Chine. Sans doute, l'objectif fondamental de l'évangélisation en Chine est-il de convertir les Chinois au christianisme? Cependant, lorsqu'arrive la Compagnie de Jésus, en Chine, les Jésuites trouvent, en face d'eux, un pays de vieille civilisation ayant une longue histoire. Le niveau de productivité de la Chine et la puissance nationale générale d'alors étaient, en effet, comparables avec ceux des pays européens. En raison des circonstances, non seulement une conquête militaire aurait été sans effet, mais aussi elle aurait pu entraver l'entrée en Chine. Les Jésuites optent alors pour la conquête morale, comme dans les autres pays, mais cela ne marche pas non plus. On trouve un

exemple, dans une lettre que Matteo Ricci écrit au Pape :

La Chine est un pays très étendu. La plupart des Chinois sait lire et ils ont de l'habileté dans l'écriture. Ils considèrent tous les étrangers comme des ennemis susceptibles d'envahir leur territoire. Ils interdisent donc aux étrangers d'entrer en Chine. La situation est donc défavorable à l'évangélisation. Nous ne pouvons ni réunir beaucoup de gens en prêchant, ni déclarer que nous venons ici pour propager le christianisme. Nous devons évangéliser progressivement, par petits groupes. [1]

Si les missionnaires veulent s'établir sur ce continent, ils doivent avant tout gagner la confiance des populations et s'adapter autant que possible aux coutumes indigènes et aux croyances locales. Il fallait donc trouver une manière d'évangéliser en s'adaptant à la situation de la Chine.

Matteo Ricci entreprend une étude en faisant le bilan des expériences acquises. Il propose une approche en combinant les études occidentales avec la religion du christianisme pour la propagation de la Foi. Tout d'abord, il met au point une méthode pour s'adapter aux coutumes et usages locaux pour faciliter le bon déroulement de l'évangélisation. Matteo Ricci s'attèle d'abord à l'étude du chinois, il porte le costume des bonzes et lit des textes classiques du confucianisme pour gagner la confiance des lettrés chinois. Il compte évangéliser les chinois en commençant « par le haut ». Il s'oriente donc vers les lettrés et les classes dirigeantes, à tous les niveaux, afin de gagner le soutien de l'empereur et lui demander l'autorisation de prêcher dans le l'empire. Et surtout, il met la science au service de la prédication. Ricci tire profit de ses connaissances scientifiques en échangeant dans le domaine de la culture avec les lettrés chinois. Quelques lettrés qui se lient étroitement avec lui, soucieux de faire profiter la Chine des sciences occidentales nouvelles qu'il introduit, adhèreront au christianisme et se feront baptiser. Dans une lettre à un correspondant européen datée du 12 mai 1605, il écrit :

[1] Luo Yuze, *Li ma dou shu xin ji (Lettres à Matteo Ricci)*, Taibei, Guangqi chubanshe, 1986, p.219. Traduction personnelle.

«J'insiste encore pour qu'on envoie un ou deux astronomes en Chine. (…) Si ce mathématicien venait en Chine, (…) notre réputation irait en grandissant, l'entrée en Chine nous serait facilitée, notre séjour plus assuré et nous y jouirions de plus de liberté ».[2]

Il use de ce moyen pour convertir plus facilement l'élite. D'un autre côté, Matteo Ricci participe aussi aux efforts pour l'échange des savoirs entre la Chine et l'Europe. A la Chine, il apporte ses connaissances en mathématiques, en astronomie, en cartographie. Il a ainsi traduit en chinois les Principes de Géométrie d'Euclide. En Europe, il transmet la première traduction des Quatre livres du confucianisme.

La présentation des stratégies de l'évangélisation susdites et le déroulement des échanges cultuels chinois et occidentaux ont un lien étroit avec l'éducation et les personnalités des Jésuites. En Europe, pour que les membres de la Compagnie aient le meilleur niveau de culture générale, ils doivent recevoir un enseignement multidisciplinaire au collège jésuite avant d'être envoyés en mission. Les collèges jésuites recrutent des étudiants intellectuellement brillants, âgés de quatorze ans à vingt-trois ans. Au collège, en plus de l'éducation morale, ils apprennent, par exemple, systématiquement la théologie, la littérature (y compris la grammaire, la rhétorique, la poésie et l'histoire), les langues (le latin, le grec et l'hébreu), la logique, la métaphysique, l'éthique, la physique, les mathématiques et les sciences de la nature. Après une décennie de formation complète, il est impératif que les étudiants réussissent à leurs examens pour adhérer à la Compagnie de Jésus. De plus, parmi les missionnaires de la Compagnie, ceux qui seront envoyés à l'étranger font l'objet d'une sélection d'après des normes rigoureuses. Il est évident que les Jésuites venus en Chine possèdent des profils éminents dans des domaines variés.

Et Matteo Ricci est un missionnaire jésuite italien qui répond à tous ces critères. En 1572, il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus et développe, au cours de ses

[2] Michel Masson, *Matteo Ricci Un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2010

études au Collège jésuite de Rome, de grands talents dans des domaines très différents dont la logique, la métaphysique et l'éthique. Sous la direction de Clavius, un mathématicien allemand renommé, il approfondit ses connaissances des mathématiques et de la philosophie. Outre sa maîtrise de la langue chinoise et sa connaissance de la littérature chinoise, il acquiert également des connaissances des sciences de la nature. Lors de son arrivée en Chine, Ricci y continue l'apprentissage de la langue et de la littérature chinoise. Ses connaissances scientifiques et sa remarquable personnalité, lui valent le respect et la curiosité certes, mais aussi l'amitié de nombreux lettrés et des mandarins dans le gouvernement impérial. Ensemble, ils peuvent comparer leurs savoirs respectifs et tenter de trouver des liens mutuels entre, d'un côté le confucianisme, de l'autre, le christianisme et la philosophie d'Aristote.

3. Les lettrés chinois introduisent et étudient l'aristotélisme

Il faut souligner que les progrès que les missionnaires jésuites font au cours de l'évangélisation en Chine et les bons résultats qu'ils obtiennent dans leurs échanges, sont dus, non seulement à leur niveau élevé d'éducation, mais aussi au traitement spécial qui leur est réservé par le gouvernement impérial. Les lettrés chinois manifestent aussi beaucoup d'enthousiasme pour la culture occidentale. Le déroulement des échanges culturels chinois et occidentaux, à partir de la fin de la dynastie des Ming, a un rapport direct avec les soutiens des lettrés chinois. Au cours de l'évangélisation, les missionnaires introduisent successivement des connaissances des sciences de la nature occidentales et le dogme chrétien. Les chrétiens confucianistes sont représentés par Xu Guangqi et Li Zhizao qui sont les premiers parmi les lettrés chinois de l'époque à accepter et à diffuser les sciences de la nature occidentales. Ils coopèrent avec des missionnaires pour la traduction et la rédaction de nombreuses œuvres en mathématiques, en astronomie, en logique et en géographie. Ils contribuent à faire accepter aux intellectuels chinois les connaissances des sciences de

la nature classiques occidentales. Ils tentent aussi de trouver des liens entre les sciences chinoises et occidentales.

II. La pensée d'Aristote arrive en Chine avec la théologie

En 1602, un jésuite des Pays-Bas méridionaux Nicolas Trigault (1577-1628) vient en Chine en apportant sept mille ouvrages de l'Occident. *C*'est un moment important dans l'histoire des échanges culturels entre la Chine et l'Occident. Fang Hao relate cet événement dans son livre *La critique de la pénétration des 7000 ouvrages de l'Occident en Chine sous les Ming*,[3] ouvrage dont la rédaction a demandé plus de trente ans. Pour des raisons historiques, la plupart de ces sept mille ouvrages sont restés à Macao. Fang Hao précise que : «*les ouvrages qui sont entrés en Chine n'arrivent pas aux deux dixièmes* ». Grâce à la coopération entre les jésuites et les lettrés chinois, à la fin de la dynastie des Ming, une petite partie de ces ouvrages est traduite et introduite en Chine. Si on compare cette période à celle liée à la présence de Matteo Ricci de Chine, on peut retenir que les idées d'Aristote ont été introduites en masse. Les œuvres d'Aristote qui ont eu le plus d'influence en Chine sont *Huan you quan* et *Ming li tan*, grâce à la coopération entre le jésuite portugais Fu Fanji (François Furtado 1578-1653) et l'un des trois piliers de la première Eglise catholique en Chine, Li Zhizao. Les originaux de ces deux œuvres traduites sont les dossiers d'enseignement sur la philosophie d 'Aristote du collège de Jésuites de Coimbra au Portugal.

La compagnie de Jésus est considérée comme un ordre bien organisé, strict et discipliné. Pour établir un système d'éducation coordonné avec cet ordre, non seulement il a été formulé un «*Schéma d'Education* » strict, bien plus qu'il n'a été procédé à une réforme didactique et unitaire *(1561-1606).* En tant que pilier important

[3] Fang Hao, *Ming ji xi shu qi qian bu liu ru zhong guo kao (la critique de la pénétration des 7000 ouvrages de l'Occident en Chine sous les Ming)*, Pékin, beijing shangzhi bianyiguanban,1948, p.1-13.

de la composition de la philosophie au Moyen Âge, la réforme éducative des cours de la philosophie d'Aristote semble bien réelle. Les dossiers d'enseignement sur la philosophie d'Aristote du collège de Jésuites de Coimbra au Portugal, sont exactement les produits de la réforme didactique à l'intérieur de la compagnie de Jésus. Ultérieurement, ces dossiers sont renommés sous le titre *Commentaire sur Aristote à l'usage du collège de Jésuites de Coimbra au Portugal* et publiés deux fois entre 1592 et 1602. Ces dossiers ont obtenu un large succès et sont devenus la meilleure façon d'aborder la philosophie d'Aristote pour les Jésuites.

Pei Huaxing écrit dans son œuvre *L'apport scientifique du Père Matteo Ricci à la Chine* :

De juin 1577 à février et à mars 1578, lors de ses études de quelques mois au Collège de Jésuites de Coimbra au Portugal, il (Pei Huaxing) a rencontré encore une fois ce genre de philosophie. Les professeurs de philosophie de ce Collège, dont Manuel de Gois, qu'il a côtoyé, étaient en train de rédiger le Corps des commentaires d'Aristote, aussi appelé Corps de Coimbra. Cet ouvrage a d'ailleurs été utilisé ultérieurement par Baruch de Spinoza (1632-1677) et Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).[4] On peut considérer que Manuel de Gois est à l'initiative de la rédaction de *Corps de Coimbra* aussi appelé *Commentaire sur Aristote à l'usage du collège de Jésuites de Coimbra au Portugal* et donc le responsable de cette grande œuvre.

Le *Commentaire sur Aristote à l'usage du Collège de Jésuites de Coimbra au Portugal* comprend huit chefs-d'œuvre d'Aristote : *Physique, Traité du ciel, Météorologie, Petits Traités d'histoire naturelle, Ethique à Nicomaque, De la Génération et de la Corruption, De l'âme* et l'*Organon*. Ces œuvres sont toutes

[4] Henri Bernard, *Li ma dou ping zhuan (L'apport scientifique du Père Matteo Ricci à la Chine*), shangwu yinshuguan, 1993, p.33.

regroupées dans le « *Catalogue de la bibliothèque du Pé-T'ang* ».[5] La bibliothèque du Pé-T'ang a collectionné non seulement les originaux de ce Commentaire de Coimbra mais aussi plus d'une vingtaine d'éditions. Au total, bien plus que les publications rééditées à Lisbonne, Cologne, Mayence et Lyon, notamment. Les historiens chinois sont d'accord pour admettre que les deux œuvres les plus importantes : *Huan you quan* et M*ing li tan*, traduites par Fu Fanji et Li Zhizao, ont été réalisées en se fondant sur les *Commentaires du Traité du ciel* et les *Commentaires de la Méthode Dialectique*. On peut d'ailleurs en trouver la première trace dans *Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine* de P. Alvarez Semedo, jésuite portugais（1586-1658). Dans sa biographie de Li Zhizao, il a mentionné spécialement le rapport entre *Le traité du ciel*, *Méthode Dialectique* et *Commentaire de Coimbra* :

Li Zhizao est versé dans les savoirs curieux comme l'astronomie par exemple, mais le plus significatif, c'est qu'il connaît à fond quelques œuvres d'Aristote. Il participe aux traductions de ces œuvres ainsi qu'aux traductions des questions posées par le Collège de Coimbra. Il est même devenu performant en la matière. Il s'est passionné pour la « Logique » et a laissé une vingtaine d'œuvres traduites et publiées en chinois. Li Zhizao s'est aussi intéressé à d'autres domaines.[6]

L'œuvre *Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine* est rédigée tout d'abord en portugais. Ultérieurement, elle a été traduite en italien, en français et en anglais. A cause des différentes traductions et au fil des années, le sens de l'extrait indiqué, ci-dessus, est devenu ambigu. Mais on suppose que les éléments rapportés dans son livre par P. Alvarez Semedo concernant *La traduction des œuvres d'Aristote* et *La logique d'une vingtaine d'œuvres traduites et publiées en chinois* de Li Zhizao, concernent bien les deux œuvres *Huan you quan* et *Ming li tan*.

[5] *Catalogue de la bibliothèque du Pé-T'ang*, 《北堂图书馆藏西文善本目录》, Pékin, guojia tushuguan chubanshe, 2009, numérotées de 1359 à 1379.
[6] P. Alvarez Semedo, *Da zhong guo zhi (Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine)*, Shanghai, shanghai guji chubanshe,1998, p.294.

La rédaction de l'*Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine* par P. A. Semedo s'est achevée en 1638. C'est le premier ouvrage apporté en Chine par les Jésuites qui présente le *Commentaire de Coimbra*. Dans les deux œuvres *La Recherche de Li Zhizao* et *La Biographie des Personnages dans l'Histoire Catholique de Chine* de Fang hao, il y a des références aux ouvrages de Bi Fangji (Francesco Sambiasi, 1582-1649) *Ling yan li shao* et de Gao Yizhi (Alfonso Vagnoni, 1566-1640) *Xiu shen xi xue*. Fang hao considère que *Ling yan li shao* et *Xiu shen xi xue* du *Commentaire de Coimbra* ont été traduites en s'inspirant de *De l'âme* et de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Autrement dit, les deux œuvres *Huan you quan* et *Ming li tan* se conforment bien aux règles stylistiques traditionnelles du *Commentaire de Coimbra*, elles sont fidèles à l'œuvre originale.

Par contre, par rapport à *Huan you quan* et à *Ming li tan, Ling yan li sha*o et *Xiu shen xi xue* sont moins scolastiques mais plus narratifs, et rédigés relativement plus simplement. Dans cet ordre d'idées, d'une interprétation plus simple, on trouve les œuvres des deux jésuites Ai Rulue (Giulio Aleni, 1582-1649), *Xing xue cu shu* et Gao Yizhi (Alfonso Vagnoni, 1566-1640), *Kong ji ge zhi* qui sont également compris dans la traduction de *Commentaire de Coimbra*. Le contenu de *Xing xue cu shu* comporte trois parties : *De l'âme, Petits Traités d'histoire naturelle* et *De la Génération et de la Corruption*. Dans *De l'âme*, Ai Rulue comme Bi Fangji, n'ont choisi que quelques points principaux à présenter. ''Cuillère du coquillage'' *(li shao*) ou ''Description'' (*cu shu).* En chinois, on peut traduire (*li shao*) et (*cu shu*) par les termes (extrait) et (résumé). La traduction et la présentation de l'œuvre « *Petits Traité d'histoire naturelle* » sont vraiment complètes, il n'y a quasiment pas d'omission. Le contenu de *De la Génération et de la Corruption* est le plus court. Les sujets de recherche de *Kong ji ge zhi*, l'œuvre de Gao Yizhi sont plutôt les phénomènes de la nature. Pour cette raison on pourrait en conclure qu'il s'est inspiré de *Météorologie*. A la fin de la dynastie des Ming, tous les huit chefs-d'œuvre de *Commentaire sur Aristote à l'usage du Collège de Jésuites de Coimbra au Portugal* ont bien été introduits en Chine, sauf la *Physique*. Une autre œuvre de Gao Yizhi, *Fei lu hui da* est considérée comme un

argument de la *Physique* et une présentation des connaissances basiques de la philosophie naturelle.

Dans l'ensemble, les œuvres énumérées, ci-dessus, sont celles contenues dans le *Commentaire de Coimbra* mais on peut émettre des doutes quant aux traductions.

Li Hongqi (Thomas H. C.Lee) a écrit un essai sur l'œuvre de Gao Yizhi *Xiu shen xi xue* (*Alphonsus Vagnoni and His Western Learning on Personal Cultivation: The First Introduction of St. Thomas's Ethical Ideas in Chinese)*, qui a été sélectionné dans le recueil de mémoire de Professeur YU Yingshi.[7] « Il a émis l'idée de rapprocher l'œuvre *Xiu shen xi xue* de l'éthique de la théologie de Thomas d'Aquin. En effet, le livre de Gao Yizhi de *Xiu shen xi xue* a bien un lien avec *La Somme théologique* (*神学大全*) de Thomas d'Aquin. L'objectif de l'essai de Li Hongqi n'est pas d'indiquer le seul rapport du texte entre *Xiu shen xi xue* et *La Somme théologique,* il pense aussi qu'il y a d'autres références. Au regard des caractéristiques de la philosophie théologique du moyen âge, l'esprit éthique dans *La Somme théologique* est le fondement du livre de Gao Yizhi, il ne devrait pas y avoir d'interrogations à ce sujet. La base de la pensée éthique de *La Somme théologique* de Thomas d'Aquin, vient principalement des commentaires d'*Ethique à Nicomaque.* Dans l'œuvre *Ethique à Nicomaque* du *Commentaire de Coimbra,* il est certain que l'esprit de l'éthique de Tomas d'Aquin est à considérer comme la ''Dissertation Officielle''. Il représente une particularité ''fidèle'' de la philosophie théologique du moyen âge, autrement dit, c'est le ''dogme dominant''.

Pour des raisons déjà susmentionnées on peut considérer que dans la construction de sa rédaction, *Xiu shen xi xue* est traduit en s'inspirant du *Commentaire de Coimbra*.

---

[7] Cf.,Zhou Zhiping, Willard J. Peterson, *Guo shi fu hai kai xin lu : Yu Yingshi jiao shou rong tui lun wen ji*, Taibei, Lianjing chuban shiye youxian gongsi, 2002, p.347.

Par ailleurs, au travers du *Catalogue de la bibliothèque du Pé-T'ang* (numérotée de 1359-1379, édition 2009), on remarque que les différents commentaires sur les écrits d'Aristote sont très riches. C'est presque une histoire miniature des commentaires des œuvres d'Aristote, des premiers commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, philosophe grec jusqu'à ceux de Feng Saika (Pedro da Fonseca, 1528-1599) jésuite. Mais, les commentaires les plus complets sur les œuvres d'Aristote sont ceux d'Averroès, philosophe musulman (numérotés en 885 et 888) et ceux de Thomas d'Aquin (numérotés en 2944).

Pour des raisons historiques et on peut le regretter, il n'y a que quelques œuvres traduites en chinois et il y a peu de recherches à ce sujet. Aujourd'hui, grâce au « Catalogue de la bibliothèque du Pé-T'ang », il nous est enfin possible d'affirmer qu'il y a environ trois cents ans, l'esprit d'Aristote et la théologie étaient déjà entrés en Chine, dans de nombreux volumes, à travers notamment la forme de l'histoire du commentaire d'Aristote occidental.

L'œuvre *Commentaire de Coimbra* est exactement la version bien intégrée qui a réuni toutes les œuvres indiquées, ci-dessus. Parmi les jésuites qui ont traduit et introduit la doctrine d'Aristote en Chine, Fu fanji, qui est venu en Chine avec Jin Geni, est celui qui a reçu un enseignement direct de la part des rédacteurs de l'œuvre *Commentaire de Coimbra*. Pour cette raison, on peut considérer qu'il est le plus « fidèle » par rapport à d'autres jésuites éminents, quand il traduit les œuvres *Huan you quan* et *Ming li tan*, en coopération avec Li Zhizao. Ai Rulue (Jules Aleni, 1582-1649) et Bi Fangji (Rancesco Sambiaso, 1582—1649) eux, sont venus à Macao, ensemble, en 1610. Gao Yizhi (Alfonso Vagnoni, 1566-1640), lui, était arrivé un peu plus tôt, en 1605. Ces trois jésuites ont enseigné au Collège Saint-Paul de Macao, établissement considéré comme la première université occidentale à Macao. L'enseignement du Collège Saint-Paul était en lien étroit avec le Collège de Coimbra. Lors de l'évènement ''Nan jing jiao an'' de Nankin, en 1616, Gao Yizhi avait été rapatrié à Macao et, en 1624, il était retourné à l'intérieur de la Chine. Hormis son

œuvre *Xiu shen xi xue*, il a rédigé deux autres œuvres *Qi jia xi xue* et *Xi xue zhi ping*, qui sont appelées La doctrine occidentale de justice et de cérémonie. Les contenus de ces œuvres *Qi jia xi xue* et *Xi xue zhi ping*, sont inspirés de l'œuvre *La Politique* d'Aristote. On ne les retrouve pas dans l'œuvre *Commentaire de Coimbra*. On peut donc tirer la conclusion que les traductions et les présentations chinoises de la doctrine d'Aristote ne sont pas toutes issues de *Commentaire de Coimbra*.

Certes les jésuites venus en Chine n'étaient pas, au départ, venus pour populariser le système des connaissances du Stagirite, mais grâce à leur forte croyance théologique, ils ont réussi à le transporter avec eux jusqu'en Chine. Malgré le peu d'ouvrages exploités sur les sept mille transportés jusqu'en Chine et les quelques œuvres d'Aristote traduites en chinois, il faut admettre que les pensées du Stagirite deviennent alors incontournables.

III. La traduction et l'introduction de la philosophie d'Aristote par les jésuites pendant les dynasties Ming et Qing

Si la philosophie occidentale que les jésuites introduisent en Chine comporte différents éléments de la pensée grecque, une partie très importante de cette pensée grecque concerne surtout la philosophie d'Aristote.

Même si les jésuites diffusent en Chine une philosophie d'Aristote transformée par la théologie, donc différente de la doctrine d'Aristote originale, la base de cette théologie reste quand même la philosophie aristotélicienne. Cette forme de pensée hétérogène a eu un très fort impact sur la pensée traditionnelle chinoise. C'est le début d'un échange entre la philosophie chinoise et la philosophie occidentale. Il est donc important de faire une recherche sur l'histoire de la communication culturelle.

1. L'introduction de la logique d'Aristote par les jésuites en Chine

Lorsque Matteo Ricci (1552-1610) arrive en Chine, il remarque que la différence du

caractère de la pensée entre la culture chinoise et occidentale est la logique. Il précise dans ses écrits :

dans l'apprentissage de la philosophie, ce que connaissent le mieux les Chinois, c'est l'éthique. Mais il leur manque des règles dialectiques. Quand ils parlent ou ils écrivent, ils suivent leur intuition au lieu de se conformer à la méthode scientifique.[8]

Dans la version traduite par Nicolas Trigault (1577-1629) :

ils n'ont pas de concept logique, donc quand ils traitent quelques règlements de l'éthique, ils ne considèrent pas les liens internes des différentes branches du sujet ».[9]

Quand Matteo Ricci discute avec le Grand Maître bouddhiste « San Zhun » (*xue lang*-neige vague), il précise également que les Chinois n'ont pas de logique.

Sur ce point, il est correct pour Matteo Ricci de critiquer la culture chinoise. Ayant découvert ce point faible dans la culture chinoise, lorsqu'il présente la culture occidentale aux Chinois, il y fait figurer naturellement la logique dans son introduction. *Les Eléments de géométrie (« 几何原本 »)* sont la traduction du commentaire de Clavius des six premiers livres de l'ouvrage d'Euclide, faite en collaboration entre Matteo Ricci et Xu Guangqi (1562-1633). Xu Guangqi est un ministre et scientifique chinois, disciple de Matteo Ricci. Les ouvrages jésuites de l'époque sont en général le fruit de la collaboration entre un jésuite, qui donnait une traduction orale et un savant chinois (le plus souvent un converti) qui rédigeait en langue littéraire. Les *Eléments de géométrie* est publié, en 1607, à Pékin. Bien que cet ouvrage concerne les disciplines mathématique et géométrique, la base théorique est la logique formelle. Evidemment, si Matteo Ricci choisit de traduire en priorité cet ouvrage, c'est parce qu'il concerne la théorie logique. Il indique :

dans les *Eléments de géométrie, ils (les chinois) ont vu des méthodes différentes par*

[8] Matteo Ricci, *Tian zhu jiao chuan ru zhong guo shi (Histoire de l'introduction du christianisme en Chine)* , Taibei, Taiwan guangqi chubanshe, 1986, p.23. Traduction personnelle.
[9] *Li ma dou zhong guo zha ji (Notes de Matteo Ricci en Chine)*, trad. He Gaoji, Pékin, zhonghua shuju, 1983, p.31. Traduction personnelle.

rapport à leurs méthodes traditionmelles, autrement dit, chaque proposition paraît selon son ordre. Nous pouvons raisonnablement le prouver, même les gens les plus obstinés ne peuvent pas le nier.[10]

Matteo Ricci est le premier qui initie les Chinois à la logique occidentale. Dans les différents recueils qui constituent le «*si ku quan shu* », la plus grande collection de livres qui illustre l'histoire et la culture de la Chine, on trouve un résumé des *Eléments de géométrie* qui détaille bien ce point :

其书每卷有界说，有公论，有设题。界说者，先取所用名解说之；公论者，举其不可疑之理；设题则据所欲言之理，次第设之，先其易者，其次难者，由浅而深，由简而繁，推之至于无以复加而后已。

(*tous les tomes de cet ouvrage ont des définitions, des axiomes, des postulats et des raisonnements ; la définition est un énoncé écrit en langage naturel ou en langage formel, qui introduit un terme abstrait ; l'axiome désigne une affirmation qui n'avait nul besoin de preuve; le postulat, on donne une assertion pour laquelle on ne fait pas une démonstration, mais que l'on soupçonne d'être vrai, a priori on choisit le plus facile à démontrer ou le plus facile à réfuter, du simple au complexe, ce qui permet d'obtenir de nouveaux résultats ou bien de vérifier la réalité de ce postulat.*) [11]

Ainsi, du point de vue des Chinois, l'ouvrage *Eléments de géométrie* présente une structure précise de la logique et utilise la méthode du raisonnement déductif. C'est pourquoi Xu Guangqi prend l'initiative d'apprendre les mathématiques occidentales. Il espère que les Chinois, en maîtrisant la méthode du raisonnement déductif et celle d'opération de l'Occident, pourront rivaliser avec les occidentaux.

Giulio Aleni (1586-1649), un italien jésuite missionnaire et savant, est envoyé comme

[10] Matteo Ricci, *Histoire de l'introduction du christianisme en Chine*,op.cit., p.458.
[11] Yong Rong, *Si ku quan shu zong mu* (*Catalogue Général de la collection Siku impériale)*, Pékin, zhonghua shuju, 1995, tome I, p.907. Traduction personelle.

missionnaire en Chine, en 1613. Il a été appelé le ‘‘Confucius de l’Occident’’. Dans son œuvre *Xi xue fan* (*Le sommaire des études occidentales*), il présente le système des connaissances et des disciplines proposées dans les universités occidentales. Il nomme la philosophie en chinois *lixue (*理学) afin de la comparer avec le néoconfucianisme de la dynastie des Song. Il précise :

理学者，义理之大学也。人以义理超于万物而为万物之灵。格物穷理，则于人全，而于天近。

(*lixue est une grande étude pour la recherche des principes, les humains peuvent surpasser toutes les créatures en devenant leur connaisseur, c’est parce qu’ils sont capables de rechercher la cause de toutes les choses. L’investigation de l’étude approfondie de leur principe qui permet à l’homme de s’améliorer dans son ensemble et lui permet d’approcher le ciel*).[12]

Donc la philosophie occidentale est une recherche sur l’origine des choses.

然物理藏在物中，如金在砂石，如玉在璞，须淘之剖之以斐禄所费亚。

(On ne voit pas leur principe, les principes se cachent dans tous les objets concrets, comme l’or se trouve dans les sables, le jade se fait par le jade brut. Si l’on remonte vers leur origine, il faut donc le filtrer et le sculpter, c’est la philosophie).[13] C’est une explication simple et claire des jésuites sur la philosophie occidentale.

Giulio Aleni indique aussi :

西方哲学源于“西士古贤，观天地间变化多奇，虽各著为论，开此斐禄之学然多未免似是而非．终未了。

(Les personnes vertueuses de l’Antiquité en Occident, observèrent des changements fréquents entre le ciel et la terre, bien qu’ils aient exprimé respectivement des points de vue dans leurs ouvrages en créant la philosophie, dont la plus grande partie est

[12] Giulio Aleni, *Xi xue fan (Le sommaire des études occidentales)*, cf., *Tian xue chu han (Travaux préliminaires sur l’astronomie)*, Taibei , taiwan xuesheng shuju, 1965, tome I, p.31. Traduction personnelle.

[13] Ibid., p.31.

spécieuse et sans résultat définitif).[14]

Giulio Aleni mentionne aussi Aristote qui est considéré comme le fondateur de la philosophie occidentale. Il note : «*Aristote, sa capacité de connaissance est remarquable, son savoir est profond et immense, il est très brillant* ».[15] Il met la logique au premier rang parmi les cinq disciplines de la philosophie. La logique est une science qui étudie les méthodes du raisonnement, c'est la base de toutes les disciplines qui permet de comparer le vrai et le faux, la plénitude et le vide, l'apparence et la réalité. Ici, il souligne donc la fonction de la logique.

Puis, Giulio Aleni fait une présentation brève de la logique et indique :

第一门"是落日加诸豫论，即几理学所用诸名目之解"。说明这是逻辑学的序论和范畴解释。第二门是"五公称之论"。

(*la logique comporte six parties : la première partie est l'introduction de la logique et l'explication des termes philosophiques, la deuxième partie est un essai qui comprend cinq classes.*

(ici, Giulio Aleni emprunte la dénomination de *Ming li tan* traduite par Li Zhizao). Dans les cinq catégories, on classifie le genre des choses selon leurs propriétés et leurs essences.

第三门是"理有之论，即不显形于外而独在人明悟中义理之有者。第四门是"十字论 ．实际上讲述的是十个范畴。第五门是"辩学之论"，第六门是 知学之论"。

(La troisième partie est la théorie qui existe dans l'entendement humain. La quatrième partie concerne dix catégories sur toutes les choses du monde. La cinquième partie est la loi d'un débat. La sixième partie concerne la théorie de l'analyse de la vérité et de l'erreur).[16]

---

[14] Ibid., p.41.
[15] Ibid., p.41.
[16] Texte écrit par Zhang Xiping, *Ming qing jian ru hua chuan jiao shi dui ya li shi duo de zhe xue de jie shao (l'introduction de la philosophie d'Aristote par les missionnaires à la fin des Ming et au début des Qing en Chine)*, jianghai xuekan, Nankin, 2002. Traduction personnelle.

Giulio Aleni ne présente pas le contenu concret de ces six parties mais juste une présentation générale sur les termes et le catalogue.

La présentation la plus complète sur la logique d'Aristote est celle d'un grand lettré chinois, Li Zhizao (1569-1630), à la fin de la dynastie des Ming. Assisté par un jésuite François Furtado (1587-1653), il traduit l'*Introduction à la dialectique d'Aristote,* le manuel de logique formelle de l'Université de Coimbra au Portugal. Ce livre qui n'a que dix chapitres expose les conceptions, les catégories et les analyses d'Aristote et présente en même temps la physionomie de la philosophie scolastique au Moyen Age. Cet ouvrage a un titre propre à la tradition philosophique chinoise : *Ming li tan* (*ming* : « nom » ; *li* : « veine de la pierre ou du bois » au sens propre; « principe », « doctrine » par extension ; *tan* : « rechercher » qui signifie, au pied de la lettre, *Recherche sur les Noms et les Principes).* Le titre *Ming li tan* renvoie directement le lecteur vers la philosophie classique chinoise, surtout l'Ecole des Noms et l'Ecole confucéenne mais certainement pas vers la logique d'Aristote.

Li Zhizao est un pragmatiste et c'est pourquoi il souhaite traduire *Ming li tan* pour s'opposer à la doctrine du « vide » de la fin de la dynastie des Ming. Il fait une critique incisive de la pensée des intellectuels de l'époque :

学者之病有四：浅学自豪一也,怠惰废学二也，党所锢习三也，恶问胜己四也。

(*ils ont quatre défauts : des connaissances superficielles mais de la présomption, ils négligent leurs études à cause de leur paresse, ils gardent leurs habitudes invétérées et disent des propos offensants à l'égard de leurs supérieurs*).[17]

Pour Li Zhizao, en effet, il faut introduire des savoirs occidentaux pragmatiques afin de rectifier le courant doctrinaire. La signification de *Ming li tan* consiste à laisser les

[17] Xu Xuchen, *Xi xue fan yin (Introduction du Sommaire des études occidentales)*,cf., Xu Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi ti yao* (*Catalogue des œuvres traduites par les Jésuites pendant les Ming et les Qing)*, Shanghai, shiji chuban jituan, 2010, p.223. Traduction personnelle.

individus rechercher la raison à l'aide de la déduction afin d'entendre la raison et la vérité et puis de comprendre le principe de toutes les choses du monde.

Comme les connaissances logiques introduites dans ce livre n'ont jamais été présentées dans d'autres ouvrages en Chine, Li Zhizao fait d'abord une présentation brève sous le titre *Ming li tan*. Il mentionne d'abord la philosophie occidentale comme une omniscience qui couvre toutes les connaissances. Il présente successivement les trois grands philosophes : Socrate, Platon et Aristote. Parmi eux, Aristote est un sage. Ses œuvres combinent tous les principes de l'univers mental et de l'univers matériel. Pour que les individus puissent comprendre la raison plus facilement, Aristote rédige d'abord des œuvres logiques qui permettent de distinguer le vrai du faux et il est ainsi plus facile d'entendre et d'accepter « la vérité ».

Le mot « logique » dans ce livre a été translittéré en « *luo ri jia* » en chinois. Li Zhizao traduit librement ce mot en « *ming li tan* » et explique sa signification : se conformer à une raison éclairante par raisonnement pour comprendre toutes les propositions équivoques.

Ensuite, Li Zhizao classifie « *ming li tan* » en deux catégories : le raisonnement d'instinct où il n'est pas nécessaire d'apprendre, puis, apprendre la démarche du raisonnement pour tirer une conclusion. Ce livre discute essentiellement de ce dernier point. Il y est fait une présentation détaillée de la sphère de recherche de la logique. Selon Li Zhizao, toutes les règles et les formes de la logique formalisée constituent toute la sphère de recherche. Elle comprend l'explication, l'analyse et la déduction. L'explication est pour expliciter l'argumentation d'une chose. L'analyse consiste à diviser une chose complète en plusieurs parties. La déduction est une manière de démonstration, c'est-à-dire qu'on peut dégager un jugement apodictique de quelques prémisses présumées.

Ming li tan décrit également trois manières de penser induites par Aristote : la conception, le jugement et la déduction. Il insiste sur ce fait que l'ordre de ces trois

manières de penser ne peut pas être changé. Il faut suivre cet ordre : conception – jugement – déduction.

Comme Li Zhizao et Furtado n'ont pas traduit littéralement le manuel de *La généralité de la dialectique aristotélique*, *Ming li tan* s'intéresse essentiellement à cinq classes et à dix catégories. Il mentionne dans le deuxième chapitre les cinq classes qui désignent le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. C'est un philosophe grec, Porphyre (234-305), qui les a décrites. Il s'agit de relations des attributs de ces cinq conceptions et de toutes leurs particularités. L'ordre de ces cinq classes est fixe et l'explication de cet ordre est indiquée de la façon suivante :

物理者，物有性情先后，宗也，殊也，类也，所以成其性者，因在先；独也，依也，所以具其情者，因在后。

(Quel est l'ordre de ces cinq classes ? C'est la physique, soit la règle. La physique, une chose a une nature d'abord, le genre, l'espèce et la différence font partie de la nature, donc ils se mettent avant. Mais le propre et l'accident appartiennent au caractère particulier, donc ils sont en dernière position. L'ordre de ces cinq classes apparaît évident »).[18]

Afin de permettre aux Chinois de comprendre ces conceptions abstruses et abstraites, *Ming li tan* donne des exemples pour les expliquer. Les animaux représentent le genre, les hommes représentent l'espèce, le raisonnement est la différence, l'action de rire est le propre, la couleur noire et la couleur blanche représentent l'accident.

Aristote donne une liste de dix catégories : la substance (ou essence), la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action, la passion. Les catégories signifient des conceptions universelles. Aristote estime que toutes les substances matérielles existentielles sont dans ces dix catégories. On ne peut pas bien connaître une substance sans fixer correctement toutes les catégories. La définition de

[18] Li Zhizao, François Furtado, *Ming li tan (La généralité de la dialectique aristotélique)*, Pékin, sanlian chubanshe, 1959, p.31. Traduction personnelle.

la conception des catégories citées, ci-dessus, apporte une direction utilisable de la méthodologie à la recherche des sciences de la nature. Elle revêt une signification importante et profonde dans l'histoire progressive des sciences occidentales. Li Zhizao disserte en détail sur les dix catégories dans les cinq derniers chapitres de *Ming li tan*.

Comme *Ming li tan* a été traduit su la base d'un manuel du Collège de Coimbra, il a été ajouté un grand nombre d'annotations et de commentaires théologiques car Li Zhizao est également un catholique fervent. C'est pourquoi, quand on discute de la conception logique et d'autres questions, il a été ajouté des commentaires relatifs à Dieu et au catholicisme. Par exemple, dans le premier chapitre concernant une question de raisonnement :

夫天神者，不假推通，不必察末而后知本，不必视固然而后知其所以然，用一纯道，无所不明。人则不然，必须由所已明，推所未明。

(Dieu ne compte pas sur le raisonnement, il n'est pas nécessaire d'observer des choses superficielles afin de connaître le principe fondamental ; il n'a pas besoin non plus d'inspecter un aspect originaire afin de savoir son origine, mais il a une perceptibilité forte qui lui permet de comprendre tout. Les hommes sont complètement différents, ils ont besoin de déduire des questions abstruses par des conditions éclairantes).[19]

Ces dissertations obscures ne concernent pas la logique qui occupe de nombreuses pages du livre *Ming li tan.* Cet ouvrage mélange la religion avec la logique. Les outils théoriques de la logique servent pour la propagation de la religion. On pourrait expliquer le contenu par des milliers de caractères dans un livre logique moderne au lieu de trois cent mille caractères en chinois classique dans *Ming li tan*.

[19] Ibid., p.345.

Qiong li xue

Après le décès de Li Zhizao, en 1630, le jésuite Furtado continue à traduire les derniers tomes de la deuxième catégorie de *Ming li tan* concernant le syllogisme. Mais il n'achève pas ce travail avant son décès et la partie traduite ne sera pas publiée.

C'est le jésuite Ferdinand Verbiest (1623-1688) qui reprend les traductions inachevées de Furtado. Il rassemble dans un nouveau livre *Qiong li xue* des œuvres conjointes dans les domaines logique et scientifique. Notamment *La vérité origine de toutes choses* du jésuite italien Lodovico Buglio (1606-1682) et *Fei lu hui da* d'un autre jésuite italien Alfonso Vagnone (1568-1640). Au total, *Qiong li xue* regroupe quarante tomes, principalement sur la philosophie naturelle. Ce livre a été présenté à l'empereur Kang Xi, en 1638, afin d'obtenir l'autorisation de publication. L'empereur sollicita le Tribunal des Rites et l'Académie impériale afin d'examiner le contenu de ce livre. Mais les avis des fonctionnaires impériaux furent défavorables et ce livre ne fut pas imprimé. A ce jour, il n'a pas été encore possible de retrouver la trace de l'intégralité de ce manuscrit. En 1939, Xu Zongyi, un lettré chinois, prétend que l'on a retrouvé des fragments de *Qiong li xue*, soit au total seize tomes, dans le département des textes anciens classiques chinois de la bibliothèque de l'Université de Yanjing, à Pékin. Soit cinq tomes sur la théorie du raisonnement, un tome de théorie de l'arpentage et un tome de théorie de la mécanique. Le style de narration de chaque tome est semblable à celui de l'ouvrage de l'Université de Coimbra qui s'est répandu en Europe du XVI^{ème} siècle au XVII^{ème} siècle : *coimbricenses*, soit le syllogisme, un raisonnement déductif en trois propositions. Cela démontre ainsi que *Qiong li xue* se fonde sur la philosophie d'Aristote conservée dans la doctrine de Thomas d'Aquin en se joignant à la science traditionnelle chinoise.

La théorie du raisonnement, soit la logique, c'est la citation de M*ing li tan*, mais l'auteur fait quand même quelques modifications dans cette partie. Et surtout, il supprime le contenu concernant la théologie. Dans la théorie de l'arpentage, il s'agit de

la mesure des propriétés physiques, du mètre de travaux et de l'arpentage d'un terrain concernant la géométrie et le calcul.

Lorsque Li Zhizao fait la traduction de *Ming li tan*, c'est donc la première fois qu'on introduit la théorie de la logique en Chine. Cela a permis aux Chinois de découvrir la logique occidentale. En 1631, la partie traduite de *Ming li tan* est publiée à Hangzhou. En Chine, on perd la trace de cet ouvrage jusqu'au début du XX ème siècle où cinq tomes sont retrouvés à la bibliothèque de xu jia hui, à Shanghai. Fait étrange, la bibliothèque apostolique du Vatican conserve un original, mais la bibliothèque de Rome et celle de Paris ne conservent qu'un fragment. On peut trouver des raisons de nature à expliquer la mauvaise diffusion de ce livre, en Chine. Tout d'abord, à la fin de la dynastie des Ming, les Chinois attachent de l'importance à la langue traditionnelle très raffinée et de beau rythme et ce livre paraît prolixe à leurs yeux. Deuxièmement, les scolastiques disjoignent le système logique d'Aristote en expliquant la logique aristotélicienne et ils consacrent la théorie idéaliste à la démonstration des vues théologiques et religieuses. Mais les Chinois, imprégnés de Confucianisme, ne sont pas intéressés par la lecture d'une œuvre sermonnaire entremêlant la théologie du christianisme et cela limite donc le nombre de lecteurs de ce livre.

C'est grâce à la traduction de *Mu le ming xue* (*Le système de la logique*) par Yan Fu, (1853-1921), penseur chinois contemporain, à la fin de la dynastie des Qing, que *Ming li tan* commence à attirer l'attention des Chinois. *Ming lin tan* devient alors une œuvre importante à étudier pour connaître la logique occidentale des lettrés de l'époque. A la fin de la dynastie des Ming, l'état de la société ne permettait pas d'ouverture sur la culture occidentale.

A la fin de la dynastie des Qing, les Chinois commencent alors à s'intéresser à la culture occidentale. *Ming li tan* présente seulement le raisonnement déductif d'Aristote, il ne comprend pas les méthodes logiques des philosophes Francis Bacon (1561-1652) et René Descartes (1569-1650). Mais ce livre occupe une place très importante dans l'historique de la logique en Chine.

Tout d'abord, ce livre présente méthodiquement la logique occidentale pour les Chinois. Bien que la Chine possède une logique à l'époque des Printemps et des Automnes et des Royaumes Combattants, Mozi (479-392 av. J.C.), penseur chinois, fonde l'école du moïsme. Cette école dérivée, dite des Logiciens, se voit parfois attribuer la découverte des bases de la logique formelle. Cependant, de par la montée en puissance du légisme de la dynastie des Qin, cette voie de recherche disparaît jusqu'à l'introduction de la philosophie indienne et du bouddhisme. Dès l'arrivée des jésuites en Chine, à la fin de la dynastie des Ming, l'échange culturel entre la Chine et l'Occident commence. Mais les lettrés chinois ne découvrent la logique occidentale qu'après la publication de M*ing li tan*, en 1606. Pour en faciliter la compréhension, Xu Zongze (1886-1947), lettré chinois a écrit une introduction à *Ming li tan* pour expliquer la logique d'Aristote aux Chinois.

Cet ouvrage pose aussi les fondations du développement de la logique contemporaine chinoise. La logique occidentale, introduite en Chine à la fin de la dynastie des Ming par les jésuites, a élargi les champs de vision des lettrés chinois. La plupart des lettrés chinois reconnaissent que la différence entre la pensée chinoise et celle de l'Occident, c'est d'abord la logique. La logique est à l'origine de toutes les disciplines, une obligation pressante est l'étude profonde du principe de toutes les choses. La publication de *M*ing li tan a participé au développement de la logique contemporaine chinoise.

De plus, cette traduction de la logique occidentale est semblable à la traduction de *Yin ming* de Xuan Zang (602-664), moine bouddhiste chinois, qui a créé de nouveaux termes et de nouvelles connaissances pour le langage de la logique chinoise. Il est possible de trouver encore, de nos jours, des termes scientifiques dans la logique chinoise. Par exemple, la conception, le jugement et le raisonnement, la déduction et l'induction, la décomposition de la science, la théorie et la pratique, etc... L'utilisation de tous ces termes contribue à élargir la sphère de la terminologie logique chinoise et exerce une influence sur le développement de la terminologie logique chinoise.

Et troisièmement, cet ouvrage ouvre une opportunité dans la révolution de la pensée traditionnelle. En apparence, Li Zhizao introduit la logique d'Aristote comme une discipline occidentale mais aussi comme un instrument. En effet, son intention est de redresser les mauvaises tendances des mandarins chinois, à la fin de la dynastie des Qing, à propos de la spéculation philosophique vide et du mysticisme déconnecté de la réalité. Dans une autre introduction de M*ing li tan*, Li Tianjing (1579-1659), lettré chinois, critique l'idéologie en vigueur à la fin de la dynastie des Ming. Il note que les lettrés discutent du bouddhisme et d'une spéculation philosophique vide et inutile. Le meilleur remède pour modifier ces tendances est alors d'adopter *Ming li tan* introduit par les jésuites occidentaux. «*Parce que cet ouvrage permet aux lecteurs de connaître la vérité, afin de s'améliorer, on considère le raisonnement comme une échelle. L'idée générale semble profonde et difficile à comprendre, mais toutes les raisons sont correctes, donc cet ouvrage est vraiment le fondement pour comprendre le principe de toutes les choses du monde* ».[20]

Cette idée de Li Tianjing dans l'introduction de *Ming li tan*, à propos de «*ge wu zhi zhi* » du Néoconfucianisme des Song et des Ming, (L'étude de la Moralité et du Principe et l'étude de l'Esprit) les principes des actions étant pénétrés et approfondis (ge wu), les connaissances morales parviennent (zhi zhi) ensuite à leur dernier degré de perfection. La valeur de cette idée consiste à orienter l'épistémologie de l'éthique vers l'épistémologie des sciences de la nature : son fondement est la logique. Yan Fu s'est inspiré de cette idée. Ses traductions d'œuvres philosophiques occidentales ont exercé une grande influence sur le mouvement intellectuel chinois. Dans ses ouvrages de traductions *Mu le ming xue* (*Un système de logique*) et *Ming xue qian shuo (Les rudiments de logique*), il utilise la «méthode inductive »en l'opposant à «l'exposé de liang zhi » du néoconfucianisme, connaître ce qui est bon par nature grâce au regard du coeur, c'est le *liang zhi* (la connaissance innée). Dans son article de «*jiu wang jue lun* » (sauver la nation menacée d'extinction), il considère que l'origine de la

[20] Xu Zongze, *Catalogue des œuvres traduites par les Jésuites pendant les Ming et les Qing*,op.cit., p.144. Traduction personnelle.

dissension de *liang zhi* est l'idée de Mencius : « ce n'est pas la peine d'apprendre, nous avons en nous les principes de toutes les connaissances ». [21] « Ils pensent qu'ils peuvent connaître le monde sans sortir de chez eux », cela engendre la fossilisation de la pensée traditionnelle, la méthode correctrice consiste à commencer par la science et la logique, parce qu'elles sont la base de toutes les lois et le fondement de toutes les disciplines.

Liang Qichao, (1873-1929), est un journaliste, philosophe et réformiste chinois de la dynastie des Qing (1644–1911). Ses écrits ont inspiré les intellectuels chinois et les mouvements de réforme. Quand il mentionne l'évolution de la pensée, à la fin de la dynastie des Ming, il dit : « *Il y a eu une grande affaire à la fin de la dynastie Ming, il faut l'enregistrer solennellement dans l'histoire académique chinoise : l'entrée des mathématiques occidentales* »... Matteo Ricci (1552-1610), Diego de Pantoja (1571-1618), Sabatino de Ursis (1575-1620), Nicolas Longobardi (1559-1654), Johann Schreck (1576-1630), Emmanuel Diaz junior, (1574-1659), Giacomo Rho (1593-1638), Jules Aleni (1582—1649), Johann Adam Schall von BELL (1591-1666), etc., entrèrent successivement en Chine, de la fin des années *wanli* aux années *chongzhen*. Les lettrés chinois Xu Wending et Li Liangan ont eu des contacts avec ces jésuites. Ils ont fait des recherches minutieuses dans beaucoup de domaines de connaissances. Ils ont invité les jésuites à participer à la réforme du calendrier. Les œuvres de coopération de traductions entre les lettrés chinois et les jésuites ont concerné plus de cent domaines différents. La plus connue est la traduction faite par Matteo Ricci et Xu Guangqi et intitulée *les Principes de géométrie d'Euclide*. Ce travail est bien écrit et très fidèle à l'édition originale du livre et on peut dire que c'est un chef-d'œuvre impérissable. Si nous parcourons les biographies des traductions réalisées par tous les lettrés chinois et les jésuites de l'époque, nous pouvons constater qu'ils ont fait beaucoup d'efforts pour permettre la diffusion des nouvelles connaissances. « *Si nous nous attardons sur un ou deux chefs-d'œuvre représentatifs,*

[21] *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu,* trad.Séraphin COUVREUR, Paris, Les Belles Lettres, 1956, VII.I.4, p.154.

comme « les Principes de géométrie d'Euclide», nous pouvons nous apercevoir de leur fidélité sur le savoir. En résumé, la rencontre entre le savoir chinois et le savoir étranger commence d'abord par l'introduction du bouddhisme, sous la dynastie des Tang. Puis, ensuite, par l'introduction des mathématiques occidentales, à la fin de la dynastie des Ming. Entre temps, les Chinois sont entrés en contact avec la culture arabe mais cette culture n'a pas exercé de grande influence. Dans cet environnement, l'atmosphère académique a beaucoup changé. Sous l'influence de Xu Guangqi et d'autres lettrés connus à cette époque les lettrés chinois s'intéressent aux mathématiques et préfèrent discuter de savoir pragmatique et utile ». [22] *Histoire académique chinoise des 300 dernières années,* Ce livre, publié en 1924, marque à la fois son profond attachement à la modernisation de l'héritage et son intérêt pour la contribution des penseurs chinois à la pensée scientifique.

2. **l'introduction de la philosophie naturelle d'Aristote**

Pendant la période du développement de la philosophie naturelle grecque, les philosophes font des recherches et discutent de la question des éléments constitutifs du monde. Thalès, le premier à chercher l'Elément, choisit l'eau, Héraclite croit que le feu est l'élément premier, quant à Démocrite, pour lui, l'univers est composé d'atomes, etc… Il s'agit de différents points de vue sur la question. Aristote fait aussi des recherches sur le sujet. Il complète la théorie des quatre éléments qui fait suite à la théorie des quatre racines d'Empédocle. Selon Aristote, chaque substance présente dans l'univers est constituée d'un ou plusieurs de ces éléments, ces qualités élémentaires étant associées deux par deux et contraires, soit : d'une part le chaud et le sec, le chaud et l'humide et, d'autre part, le froid et le sec, le froid et l'humide. Ces quatre éléments sont naturellement le feu, l'air, la terre et l'eau. Les éléments qui ont une qualité élémentaire en commun peuvent se transformer l'un dans l'autre en produisant toutes les choses dans l'univers.

[22] Liang Qichao, *Zhong guo jin san bai nian xue shu shi* (*Histoire académique chinoise des trois cents dernières années)*, Pékin, zhongguo renmin daxue chubanshe, 2012, p.14-15.

La théorie des quatre éléments est la partie la plus importante dans la philosophie naturelle d'Aristote. Cette théorie est la base du *Traité du ciel*, elle est également la théorie principale de sa philosophie. Dans son *Traité du ciel*, le monde supralunaire (il se trouve « au-dessus de la lune ») pour Aristote est parfait et incorruptible et la lune est une sphère lisse et inaltérable. Mais le monde sublunaire (situé sous la lune) est imparfait. Le monde sublunaire (ou terrestre) est composé de quatre éléments dont tous les corps ne sont qu'une combinaison. Il s'agit de la Terre, de l'Eau, de l'Air et du Feu. La Terre est au centre. Puis se trouvent l'Eau, l'Air et enfin le Feu, le plus à l'extérieur. Ces éléments déterminent la manière dont les corps terrestres vont se mouvoir.

En transmettant la philosophie chrétienne, les jésuites présentent en même temps la théorie des quatre éléments. Matteo Ricci et Furtado sont donc les premiers qui l'introduisent en Chine. Ils nomment les quatre éléments les quatre *xing (*élément en chinois*)* ou les quatre *yuan xing* dans *Tian zhu shi yi*, Q*ian kun ti yi* et « *huan you quan* » en présentant brièvement un univers constitué par les quatre éléments.

Matteo Ricci les explique dans son œuvre *Qian kun ti yi* :

天下凡有行者，俱从四行成其质，曰火、气、水、土是也，其数不可阙增也。

(Dans les éléments qui composent une chose parmi les quatre éléments, soit le feu, l'air, l'eau et la terre, le nombre ne peut ni diminuer ni croître. Il nomme élément *xing* ou *yuan xing* en chinois et présente ses qualités. Il indique que chaque chose est composée de ces éléments (*xing*) primordiaux, seuls ou en association, en plus ou moins grande quantité. De plus, d'après son avis, Dieu a créé le monde actuel avec tous ces *yuan xing).*[23]

[23] Matteo Ricci, *Qian kun ti yi (Le système cosmique* et *ses* significations), cf., Zhu Weizheng, *Li ma dou zhong wen zhu yi ji (Recueil des traductions en chinois de Matteo Ricci)*, Shanghai, fudan daxue chubanshe, 2001, p.526.

A cet égard, il écrit :

当初造物者，欲创作万物于寰宇，先混沌造四行，然后因其情势，布之于本处矣。火情至轻，则跻于九重天之下而止；土情至重，则下宁而安天地之当中；水情比土而轻，则浮土之上而息；气情不轻不重，则乘水土而负火焉。

(*Dans le principe, le créateur a projeté de créer toutes les choses sur la Terre. Il a produit d'abord les quatre éléments qui se mêlaient, ensuite conformément à leurs états respectifs, chacun possède ainsi une place où il réside naturellement. L'élément le plus léger est le feu qui monte jusqu'au ciel, la terre qui tombe est la plus lourde, l'eau est plus légère que la terre et coule au-dessus de la terre, l'air n'est ni léger ni lourd, il est sur l'eau et la terre mais sous le feu).* [24] Même si ce paragraphe est rédigé en vue de faire connaître les dogmes du christianisme dont la création du monde par Dieu, la théorie des quatre éléments d'Aristote a bien été présentée.

Plus tard, Diego de Pantoja (1571-1618), un jésuite espagnol, donne une description vivante dans le *Complément du tian zhu shi yi de Ricci* sur le sujet des quatre éléments qui composent toutes les choses dans l'univers. Il écrit :

万形之物，取质于四行，据其性情，各得其所。火至轻清，跻于天域，使焰不下害。土至重浊，离天最远。水稍轻，则浮土之上。气轻重之间，则乘水上，而负火焉。(Les quatre éléments qui ont une qualité élémentaire en commun peuvent se transformer l'un dans l'autre en produisant toutes les choses de différentes formes dans l'univers. Ils restent dans leur place naturelle selon leurs états respectifs. Le feu est le plus léger, il monte au ciel en évitant que les flammes se transforment plus bas en fléaux. La terre, la plus lourde et turbide, reste au plus loin du ciel. L'eau, plus légère, flotte sur la terre. L'air n'est ni léger ni lourd, il est entre l'eau et le feu). [25]

[24] Ibid., p.526.
[25] Diego de Pantoja, *Tian zhu shi yi xu pian (Complément du tian zhu shi yi de Ricci), cf., Tian zhu jiao dong chuan wen xian (Document de la diffusion du christianisme en Orient),* Taibei, xuesheng shuju,1986, Tome I.p.124. Traduction personnelle.

C'est Alphonso Vagnoni (1566-1640) qui fait la présentation la plus complète à propos de la théorie des quatre éléments. Il est venu en Chine, en 1605. Dans *Kong ji ge zhi*, il a explicité son avis sur les quatre éléments sous l'angle de la cosmologie d'après la théorie des quatre éléments d'Aristote. Tout abord, il a indiqué que si l'on veut connaître la formation et le changement de toutes les choses de l'univers, il faut d'abord tirer au clair les raisons exactes du changement. Il explique que les raisons exactes du changement ont un lien étroit avec les quatre *yuan xing* : le feu, l'air, l'eau et la terre. Pourquoi les appelle-on *xing* ? *xing*, ce sont des corps purs, ils ne peuvent pas être décomposés en d'autres matières, mais les qualités de ces *xing* peuvent s'associer et se transformer en de nombreuses choses variées. C'est ainsi qu'il a établi l'importance de ces quatre éléments par la structure fondamentale de la forme des matières du monde.

Comme Matteo Ricci, il a nié que certains philosophes grecs aient imaginé une essence première à l'origine de toute matière et que la philosophie traditionnelle chinoise ait considéré le métal et le bois comme les éléments premiers de toute chose dans l'univers.

Pourquoi les *xing* possèdent-ils seulement les quatre formes matérielles? Vagnoni a écrit que dans l'antiquité, les philosophes présocratiques ont envisagé une essence première en toute chose parmi les quatre éléments. Chaque élément trouve sa place. Puis, les philosophes ont finalement pris en compte toutes les opinions et ils sont arrivés à la conclusion que tous les matériaux constituant le monde sont composés de quatre éléments. C'est une brève présentation sur l'essence du monde des écoles philosophiques principales. Vagnoni précise aussi que la théorie d'Aristote explique les qualités et les principes de ces quatre éléments de la façon suivante *:*

天体恒古转动，即宜有不动之体以为其中心，是即地也。地位以其甚重，甚浊，得其低之位，则宜有一甚轻，甚洁者对以放之，必此也。西敌体以相歹之，性不能相适达，相近以生物，故愎须气水二行入居两体之间，而调和之，则原形必须四始，为不多不寡。

(Le mouvement des astres est circulaire et uniforme, le centre est la Terre. La Terre, l'Eau, l'Air et le Feu se repartissent hiérarchiquement du plus léger au plus lourd autour de la Terre sphérique et immobile au centre de l'Univers. Les deux éléments contraires ne peuvent pas être accouplés entre eux, ils ne peuvent jamais se confondre en une même chose. Les éléments qui ont une qualité élémentaire en commun peuvent se transformer l'un en l'autre, donc l'air et l'eau se mettent nécessairement entre la terre et le feu en s'harmonisant. Il en résulte que le nombre des éléments est quatre et que celui des uns et des autres est en rapport parfait). [26] Ici, la théorie des quatre éléments s'appuie sur les idées d'Aristote.

Concernant les raisons de la hiérarchisation ordonnée des quatre éléments, Alfonso Vagnoni a donné l'explication suivante :

Tout d'abord, brièvement, c'est en raison de leurs lieux naturels, au centre de l'univers se trouve la sphère de la terre, puis viennent celles de l'eau, de l'air et enfin du feu. Concrètement, puisqu'ils sont différents en poids.

重爱低，轻爱高，以分上下。水轻于土，气重于火，水在土之上，气在火之下。(*Ce sont les éléments lourds qui tombent en bas, au contraire, les éléments légers qui montent vers le haut, car l'eau est plus légère que la terre, l'air est plus lourd que le feu, donc l'eau se trouve au-dessus de la terre et l'air se place sous le feu*).[27]

Deuxièmement, c'est à cause de la différence de leurs qualités élémentaires.

情相和则近，相背则远。(Les deux qualités proches se combinent, les deux qualités contraires se repoussent.) Par exemple, la terre est froide et sèche, l'eau est froide et liquide, la terre et l'eau possèdent une qualité commune, soit le froid, donc elles peuvent se joindre l'une à l'autre. En revanche, l'eau est froide et liquide, le feu est chaud et sec, ce sont des qualités contraires, donc ils s'éloignent l'un de l'autre.

[26] Alfonso Vagnoni, *Kong ji ge zhi* (*Recherches sur les phénomènes de l'atmosphère)*,cf., *Document de la diffusion du christianisme en Orient,* p.843.Traduction personnelle.
[27] Ibid., p.853.

Troisièmement, c'est un effet du Créateur. Pourquoi l'eau est-elle normalement au-dessous de la terre ? Il répond :

造物主初造天地，无山无谷，地面为水所蔽，但欲适物之便，以山峙谷降，水乃流而盈科，如人血脉周留,非土在水上也。

(*Le Créateur créé le ciel et la terre dans un premier temps, sans les montagnes, sans les vallées, l'eau a abîmé la surface de la terre. Afin de régler ce problème et pour organiser les choses, le Créateur a fendu des montagnes en produisant des vallées. Puis l'eau a coulé comme la circulation du sang humain, c'est pourquoi la terre est au-dessus de l'eau*).[28]

Autrement dit, l'univers, composé par les quatre éléments, est bien ordonné selon la volonté de Dieu. Ainsi, évidemment, bien que l'auteur ait présenté la théorie des quatre éléments d'Aristote quand il dissertait sur les quatre éléments, son intention réelle était de répandre la conception de la création du monde du christianisme.

3. **L'introduction de la théorie aristotélicienne de la causalité**

La théorie de la causalité est une des plus importantes théories de la philosophie d'Aristote, elle est une synthèse et un résumé de la philosophie antique grecque. La philosophie est la recherche des principes et des causes du Monde. En cherchant la cause du mouvement de toutes les choses dans l'univers, Aristote considère «la cause »comme la raison pour expliquer le «pourquoi ». «La cause »c'est «ce qui est à l'origine de quelque chose », la philosophie est une recherche des causes du monde, Aristote désigne quatre types de causes :

1. La cause matérielle, ce qui est dans une chose et ce dont elle provient,

2. La cause formelle: la forme et le modèle des choses,

3. La cause efficiente : le principe premier d'où vient le mouvement ou le repos,

[28] Ibid., p.855-856.

4. La cause finale qui signifie la fin le but. Et c'est alors le pourquoi de la chose.

De plus, il déclare qu'il existe un classement générique des causes rapprochant la cause formelle et la cause efficiente. Aristote croit que tous les objets sont constitués de matière et de forme, la matière étant ce dont les choses sont faites, la forme étant les caractéristiques de chaque chose. La matière et la forme sont donc des questions importantes.

Mais, la recherche philosophique d'Aristote manque de justesse. En recherchant la cause finale, il confond le processus naturel avec le processus humain. Pour la recherche de la cause efficiente, il décrit un «premier moteur», un être divin qui met l'Univers en mouvement. Il pense que l'existence d'un tel être est indispensable pour pouvoir expliquer tous les mouvements du monde naturel. Donc la cause efficiente est identique à la cause finale et à la cause formelle.

La scolastique médiévale a été très influencée par ce point de vue d'Aristote. Lors de la diffusion en Chine du christianisme par les missionnaires, en plus des idées des philosophes scolastiques, ils ont ajouté l'idée que Dieu est le créateur de l'univers et ont mentionné la théorie des quatre causes d'Aristote.

Dans le premier chapitre d'un livre *Tian zhu shi yi* (*La vraie idée de Dieu*) de Matteo Ricci, la théorie des quatre causes est un argument convaincant pour démontrer que le Maître du Ciel a créé d'abord le Ciel, la Terre et les Dix-mille êtres, qu'il dirige et entretient. Comme preuves de son existence, il a dit : il faut d'abord connaître qui est à l'origine de toute chose du monde, il est nécessaire de remonter à la théorie des quatre causes d'Aristote, parce qu'il y a quatre causes pour expliquer cette question.

试论物之所以然有四焉。四者为何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物至于本伦，另之于他类也；质者，物之本来体质所以受模者也；为者，定物之所向所用也。

(*Quelles sont ces quatre causes ? La cause efficiente, la cause formelle, la cause matérielle et la cause finale. La cause efficiente, c'est quelqu'un qui a créé quelque chose et rend cette chose utile, la cause formelle, la forme d'une chose, différente d'autre choses, la cause matérielle, ce dont une chose est faite, la cause finale, la fonction d'une chose*). [29] Et puis il donne un exemple : un chariot. C'est l'homme qui a créé un chariot, la structure de la roue est la cause formelle, la cause matérielle est constituée du bois, la cause finale est pour transporter les gens.

Matteo Ricci a un point de vue plus abstrait sur les idées de matière et de forme d'Aristote. Il s'appuie sur la théorie des quatre causes et démontre l'existence de Dieu. A ce sujet, il indique :

天下无有一物不见此四者者；四之中，其模者，质者此二者在物之内，为物之本分，或谓阴阳是也；作者，为者，以二者在物之外，超于物之先着也，不能为物之本分。

(*Il n'y a aucune chose qui ne concerne pas ces quatre causes. Parmi ces quatre causes, la cause formelle et la cause matérielle existent dans l'intérieur d'une chose, ce sont deux parties inhérentes, comme yin et yang dans la philosophie chinoise. La cause efficiente et la cause finale sont hors d'une chose et précèdent de l'existence de cette chose, donc ces deux causes ne sont pas inhérentes*).[30] Quelle est la cause extérieure et précédente de l'existence de toutes choses ? Evidemment, c'est Dieu qui est à la base de tout.

Andrea-Giovanni Lubelli (1610-1683), jésuite italien, qui a rapporté la théorie des quatre causes sous l'angle de la scolastique de Thomas d'Aquin dans son œuvre *Zhen fu zhi zhi*, écrit :

[29] Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi (La vraie idée de Dieu)*, op.cit., Zhu Weizheng, *Recueil des traductions en chinois de Matteo Ricci*, p.12. Traduction personnelle.
[30] Ibid., p12.

天地参杂，万物材料，不过是物之元质，在各物内能受万模，无模不能存。譬如一所房屋，木料砖瓦，此是质者；前堂后堂，此是模样；必另外还有工匠造成，所以天地万物具有元质，又各物有各物之本模，另外有造成之者。而元质模样等，亦皆由造成之者造来。

(*L'univers est l'ensemble de tout ce qui existe, l'ensemble de la matière soit ce que Dieu a utilisé pour créer le monde. Un objet contient plusieurs formes possibles et tous les changements de la nature impliquent la transformation de quelque chose de potentiel en une forme réelle : cet objet ne peut pas exister sans forme. Ainsi, la maison, les bois de construction, les briques et les tuiles sont des matériaux. La salle principale et les chambres représentent la forme structurale. Ce sont les ouvriers qui les ont construites. Toutes les choses sont faites de matière, chaque chose possède sa forme, et il y a un créateur qui les a produites. Et la matière et la forme ont été construites par ce créateur aussi*.)[31] Ici, Dieu est finalement «le premier moteur »et «le créateur », la métaphysique d'Aristote se joint organiquement à la théologie médiévale.

Le fait que les missionnaires introduisent la théorie des quatre causes d'Aristote en Chine est historiquement signifiant.

Tout d'abord, la théorie des quatre causes est vraiment représentative de la philosophie grecque. Cette classification entre la matière et la forme est un mode de pensée abstrait de la philosophie occidentale. Dans la philosophie occidentale, concernant la question de l'origine, il faut remonter à l'origine des espèces par voie de sélection naturelle. En effet, c'est une étude objective sur la nature, l'humanité est exclue de la nature. La théorie de quatre causes est une étape primaire du développement de cette pensée. Après le Moyen Âge, malgré sa présence dans la scolastique, cet esprit rationnel a connu des changements. Il n'a jamais été perdu et la position de la question de l'âme a fait une distinction naturelle entre l'homme et le corps. Surtout dans la philosophie de

[31] Zhang Xiping, *zhong guo yu ou zhou zao qi zong jiao he zhe xue jiao liu shi* (*l'Histoire des premiers échanges religieux et philosophiques sino-européens)*, Pékin, dongfang chubanshe, 2001, p.30.

Thomas d'Aquin, la raison existe dans l'enveloppe de la religion, la croyance apparaît sous la forme de l'épistémologie.

La philosophie chinoise et la philosophie occidentale ont des directions différentes. Dans le respect des idées éthiques qui caractérisent la philosophie chinoise, le centre du confucianisme est « la bienveillance ». Mencius élève cette idée, au niveau philosophique et écrit : « *ce qui différencie l'homme de l'animal est infime. Le commun des gens le délaisse, l'homme de bien le préserve. Shun comprenait clairement les principes de toutes les choses et discernait à fond les règles des relations humaines. Ses actes provenaient de sa bienveillance et de son sens du devoir : ils n'étaient pas une mise en pratique de ces vertus* ».[32] (*"人之所以异于禽兽者几希？庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察於人伦，由仁义行，非行仁义也。"（《孟子 离娄下》）*)

Selon Mencius, « *l'homme a la loi naturelle gravée dans son cœur, mais s'il est bien nourri, bien vêtu et bien logé, s'il demeure dans l'oisiveté et ne reçoit aucune instruction, il se rapproche de la bête. Les très sages empereurs (Yao et Shun) ont eu à cœur l'instruction du peuple. Ils ont nommé Qi, ministre de l'instruction et l'ont chargé d'enseigner les devoirs mutuels, afin qu'il y eût affection entre le père et le fils, justice entre le prince et le sujet, distinction entre le mari et la femme, gradation entre les personnes de différents âges, fidélité entre les amis* ».[33] *(Le mari s'occupe des affaires extérieures, la femme, des affaires domestiques, le mari commande, la femme obéit. Les plus jeunes témoignent leur respect à ceux qui sont plus âgés qu'eux et leur cèdent les premières places).* (*"人之有道也，饱食，暖衣，逸居而无教，则近於禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教人以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。"（《孟子 滕文公上》）*

[32] Cf. *Du Si shu da quan shuo* IX, Mengzi, *Lilou xia* 14, p. 1023

[33] Op.cit., *Les quatre livres*. IV *Œuvres de Meng tzeu*, trad.Séraphin COUVREUR, *Teng wen gong shang*, Livre III.4 p.90

Evidemment, les philosophes chinois attachent de l'importance à la relation entre les hommes, la société est leur élément principal, mais la nature est une partie adjuvante de leur philosophie. Par contre, la philosophie occidentale est axée sur la relation entre les hommes et la nature. En plus de l'existence humaine, l'interrogation approfondie et la méditation sur la nature, les recherches sur l'essence de toutes les choses sont l'âme de la philosophie occidentale. Les jésuites ont introduit cette caractéristique de la philosophie occidentale, en Chine, en présentant la théorie des quatre causes. Cette théorie a beaucoup choqué les penseurs chinois. En effet, la théorie de la causalité qui touche à la nature, sans le facteur humain, il s'agit-là d'un point de vue qui n'existe pas dans la culture confucianiste traditionnelle, en Chine.

La théorie des quatre causalités se caractérise par la recherche des origines de toutes les choses dans l'univers. Elle est tout à fait différente de la culture chinoise qui met un accent particulier sur les relations humaines et l'éthique. Cette théorie est la première ontologie, en Occident.

Comme les jésuites se sont bien acculturés, en Chine, ils y ont introduit la philosophie occidentale en y ajoutant de la culture chinoise afin que les lettrés chinois puissent mieux la comprendre et l'accepter. Quand, par exemple, Ferdinand Verbiest présente son œuvre *Qiong li xue* à l'empereur Kangxi, il précise : «*les connaissances du calendrier et de la philosophie sont les bases nécessaires pour apprendre les autres disciplines* ». Mais il apprécie également la doctrine de Confucius et de Mencius. Il écrit : «*la doctrine de Confucius et de Mencius ne s'effacera jamais. Il faut avoir de l'estime pour cette théorie, car les bonnes conduites éthiques sont les principes de l'humanité. Elles sont gravées dans le cœur des humains…* ». [34] Les jésuites ont essayé de diffuser leurs idées en rapprochant deux cultures différentes pour permettre à de

[34] *Jin cheng qiong li xue shu zou, voir* Xu Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi ti yao (Catalogue des œuvres traduites par les Jésuites pendant les Ming et les Qing),* Shanghai, shiji chuban jituan, 2010, p.142. Traduction personnelle.

nombreux intellectuels chinois de mieux découvrir et d'apprendre la philosophie occidentale.

4. **L'introduction de la cosmologie d'Aristote en Chine**

Li Zhizao parle d'« études occidentales » et d'« études célestes » et il les divise en deux parties : la philosophie et la théologie. La philosophie se divise en type physique et type incorporel (métaphysique). L'ouvrage *Huan you quan* de Fu Fanji a disserté de la propriété des matières physiques. Un jésuite portugais, Alvarez Semedo (1586-1658), décrit les recherches sur des études occidentales de Li Zhizao et mentionne la traduction de la cosmologie d'Aristote dans son *Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine* :

« Il avait appris toutes les règles de notre Arithmétique avec toutes les subtilités, qui suivent de cette science, dont il avait composé sept Tomes : il entendit excellemment tout ce qui concerne la sphère ; et avait une si parfaite intelligence du mouvement des Cieux, qu'il fit en partie la traduction de livres qu'Aristote en a composé, et de toutes les questions, qui sont traitées sur le même sujet dans le cours de Coimbra, enfin il était subtil logicien, comme témoignent les vingt tomes qu'il a laissés pour imprimer […] Il méprisait néanmoins les curiosités de notre Europe dont les autres font tant de cas ; tout son contentement estoit de voir un livre nouveau, dont la lecture lui arrachoit des soupirs du cœur, et des larmes des yeux, a cause qu'estans désia vieux, il ne trouvoit personnes qui eut le zèle qu'il désiroit, et qui voulut le seconder en un travail si important pour la conversation du Royaume, comme est la traduction des livres étrangers. » [35]

Huan you quan est une œuvre écrite en collaboration avec un jésuite et un grand lettré chinois. Furtado (1587-1753) fait la traduction orale et Li Zhizao (1565-1630) rédige en langue littéraire. En effet, Furtado était arrivé en Chine depuis peu de temps et il n'avait pas encore une bonne maîtrise de la langue chinoise. Li Zhizao, quant à lui, ne

[35] Alvarez Semedo, *Histoire universelle du grand Royaume de la Chine*, Paris, S. et G. Cramoisy,1645, p.358.

connaissait aucune langue étrangère. Cela créa beaucoup de difficultés lors de la traduction.

Ce livre qui a été traduit est inspiré d'une œuvre d'Aristote intitulée *Traité du ciel* (*De Caelo)* qui présente bien la cosmologie d'Aristote. Mais il est traduit sur la base d'un manuel du Collège de Coimbra au Portugal qui traite du sujet. On suppose que l'auteur de ce manuel est Pedro Gomez (1535-1600), jésuite portugais, qui enseigne la philosophie d'Aristote, au milieu du XVI^{ème} siècle, au Collège de Coimbra. Pedro Gomez participe à la rédaction des manuels du Collège sous la direction de Pedro De Fonseca (1528-1599), professeur de la faculté des lettres dans le même établissement.

Le manuel de *De Caelo* du Collège du Coimbra est publié, pour la première fois, en 1592. Ensuite, il est réimprimé à Lyon en France et à Cologne en Allemagne. Ce manuel a été très influent, à la fin du XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} siècle.

Ce manuel contient des textes grecs tirés de *De Caelo* en version latine. Comme tout livre typique de la scolastique, il regroupe toutes les questions jointes à l'original d'Aristote avec des commentaires et des opinions sur les réponses de cinq érudits antérieurs et postérieurs : Empédocle (490-430 av.J.-C.), Anaxagore (500-428 av.J.-C.), Augustin d'Hippone (354-430 ap. J.-C.), Averroès (1126-1198) et Thomas d'Aquin (1225-1274). Mais, lors de la traduction, Li Zhizao et Furtado, non seulement cachent les noms de ces cinq philosophes, mais ils suppriment les avis discordants ne gardant que les commentaires communs.

Lors de la traduction de *Huan you quan,* Li Zhizao modifie les règles stylistiques par des règles qui ont cours dans l'écriture chinoise d'écriture. En effet, dans le manuel de *De Caelo*, tous les titres sont des interrogations. Li Zhizao les transforme en propositions énonciatives. En achevant la traduction de ce livre, il utilise un style concis et clair pour permettre aux Chinois de mieux le comprendre. Quant à Furtado, la traduction de ce livre lui permet de réaliser de grand progrès dans sa connaissance de la langue chinoise.

Huan you quan » est un ouvrage en six tomes (*juan* en chinois). Le tome 1 concerne l'existence de Dieu, son omnipotence et la création du monde en six jours. Thomas d'Aquin est sans doute à l'origine du tome 1 : cinq preuves de l'existence de Dieu. Alfonso Vagome (1568-1640), jésuite italien, écrit un livre, après la publication de *Huan you quan* , intitulé *Huan yu shi mo*, l'origine de l'univers. Mais, semble-t-il, cette partie ne provient ni du manuel de Coimbra, ni de l'original d'Aristote. Pourquoi Furtado tente-t-il de traduire le manuel de Coimbra *De Caelo* en chinois ? Parce que c'est une façon de donner à comprendre l'omnipotence de Dieu. *Huan you quan* décrit la perfection des astres. On se demande ce qu'est cette perfection et si elle pourra être élargie. Voici la réponse :

Le canon classique a dit que rien ne peut être plus grand que le monde, mais Dieu est omnipotent, donc pourquoi ne doit-il pas être plus grand que le monde ?

Cette phrase du canon classique se réfère au *De Caelo* d'Aristote. Aristote croit qu'il n'y a qu'un monde. Mais c'est en contradiction avec la vue théologique de l'omnipotence de Dieu. Le manuel s'explique davantage sur cette contradiction. Le paragraphe mentionné, ci-après, provient du manuel de Coimbra.

Selon l'introduction générale du tome II, *Huan you quan* disserte non seulement de la théorie cosmologique d'Aristote, mais donne aussi des détails sur les astres vus par des penseurs à venir. Il se divise en quinze parties qui se structurent de la façon suivante : *gu* (古 texte ancien), *jie* (解 explication) et *suilun* (随论 discussion supplémentaire). Dans *suilun*, il y a *shu* (疏 discussion), *zheng* (正 affirmative), et *bo* (驳 négative). La forme des explications données dans *Huan you quan* suit donc la tradition scolastique présentée dans le manuel de Coimbra. Tous les tomes proviennent du manuel de Coimbra sauf le tome I, mais l'ordre de ces deux livres est différent.

Par rapport au manuel de *De Caelo*, la traduction de *Huan you quan* ajoute de nouveaux éléments. Dans la traduction en chinois, il est intéressant de relever le point de vue des traducteurs en comparaison avec les textes de Coimbra, surtout en ce qui

concerne la description des contradictions entre une nouvelle découverte sur l'astronomie et les vues théologiques.

Le commentaire de Coimbra a été publié, en 1590. De l'année 1590 à l'année 1620, soit pendant une période de trente ans, de nouvelles découvertes sont apparues, surtout celles de Galilée. Furtado adapte les nouvelles découvertes scientifiques afin d'échapper aux contradictions avec le texte de Coimbra.

Dans le chapitre «*bu huai pian* », le phénomène des taches solaires et le satellite de Jupiter (cinquième planète du soleil, la plus grande planète du système solaire) ont été introduits. Toutes ces nouvelles découvertes ont été acquises après l'utilisation du télescope de Galilée :

《二十年前，天文家已明日月星之体象，及诸星之数矣。近年制有望秒器，用以测天，窥见日中斑点，其状时小时大，又见木星之旁更有四星，或东或西，或上或下，. . . ，今之星家缘足而推，以为天体不实而浮，当属有坏，予惟从不坏之说而已，一则二千载至今，性天两学通义。一则物之定理，自超目识，盖人目距天甚远，目力所试有一限，终未必无差也。》

(*Il y a vingt ans, les astronomes connaissaient déjà la forme du corps du soleil, de la lune, des étoiles et ils connaissaient aussi le nombre d'étoiles. Plus récemment, un instrument extraordinaire – le télescope- a été fabriqué pour observer le ciel. Il permet aussi de voir les taches sur le soleil. La forme de ces taches change constamment, elles deviennent quelquefois plus grandes et quelquefois plus petites. On peut voir également qu'il y a quatre satellites près de Jupiter. Ils se déplacent à l'est et à l'ouest, en haut et en bas. […] . Par ce phénomène, les astronomes en ont donc déduit que les astres ne sont pas solides mais vides, flottant vers le haut. Et qu'ils doivent être des corps célestes imparfaits. Quoi qu'il en soit, je ne suis que la théorie de l'intégralité. La première raison est basée sur le principe général de l'astronomie et de la physique il y a 2000 ans jusqu'à aujourd'hui. Une autre raison est sur la base du principe des objets, il est hors de portée de la vue, parce que la distance entre les yeux de l'homme et le ciel*

est extrêmement lointaine. Ce que les yeux peuvent regarder est limité, à la fin il est inévitable qu'il existe des différences). [36]

Ce paragraphe a été ajouté, semble-t-il, par Furtado. Par cette description, on peut envisager que Furtado a discuté des nouvelles découvertes, mais qu'il n'a pas pu les adapter du point de vue théologique.

Il est important de parler du contexte de la cosmologie aristotélicienne (aux environs de 1600) afin de connaître les vues cosmologiques de Furtado. Comme système intellectuel et dominant pour l'interprétation du monde physique, l'aristotélisme a régné environ quatre cent cinquante ans, à partir de son acceptation à Rome et en Occident, à la fin du XII^{ème} siècle. Au début du XVII^{ème} siècle, la cosmologie complète aristotélicienne était encore acceptée par des philosophes et des théologiens plus traditionalistes.

1. La terre est le centre de l'univers, immobile de lieu (par an) et de position (par jour) : les changements de saisons, du jour et de la nuit se font donc par mouvements extérieurs à la Terre.

2. Les mouvements des planètes (au sens ancien, le mot planète inclut le Soleil et la Lune, mais pas la Terre) doivent être parfaits, donc seulement le cercle est autorisé, les mouvements angulaires ou rectilinéaires étant considérés comme abrupts, forcés.

Pourtant, la cosmologie aristotélicienne a été touchée par les observations télescopiques de Galilée. De la règle du mouvement des taches solaires, Galilée en a déduit l'existence de la rotation du soleil sur lui-même. Vers 1630, presque tous les astronomes et les philosophes spécialisés en mathématiques ont abandonné la théorie aristotélicienne et aussi celle de l'astronome grec Ptolémée. Par conséquent, les vues de Furtado dans la traduction des textes de Coimbra reflètent le contexte général, en Europe.

[36] Furtado François, Li Zhizao, *Huan you quan* (*lun tian ti suo yi bu huai*), Tome III, 1628 P.19-20.Traduction personnelle.

On trouve aussi le système aristotélicien dans les observations de Tycho Brahé (1546-1601), astronome danois, sur la supernova (nouvelle étoile), en 1572 et sur la Grande Comète, en 1577. Dans le système de Brahé, les cinq planètes connues tournent autour du Soleil, qui, avec les planètes, font le tour de la Terre en une année et la Terre reste immobile au centre de l'univers. Dans *Huan you quan*, les traducteurs écrivent :

« En l'année *jisi* de l'ère *long qing* (1569), un corps céleste étrange est apparu. Il est resté pendant deux ans avant sa disparition. Si un corps céleste est indestructible, pourquoi ce phénomène est-il apparu ? ».

Cette question concernant la nova se pose, en 1572 et le commentaire est rédigé sur la base des textes de Coimbra. Mais *Huan you quan* explique que l'apparition de la nova est due à sa force super naturelle au lieu de sa force naturelle. Il est évident que Furtado voulait entretenir les vues de la cosmologie aristotélicienne.[37]

A l'égard de la sphéricité du ciel, Furado s'exprime ainsi :

则亦窃疑今时所测，必尚未尽。既今星学性学，定作十重，理所当从，若谓断无遗义，亦未必可。

(*Je crois que les observations actuelles ne sont pas exactes. L'astronomie et la physique considèrent que les astres comptent dix sphères. Il faut suivre cette raison*). [38]

Bien que le système cosmologique d'Aristote ait dominé en Europe, pendant presque quatre cent cinquante ans, il a été abandonné de 1600 à 1650. C'est dans ce contexte que Furtado et Li Zhizao coopèrent à la traduction de *De Caelo* d'Aristote. En tant que commentateur, Furtado ajoute à sa traduction quelques nouvelles informations en suivant les traditions scolastiques. Dans l'ensemble, *Huan you quan* est un travail sur la

---

[37] Ibid., Tome III. P.14. Texte chinois :《谓异星之见，非天性力所成，而成于超性之能，此说近是。》traduction personnelle.

[38] Ibid., Tome IIV. P.25.

cosmologie et on peut considérer qu'il s'agit d'une traduction fidèle du manuel de Coimbra.

En Chine, la position de l'auto rotation des corps célestes est à l'origine de *Huan you quan* . Le livre, *Wu wei li zhi*, écrit par un jésuite italien, Giacomo Rho (1593 -1638) mentionne précisément *Huan you quan.* Parmi les étudiants de Giacomo Rho qui s'expriment à propos de ce livre, on trouve le fils de Li Zhizao, Li Ci qui a travaillédans le Tribunal de mathématiques, à Pékin. D'après l'auteur de *Wu wei li zhi*, les vues théologiques de *Huan you quan* contredisent les nouvelles observations. La dissertation comporte un dessin ancien et un dessin nouveau en représentant respectivement le traité du ciel d'Aristote et les théories sur l'astronomie de Tycho Brahe. Il y a une analyse sur les différences et les similitudes de ces deux systèmes astronomiques importants dans *Wu wei li zhi.* L'auteur a produit des commentaires et des démonstrations de la rationalité du système de Tycho Brahe dans diverses documentations relatives aux traités de l'astronomie occidentale introduites en Chine, pendant des périodes différentes. Les théories des observations avancées de Tycho Brahe et la caractérisation de la concordance du calcul et de la mesure réelle correspondent aux besoins de la correction du calendrier chinois. A défaut de théories sur le modèle cosmique occidental, *Wu wei li zhi* s'est appuyé sur la description du phénomène et des choses objectives. Cela a provoqué un trouble lors de l'introduction des systèmes cosmiques occidentaux en Chine. La démonstration du système de Tycho Brahe manifeste l'aptitude des jésuites à l'égard des théories cosmiques introduites et la faiblesse de l'argument et de sa contradiction.

En l'année 46 de l'époque *qian long* de la dynastie des Qing (1781), le résumé bibliographique de S*i ku quan shu* laisse apparaître des commentaires positifs sur toutes les œuvres importantes traduites par les missionnaires occidentaux qui ont été recueillies dans ce livre. Dans un commentaire de *Huan you quan* on peut trouver ce qui suit :

欧逻巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古。其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤。国朝节取其技能，而禁传其学术，亦具深意。”

(*La précision de la supputation astronomique des occidentaux et l'ingéniosité de leurs instruments ont surpassé celles de leurs prédécesseurs. En revanche leurs idées hétérodoxes ne pourront être retenues et diffusées car considérées comme des exagérations, des fausseté, des absurdités et des improbabilités. Il faut donc choisir d'apprendre leurs techniques mais prohiber la diffusion de leurs doctrines* »). [39] C'est pourquoi l'influence de *« huan you quan »* a été limitée en Chine du XVIII ème au XIX ème siècle.

IV. La rupture de la diffusion des idées d'Aristote pendant la période de la querelle des rites

Le vrai contact entre la culture chinoise et la culture occidentale a commencé lors de l'évangélisation de la Chine pendant les XVI ème et XVII ème siècles. Cependant, ce contact a été interrompu, au début de XVIII ème siècle.

Afin de comprendre l'apparition de ce phénomène, il faut le lier à la querelle des rites. La querelle des rites est la divergence d'opinions concernant « la méthode d'évangélisation de Ricci » ou « les règles de Matteo Ricci » et ses détracteurs.

Matteo Ricci a utilisé des concepts confucianistes classiques tels que le Ciel et le Seigneur du ciel pour démontrer l'existence du dieu suprême dans le christianisme. Il a propagé la religion chrétienne en acceptant et transformant la culture et la coutume traditionnelle comme les rites confucianistes et ceux qui sont relatifs aux Ancêtres. C'est le prélude de «la querelle des rites». Les successeurs de Matteo Ricci, jésuites et dominicains, ont eu des doutes sur la méthode employée et ont refusé une partie de ses stratégies de propagation de la foi. Tout d'abord, ils s'opposent à traduire le nom de Dieu en Maître ou Seigneur du Ciel. Ils ont remarqué que si on choisit un terme

[39] Yong Rong, *Si ku quan shu zong mu* (*Catalogue Général de la collection Siku impériale)*, Pékin, zhonghua shuju, 1965, p.1081. Traduction personnelle.

chinois parmi le Ciel, le seigneur du Ciel ou le Souverain d'en Haut pour nommer Dieu, on risque d'avoir une interprétation fallacieuse du nom propre -Dieu- dans le christianisme. Quand les Chinois appellent le Ciel, le seigneur du Ciel ou le Souverain d'en Haut, c'est de leur dieu qu'ils parlent**.** Pour éviter cette confusion, les missionnaires ont préconisé de translittérer le nom Deus (Dieu en latin) en caractères chinois (*Dousi)* 陡斯.

Le ciel *(tian*) en chinois a deux significations : le matériel, que nous voyons, et l'immatériel, qui représente un concept important de la mythologie, de la philosophie et de la religion chinoises. Sous la dynastie des Shang, le dieu *Shangdi,* soit le Souverain d'en Haut, a été assimilé au ciel.

On trouve les caractères *shang di,* dans la divination de l'inscription gravée sur carapaces et sur os de la dynastie des Shang. Et on les retrouve, plus tard, dans l'inscription sur bronze de la dynastie des Zhou. On peut trouver également *di* ou *tian* (ciel). Il y a plusieurs explications sur le caractère *di* 帝. D'après Wang Guowei (1877-1927), éminent écrivain et historien chinois de la période moderne, le caractère *di* 帝 tire son origine d'un autre caractère homonymique *di* 蒂, qui signifie les pédicelles des fleurs.[40] Plus tard, Guo Moruo (1892-1978), autre écrivain chinois célèbre et homme politique de la période moderne, a développé cette théorie. *di* 蒂 symbolise les pédicelles des fleurs quand l'ovule est assez mûr. A ce moment-là, les graines sont formées à partir des ovules, une graine pouvant reproduire un nombre infini de plantes. Pourquoi *di* a-t-il le sens de *tian di*, seigneur du Ciel ? C'est parce que *tian di* est une divinité, le créateur de toutes les choses du monde. Surtout dans l'antiquité chinoise, dans une société agraire, l'alimentation du peuple dépendait surtout des céréales. On peut donc comprendre que le lien avec cette partie de la fleur

[40] Wang Guowei, *Guan tang ji li*n *(Recueil de Guan tang*), Pékin, zhonghua shuju, 1959, Tome I. Chap.VI. p.282.

ait eu une grande importance, et que, par extension, *di* 帝 ait signifié souverain suprême.[41]

Dans les classiques confucianistes, on a assimilé le Ciel à la fois à *Shangdi*, *di* ou *tian di*. L'appellation « *huang tian shang di* » trouve son origine dans « *shujing-chao gao* » :

« Oh ! huang tian shang di (le roi suprême de l'auguste ciel) a destitué son fils aîné (le tyran Tcheou) et retiré son mandat aux princes de la grande maison de In ».[42]
« J'ose déclarer solennellement, en face de huang huang hou di (l'auguste Souverain du Ciel), que je ne me permettrai pas d'épargner le coupable et que je ne laisserai pas dans l'ombre ses serviteurs ».[43]

« Ensuite il a offert un sacrifice extraordinaire au shang di, fait des offrandes aux six Vénérables avec une intention parfaite ; puis, se tournant vers les montagnes et les cours d'eau célèbres, il leur a rendu des honneurs semblables, ainsi qu'à toute la multitude des esprits ».[44] « *shujing-canon de shun* »

Dans l'antiquité chinoise, les caractères s*hang* di regroupent les dieux et rois légendaires, anciens chefs d'ethnies qui auraient régné en Chine, avant la dynastie Xia, soit les cinq Empereurs. Parmi ces cinq Empereurs, Yandi (empereur enflammé) et Huangdi (empereur jaune) sont les plus réputés. Ils sont considérés comme les ancêtres d'une grande nation nommée Huaxia dans laquelle se reconnaissent les Chinois Han. Les Chinois se prétendent les descendants de Yandi et de Huangdi.

---

[41] Guo Moruo, *Shi zu bi* (*L'esplication du terme «aïeux» (zu) et «aïeules» (bi)*), voir *zhong guo xian dai xue shu jing dian :Guo mo ruo juan (Œuvres classiques de recherches en Chine moderne : volume de Guo Moruo,* Shijiazhuang, Heibei jiaoyu chubanshe, 1996, p.288.

[42] *Shu jing*, trad. Séraphin COUVREUR, Imprimerie de la Mission Catholique, 1897. Partie IV. CHAPITRE XII.9

[43] *Les Entretiens de Confucius*, trad. S. Couvreur, Chap. XX.1.

[44] *Shu jing*,op.cit., I. CHAPITRE II.6.

Avant les dynasties des Qin et des Han, les Chinois croyaient que Shang di était leur ancêtre.

Pendant les dynasties des Sui et des Tang, le *Tong dian* ou *Institutions globales*, a rassemblé l'histoire institutionnelle et le texte de l'encyclopédie de la haute antiquité jusqu'à l'année 756. Dans la partie de ce livre concernant les rites apparaît une autre appellation : «*hao tian shang di* ». *Hao tian* représente la grandeur d'âme, et *shang di* signifie que le ciel est comme le souverain qui règne sur le monde.

A partir de la dynastie des Zhou, l'empereur est considéré comme le « fils du Ciel », chargé de faire le lien avec l'autorité céleste pour préserver le bon ordre sur terre. C'est le ciel qui l'a choisi pour être maître de l'empire, pour gouverner et défendre le peuple. Afin de montrer le respect dû Ciel, les cérémonies de sacrifice étaient donc très importantes. Le culte céleste est resté le culte impérial officiel pendant tout l'Empire céleste.

Le jésuite successeur de Matteo Ricci et les missionnaires des autres ordres religieux étaient contre la stratégie des jésuites consistant à s'adapter aux coutumes et usages locaux. C'est une des raisons qui déclenche «la querelle des rites ».

Le pape Clément XI décide alors d'envoyer, en Chine, son légat, Charles Thomas Maillard de Tournon pour régler ce problème. Il arrive, en septembre 1705. Il y a deux entrevues officielles entre l'empereur Kangxi (1661-1722) et ce représentant du pape. Lorsque l'empereur Kangxi découvre que la motivation réelle de l'arrivée du légat du pape est de renverser les règles de Matteo Ricci, il décrète un édit : «si quelqu'un s'oppose au culte de Confucius et des ancêtres, il sera très difficile pour les Occidentaux de rester en Chine ». Ainsi, «la querelle des rites » ouvre un conflit entre le gouvernement impérial et le Vatican, à partir du problème des rites religieux.

En 1715, Clément XI, par la *Bulle Ex illa die* (« 自登基之日 »), confirme solennellement la condamnation des rites chinois traditionnels comme incompatibles avec la foi chrétienne. Un autre ambassadeur pontifical, Charles-Melchior de

Mezzabarba (1685-1741) se rend alors en Chine pour la faire appliquer. Il est reçu plusieurs fois par l'empereur Kangxi. Mais la lecture du décret pontifical avait provoqué les foudres de l'empereur Kangxi. De plus, les mandarins de la cour impériale avaient demandé, à plusieurs reprises la prohibition de l'évangélisation. En conséquence, l'empereur interdit la prédication chrétienne dans toute l'étendue de l'empire par l'édit du 17 mai 1717. Et dès 1723, la plupart de missionnaires sont expulsés sauf les Jésuites**,** scientifiques et savants introduits à la cour de Pékin, qui peuvent rester en Chine. Néanmoins, la situation entre le gouvernement impérial de la dynastie mandchoue des Qing et l'Eglise catholique reste très tendue, mais pas encore à un point de rupture de leurs relations.

Cependant, quand l'empereur Yongzheng succède à l'empereur Kangxi, la situation change. En effet, après le décès de l'empereur Kangxi, ses fils se disputent le trône. Yunzhen (connu plus tard comme l'empereur Yongzheng) est le quatrième fils de Kangxi. Il est soutenu par un ordre religieux : le lamaïsme. Le prince héritier présomptif Yunreng, lui, est proche des Jésuites**.** Quand Yunzhen conquiert le trône, il prétend que les missionnaires agissent par profit pour prendre le pouvoir. Il décide alors d'expulser les missionnaires de Pékin jusqu'à Macao, sauf les Jésuites astronomes qui travaillent dans le bureau de l'astronomie impériale (*qin tian jian*). La Chine commence alors à fermer la porte aux étrangers en mettant en place une politique de séparation culturelle.

Plusieurs causes apparaissent dans « la querelle des rites », en plus de la volonté d'éviction du christianisme dans une société féodale chinoise fermée depuis longtemps. Il existe une origine plus profonde. C'est la période où se met en place le processus de développement de la société occidentale**.** C'est aussi la période de la lutte des pays occidentaux entre eux pour une suprématie politique, économique et diplomatique. A la fin du XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} siècle, les deux grandes puissances maritimes, l'Espagne et le Portugal, commencent à décliner. En revanche, les Pays-Bas, l'Angleterre et la France deviennent à leur tour de grandes

puissances maritimes. Ces pays ont aussi des ambitions économiques et politiques vers les régions d'outre-mer et surtout vers l'Orient. Le Vatican a soutenu autrefois les jésuites de la Compagnie de Jésus originaires d'Espagne et du Portugal dans leur démarche d'évangélisation à l'étranger. A cette période, le Vatican a un lien très étroit avec la France. Il la soutient donc pour tirer bénéfice des résultats obtenus, en Chine, par l'Espagne et le Portugal. En conséquence, quand les missionnaires français entrent en Chine en niant « les règles de Matteo Ricci », le Vatican leur apporte un soutien fort. La manifestation externe de ce soutien se traduit par des envois de légats en Chine afin d'interdire aux Chinois de rendre les rites au Ciel, à Confucius et aux ancêtres. On peut évidemment en déduire que derrière la religion se cachent des convoitises politiques.

Les échanges culturels entre la Chine et l'Occident qui existaient pendant deux siècles sont malheureusement interrompus.

« La querelle des rites » a laissé en Chine des répercussions négatives profondes. Elle a engendré l'indifférence de la Chine vis-à-vis du christianisme, voire de la culture occidentale. Suite à l'interdiction du christianisme, la Chine a renforcé sa politique de « la porte close ». Cela a aussi été une catastrophe pour l'Église chinoise. En effet, des méthodes illégales, voire violentes, ont été utilisées pour propager le christianisme malgré son interdiction. L'image du christianisme en est sortie ternie. L'incompréhension entre l'Orient et l'Occident s'en est trouvée aggravée.

Après plus d'un siècle de rupture, les échanges culturels entre la Chine et l'Occident se développent à nouveau, à partir du début du XIX ème siècle. Aux environs de la guerre de l'opium, notamment, la société chinoise ressent un besoin urgent de profiter des découvertes occidentales pour accéder à un niveau plus performant, dans le domaine militaire notamment**.** Cela conduit la Chine à s'intéresser aux savoirs occidentaux selon le principe « 中学为体,西学为用 » « le savoir chinois comme fondement, le savoir occidental comme moyen ». Ce principe s'est développé pendant le Mouvement des Affaires Occidentales (« *yang wu yun dong »).* Cet intérêt pour les

savoirs occidentaux ne concerne que le niveau matériel. En tant que noyau des savoirs occidentaux, la philosophie, *a fortiori* la pensée d'Aristote, est peu introduite en Chine.

Chapitre II. La rediffusion des savoirs occidentaux en Chine entre la guerre de l'Opium et le mouvement «*yang wu* », au début du XIX ème siècle

Très affaibli par les deux guerres de l'Opium et par l'insurrection des Taiping fomentées par des paysans révoltés, le gouvernement impérial de la dynastie des Qing ressent un peu plus chaque jour l'affaiblissement de son pouvoir. La situation offre une posture favorable à d'autres troubles intérieurs et aux dangers d'invasions étrangères.

Entre les années 1860 et 1890, une partie de la population de la classe supérieure au pouvoir, le groupement politique, par exemple, représenté par le prince Gong de premier rang Yixin, soutient la réforme du mouvement «*yang wu* ». Certains fonctionnaires locaux disposant d'un pouvoir effectif attribué par les Qing (Zeng Guofan, Li Hongzhang, Zhang Zhidong, Zuo Zongtang, etc…) soutiennent aussi ce mouvement. Ils ont constaté les dégâts de la technologie occidentale « des bateaux solides et des canons puissants ». Ils ont pris conscience de la puissance redoutable de la modernisation.

C'est la raison pour laquelle ils vont choisir d'adopter les connaissances scientifiques et technologiques avancées de l'Occident. Tout en maintenant la domination féodale des Qing, ils vont chercher à « rendre le pays plus riche et puissant » par le développement de la production. Ce mouvement fut appelé par les historiens mouvement «*yang wu* » (mouvement des Affaires Occidentales).

Le plus illustre représentant de ce mouvement a été incontestablement Li Hongzhang. Tout en étant un bureaucrate féodal, fidèle aux traditions confucéennes, il a eu la clairvoyance de reconnaître la supériorité occidentale. Sa proposition d'introduire des matières scientifiques dans les sujets du concours national *keju* ayant été rejetée par la Cour Impériale, il a ouvert des écoles et a envoyé les premiers étudiants chinois à

l'étranger pour « assimiler les techniques occidentales afin de rendre la Chine plus puissante ». Ces étudiants ont, par la suite, joué un rôle très positif en introduisant les connaissances occidentales, en Chine et inversement, en faisant mieux connaître la Chine aux Occidentaux.

Sous l'impulsion de Li Hongzhang, les trente dernières années du XIX ème siècle ont vu l'industrie chinoise se développer très rapidement : armement, chemin de fer, réseaux de télégraphie, mines de charbon et de métaux, textile, bourse, banque... Li Hongzhang a aussi « occidentalisé » la marine militaire chinoise.

Les partisans du « *yang wu* » avaient des connaissances superficielles sur le monde en général et sur les études occidentales et, en plus, ils s'enfermaient dans l'inviolabilité du système féodal chinois et de la culture traditionnelle. En conséquence, leur attitude sur les cultures étrangères a été la suivante : la Chine ne peut pas fermer la porte aux étrangers ni ouvrir sa porte complètement, elle choisit une ligne culturelle sur le principe de l'échange égal et de l'assimilation évolutive.

Lors de l'introduction des études occidentales, il fallait donc bien respecter le principe « le savoir chinois comme fondement, le savoir occidental comme moyen ». Ils n'importèrent que la culture matérielle et pas les autres cultures, surtout pas la philosophie et les sciences sociales. D'après eux, « *le système civil et militaire chinois a beaucoup surpassé celui de l'Occident* ». [45]

En plus, « *la Chine possède des connaissances vastes, profondes et subtiles, trois relations cardinales interactives (souverain-sujet, père-fils, époux-épouse) et cinq vertus fondamentales (bienveillance, bienséance, justice, sagesse, sincérité), le code éthique féodal, les lois et les règlements pour gouverner un pays, il y a tout ce qu'il faut* ».[46] (Zhang Zhidong, 1837-1909).

[45] Li Hongzhang, *Jiang su xun fu Li hong zhang yuan han* (*La lettre originale de Li Hongzhang, Gouverneur de la province du Jiangsu*), voir *Chou ban yi wu shi mo (La Direction des Affaires barbares dans son intégralité)*, wenhai chubanshe, 1979, Tome XXV, p.2491.

[46] Zhang Zhidong, *Quan xue pian (Exhortation à l'étude)*, voir *Wu xu bian fa zi liao cong kan III*

« Sauf que les technologies chinoises étaient inférieures à celles de l'Occident. Par contre, la morale, le savoir, les institutions, la littérature étaient tous supérieurs à la plupart des pays ». [47]

Les commentaires, ci-dessus, confirment bien que les connaissances chinoises dans les domaines de la technologie et des réalités matérielles étaient inférieures à celles de l'Occident. Par contre, en ce qui concerne les institutions politiques et économiques, les doctrines sur la liberté, les droits civils, l'égalité, les pensées philosophiques qui reflètent la transition et l'avancement de la société, tous ces domaines avaient dépassé ceux de l'Occident. Il n'était donc pas utile de les apprendre de l'Occident.

Sous la conduite de ce principe, les partisans du « *yang wu* », commencent à développer les sciences et les technologies en Chine en limitant cependant le choix et l'entrée des savoirs occidentaux au domaine du matériel. Concrètement, ils font entrer des connaissances relatives aux sciences : le son, la lumière, l'électricité et la chimie, des connaissances utiles à l'armée : la fabrication de canons et des connaissances liées aux transports : la construction de bateaux. La partie la plus importante des savoirs occidentaux relative à la culture, aux institutions, aux sciences de l'esprit, n'a pas été jugée prioritaire et n'a pas fait l'objet d'une large diffusion. A cette période, on peut noter toutefois une très faible introduction de la philosophie occidentale en Chine mais elle ne peut être comparée avec la diffusion considérable des sciences de la nature.

Selon les données recensées par des chercheurs chinois, il y aurait eu entre les années 1860 et 1900, quelques 555 livres sur les « savoirs occidentaux » publiés en Chine. Il s'agit de publications dans différents domaines : 162 sur des sciences de la nature, soit 29% du total ; dont 225 sur les sciences appliquées, soit 41% du total ; mais il y a eu

---

(Collection de livres de la Réforme des Cent Jours), shenzhou guoguangshe, 1953, p.218.

[47] Shao Zuozhou, Shao shi wei yan yi shu (Les paroles prudentes de Shao ·livres traduits), voir *Wu xu bian fa zi liao cong kan I(Collection de livres de la Réforme des Cent Jours)*, shenzhou guoguangshe, 1953, p.183.

seulement 123 sur les sciences sociales, soit 22% du total, les autres domaines ont 45, soit 8% du total.

Pendant le développement du Mouvement *« yang wu »*, (*zhongxue weiti, xixue weiyong* 中体西用), les partisans du «yang wu » profitent du principe déjà évoqué sur le savoir occidental pour en diffuser les connaissances.

A cette époque, il y a deux sortes d'institutions principales chargées de la recherche sur les savoirs occidentaux.

Tout d'abord, on crée, au niveau central et au niveau provincial, des établissements chargés de former des étudiants pour traduire les ouvrages occidentaux.

La première institution officielle de langues occidentales, *«tong wen guan de Beijing»*, est créée, en 1862, à Pékin. Elle est sous contrôle du *« zong li ya men »* (Bureau Central des Affaires Etrangères). On s'y perfectionne en chinois et on y enseigne les langues occidentales (il y a déjà un enseignement du russe). Cet établissement a vocation à former des traducteurs et de futurs diplomates. Des institutions similaires s'ouvrent ensuite dans les régions côtières. A l'initiative de Li Hongzhang, s'ouvrent successivement le *« tong wen guan »* de Shanghai et le *« fang yan guan »* de Canton, en 1863. S'en suivent, l'ouverture de plusieurs bureaux officiels de traduction dans toute la Chine.

A cette période, s'ouvrent les premières écoles modernes navales et des mines, écoles qui ont leur propre Bureau de traduction. Le plus connu est à Shanghai, c'est le Bureau de traduction de l'Arsenal du Jiangnan («*jiang nan zhi zao ju fan yi guan* »), entre 1867 et 1879. Il a été l'un des centres les plus actifs lors des premières traductions d'ouvrages principalement techniques. Ce travail de traduction, lancé à l'initiative de la Chine, est contemporain du développement de la presse moderne (dont Shanghai est un centre important). L'Arsenal de Beiyang et l'Académie navale de Fuzhou «*fu zhou chuan zheng xue tang* » ont créé également des départements de traduction afin de former des techniciens des langues et des interprètes compétents.

L'ouverture de toutes ces institutions permet d'accélérer le processus d'importation des savoirs et de la culture occidentaux.

Les écoles traditionnelles chinoises se transforment donc en écoles modernes. C'est aussi la période où s'ouvrent des institutions d'obédience religieuse : catholique et protestante. Ces établissements deviennent des structures importantes pour la diffusion des savoirs occidentaux.

Après la deuxième guerre de l'Opium, les missionnaires étrangers développent l'établissement scolaire en Chine. Selon les données statistiques, le nombre des écoles missionnaires passe de cinquante à huit cent, en 1875. Le nombre des élèves à l'école augmente de moins de mille jusqu'à deux mille.

Avant la guerre sino-japonaise de «*jia wu* », le nombre des écoles missionnaires s'élève à plus de deux mille, le nombre des élèves dépassant quarante mille. Parallèlement, au fur et à mesure du développement du Mouvement «*yang wu* » dans les années 1860, les établissements privés modernes créés par les Chinois apparaissent. Ces établissements scolaires ont trois spécialités : soit la formation de traducteurs compétents, la formation de talents militaires ou la formation de techniciens de haut niveau. Même si ces écoles ne se dégagent pas du joug du régime féodal, au moins formellement, elles adoptent, à un certain niveau, le système scolaire contemporain occidental. On met en place une nouvelle pédagogie interactive (au lieu des méthodes traditionnelles fondées sur la mémorisation des savoirs) et on apprend des matières telles que les mathématiques, la géographie, les sciences, l'éducation physique et les langues étrangères.

En même temps, un autre exemple d'institutions rassemblant Occidentaux et Chinois est fourni par la *« Maison de la Science »*, le Collège de Gezhi de Shanghai. C'est, à la fois un collège, une bibliothèque et un musée des sciences. Il est géré par un conseil mixte composé des meilleurs scientifiques chinois de l'époque et d'érudits occidentaux liés au protestantisme.

Le collège de Gezhi de Shanghai

Le collège de Gezhi de Shanghai («*Shang hai ge zhi shu yuan* ») est une institution éducative importante de la période contemporaine, en Chine. Il a diffusé les savoirs des sciences occidentales, sur la lancée du Mouvement «yang wu ». Cette institution est située rue de Beihai de la concession publique, à Shanghai. Elle fut fondée sur proposition du consul d'Angleterre, Walter Henry Medhurst (1796-1857) et grâce à la coopération chinoise et occidentale du missionnaire britannique John Fryer (1839-1928), de Tang Tingshu (1832-1892), un comprador chinois et de Xu Shou (1818-1884), un mathématicien chinois. L'objectif est de fournir des hommes de talents dont le Mouvement «*yang wu* » a un besoin urgent.

Dans le « Programme scolaire des savoirs occidentaux du collège de Gezhi », les matières principales enseignées sont les savoirs occidentaux. De nouveaux cours sont aussi adaptés aux affaires occidentales. Quand Wang Tao est engagé en tant que directeur de ce Collège, il instaure un système d'examens : les élèves écrivent un essai selon un thème donné que les professeurs évaluent et sélectionnent. On retrouve quelques exemples de ces épreuves dans un livre intitulé *Ge zhi shu yuan ke yi* (*Exemples des essais primés de compétition de l'institution polytechnique de Shanghai*). Ce livre recueille une sélection des meilleurs essais de chaque année. Parmi ces essais, il y a des sujets concernant la discussion et la compréhension de la philosophie occidentale ainsi que des sujets portant sur l'analyse et la critique sur des affaires courantes. Le contenu des programmes scolaires et des examens contrastent avec ceux des écoles traditionnelles chinoises.

A la lecture des essais des élèves de ce collège, on peut constater que les professeurs enseignent les bases élémentaires de la philosophie grecque qui mentionnent évidemment les pensées d'Aristote. Mais il n'y a pas de démonstration approfondie à ce sujet. Dans les essais relatifs à la philosophie grecque, les philosophes mentionnés sont Pythagore (570 av.J.-C - 495 av.J.-C), Platon (428/427 av.J.-C. - 348/347 av. J.-C.), Aristote (384 av.J.-C - 322 av.J.-C). Aristote est considéré comme un

représentant de la philosophie grecque. La présentation de la classification de la philosophie grecque propose trois catégories principales de la philosophie d'Aristote : « la philosophie occidentale a pour origine la philosophie grecque, elle se divise en trois disciplines:

1. La métaphysique, qui étudie les causes de l'univers et de la nature de la matière,

2. L'éthique, qui se donne pour but d'indiquer comment les êtres humains doivent se comporter, agir et être, entre eux et envers ce qui les entoure,

3. La logique, une langue pour distinguer la raison et le tort.

Aristote a créé ces disciplines. Il est un personnage incontournable pour les sciences.

Dans les exemples des essais, on trouve des élèves qui font également une présentation de la biographie et des œuvres d'Aristote. Ils citent même les noms de seize œuvres d'Aristote. Dans son essai, Zhong Tianwei mentionne ceci: «*Aristote a rédigé cent quarante six genres d'ouvrages, dont dix-neuf ont été conservés dans les bibliothèques de nombreux pays. Les versions originales sont en grec, plusieurs de ses œuvres furent traduites dans les langues européennes : 1. Politique 2. Histoire 3. Sur l'Univers 4. De la Génération et de la Corruption 5. Météorologique 6. Traité des animaux 7. De l'âme 8. De la mémoire 9. Du sommeil et de la veille 10. Des rêves 11. De la longévité et de la vie brève 12. De la jeunesse et de la vieillesse 13. De la respiration 14. Marche des animaux 15. Génération des animaux* ». [48]

Il y a aussi d'autres élèves qui apprécient son érudition et sa réflexion profonde : «*Les ouvrages rédigés pendant les treize dernières années embrassent toutes les recherches qu'il a faites au cours de sa vie. La dissertation et l'analyse y sont pénétrantes et profondes. Elles ne concernent pas du tout un discours confus et on peut penser qu'il s'agit bien des écrits originaux. Si on parcourt toutes les œuvres*

[48] Ge zhi shu yuan ke yi (*Exemples des essais primés de compétition de l'institution polytechnique de Shanghai*), les citations sont issues des essais de Zhong Tianwei, Qu Ang, Wang Zuocai, Zhu chengxu, shanghai, fuqiangzhai shuju, ithographie, 1898.Traduction personnelle.

d'Aristote, tous les sujets y sont abordés et on peut dire qu'il est un grand maître de sciences de la nature et le fondateur de la philosophie occidentale ».[49]

Il y a eu des critiques sur la philosophie d'Aristote avec des avis. Par exemple, selon Wang Zuocai : «*Aristote explique la qualité des choses en se fondant sur la réalité pratique. Il s'interdit d'écrire des discours fictifs et superficiels et de ce point de vue, il est meilleur que son maître. Ses dissertations définitives sont publiées après une étude critique circonstanciée, ses ouvrages sont érudits, profonds et très précis* ». [50]

Cette opinion a été critiquée par Wang Tao, le directeur du Collège. il ajoute un commentaire car, d'après lui, les idées d'Aristote sont inhérentes à une tradition: «*ses points de vue sont toujours sur la base des avis des prédécesseurs en arguant de nouveaux raisonnements* ». Il démontre qu'Aristote fait plutôt des raisonnements déductifs par des théorèmes fondamentaux, mais pas forcément par des expériences. En conséquence, Wang Tao juge que la pensée d'Aristote n'est pas aussi brillante que celle de Francis Bacon.

Zhu Chengxu, un autre élève, a violemment critiqué Aristote dans son essai : «*la plupart des écrits d'Aristote sont obtenus par des expériences. Après de nombreuses expérimentations il a rédigé ses écrits en tirant des conclusions. Ces conclusions n'ont pas de base solide. Ses analyses et ses discussions sont complexes. Même si ses idées sont ingénieuses, ce ne sont que des suppositions* ». [51]

En effet, dans la philosophie d'Aristote, il existe la contradiction entre la spéculation *a priori* et la philosophie empirique.

Chacun a sa version des faits et les critiques sur la philosophie d'Aristote proposées par les auteurs des essais sont propres à chaque auteur. Les commentaires qui ont été indiqués, ci-dessus, donnent une idée sur l'enseignement de la philosophie d'Aristote

[49] Ibid.
[50] Ibid.
[51] Ibid.

par les professeurs de cet établissement scolaire. Cet enseignement qui touche à beaucoup de domaines permettait aux élèves de les comparer et de donner leurs propres opinions.

Le collège Gezhi, présidé par Wang Tao, diffuse la philosophie occidentale, mais, à cette époque, les missionnaires et les intellectuels chinois introduisent aussi les pensées occidentales, y compris les idées d'Aristote, en Chine, par des moyens différents.

A la fin du XIX ème siècle, le contexte mondial a changé. Afin de se conformer à la situation du monde et compte tenu du développement de la Chine avec l'introduction des savoirs occidentaux, les missionnaires doivent s'adapter à la situation. De la guerre de l'Opium jusqu'à la Réforme des Cent Jours, ils font découvrir les savoirs occidentaux par des écrits dans des journaux et des revues. On peut citer quelques auteurs de ces écrits, notamment : Joseph Edkins (1823-1905), missionnaire protestant britannique, William Alexander Parsons Martin (1827-1916), missionnaire presbytérien américain, Timothy Richard (1845-1919), missionnaire baptiste gallois. En avril 1875, *La biographie d'Aristote* est publiée sur le Z*hong xi wen jian lu* (*Recueil de nouvelles de la Chine et de l'Europe*). Cet article est différent par rapport aux autres présentations qui s'intéressent à la pensée d'Aristote. Joseph Edkins commente en détail et avec précision la biographie et fait une présentation de ses ouvrages principaux. Il s'intéresse d'abord à l'époque pendant laquelle Aristote a vécu : « pendant le règne du prince de Xian-Zhou Anlie, en Chine, cette époque était l'âge d'or de la littérature de la Grèce antique. Aristote est né, en 384 av. J.-C., à Stagire, en Grèce ». « Aristote est intelligent depuis son enfance et son maître l'appelle « l'intelligence de l'école ».

Puisqu'Aristote est un véritable encyclopédiste, le roi Philippe II de Macédoine lui confie l'éducation de son fils. Il devient le précepteur du prince héritier, soit le futur Alexandre le Grand, l'un des plus grands conquérants de l'histoire qui détruisit l'Empire Perse. Selon Joseph Edkins, Aristote a beaucoup influencé Alexandre le

Grand : «*Alexandre est passionné de littérature et de poèmes, il aime bien apprendre l'art médical, en plus, il a eu une base solide dans le domaine des sciences. Aristote lui a enseigné toutes ces disciplines* ».

Pendant la grande expédition de l'Est, par exemple, Alexandre rapporte des spécimens de plantes qu'il a remises à Aristote pour lui permettre de compléter ses recherches. Joseph Edkins divise les domaines de recherches d'Aristote en trois parties : «*l'éthique, les sciences et la politique* »et ses œuvres en dix genres :

一人心，二格物，三国政纲常”“其所作之书分为十种：一论详审之理，二论无形之理，三辩驳之理，四诗学，五纲常，六国政，七赋税，八格致，九造作，十歧黄。此外复有算学。

(1.Logique, 2.Métaphysique, 3.Réfutations sophistiques, 4.Poétique, 5.Constitution d'Athènes, 6.Politique, 7.impôts et contributions, 8.sciences théoriques, 9.Organon, 10. Médecine. On y ajoute aussi les mathématiques).[52]

Aristote examine les cent vingt-huit principales constitutions des cités de la Grèce antique. Il précise quels sont les monarques de toutes les dynasties de la Grèce. Il fait aussi une recherche sur les différents genres de poésies. De la logique, ses prédécesseurs ne discutèrent jamais et c'est donc Aristote qui prend l'initiative. Joseph Edkins avait Aristote en haute estime :

“亚之察审既精，著述亦博。……希腊国经济学问之中，亚称巨擘”，其“所传之书，系希腊文字计四十四万伍千二百七十行，流行甚广。于亚后千有余年，欧罗巴、亚细亚各洲甚为珍重。回教人尤喜读之，译以亚喇伯各方言。而欧罗巴各洲国之士无不重亚之书，皆以为除圣书两约之外，无能出其右者 。”

(*La réflexion est profonde, les œuvres touchent un grand nombre de domaines... Pour les connaissances de l'économie, en Grèce antique, Aristote surpasse tous les autres* »,

[52] Joseph Edkins, *Ya li si duo de li zhuan (La biographie d'Aristote)*, voir *Zhong xi wen jian lu (Recueil de nouvelles de la Chine et de l'Europe)*, 1875, N°32. Traduction personnelle.

« *ses écrits totalisent 445270 lignes, en grec, ils ont eu une large diffusion. Ses idées ont influencé profondément l'ensemble de la tradition philosophique occidentale et l'Asie. A la demande des pays musulmans, ses ouvrages ont aussi été traduits en arabe. Pour les Européens, les œuvres d'Aristote peuvent être considérées comme aussi importantes que la bible, l'Evangile et l'ancien testament* »).[53]

En 1883, William Alexander Parsons Martin publie *Xi xue lue kao* (*Les sources du savoir de l'Occident*) à « *tong wen guan de Beijing* ». Dans ce livre, il présente les idées des philosophes Socrate, Platon et Aristote. Il écrit :

至周末时，性理之学大兴，分门别户，列为百家，交相论说，渐入虚无。惟索格底（苏格拉底）、布拉多（柏拉图）、额里斯多（亚里士多德）三人有圣贤之目。索氏以修齐治平为急务，如中国先师孔子；布氏原出于琐氏之门，复将师传推而广之；额氏学出于布氏，旋另行设教。布氏以性道之学为大旨，额氏以格致之学为要归。彼时测格致未若后世精详，不过试创其端而已。

(*A la fin de la dynastie des Zhou, c'était l'épanouissement de la philosophie en Grèce. A cette époque, il y avait plusieurs courants qui, à la fois, avaient des idées en commun mais aussi s'opposaient. Les trois grands philosophes sont Socrate, Platon et Aristote. Socrate est considéré comme l'un des inventeurs de la philosophie morale et politique, comme le grand maître chinois Confucius. Platon est l'élève de Socrate qui n'a laissé aucun écrit. Il reprend ses paroles et fait évoluer sa pensée. Aristote, disciple de Platon, lui, prend ensuite une distance critique vis-à-vis des thèses de son maître et fonde sa propre école philosophique, le Lycée. L'œuvre de Platon est composée presque exclusivement de dialogues sur de nombreux sujets, notamment la métaphysique. Celle d'Aristote est surtout consacrée aux sciences. A son époque, la recherche sur les sciences n'est pas encore très développée et fort incomplète, mais il a créé une classification des sciences dans différents domaines*).[54]

[53] Ibid.
[54] W.A.P.Martin, *Xi xue lue kao (les sources du savoir de l'Occident)*, Tome II, Pékin, jingshi tongwenguan, 1883, p.2.

La philosophie de Socrate attache de l'importance aux questions relatives à la société et à la vie. L'éthique du rationalisme présente des similitudes avec l'éthique du Confucianisme, sa recherche de la vérité est considérée comme une morale. William Alexander Parsons Martin compare la philosophie de Socrate à une règle de conduite du Confucianisme « 修身齐家治国平天下 » «*xiushen qijia zhiguo pingtianxia* » : « cultivez-vous, rendez-vous utiles, prenez soin de ceux de votre famille, aidez votre pays et le monde sera alors en paix ». Socrate, comme Confucius en Chine, occupe une place très importante dans l'histoire de la pensée occidentale. Si William Alexander Parsons Martin limite la théorie de Platon au domaine de la métaphysique, c'est acceptable. Mais s'il limite la pensée d'Aristote au seul secteur des sciences, c'est un peu inadéquat, car cela ne recouvre pas toutes les théories de la pensée d'Aristote.

La philosophie occidentale trouve ses racines dans la philosophie grecque. Socrate, Platon et Aristote sont les pionniers de la philosophie « moderne » occidentale. Dans son essai, William Alexander Parsons Martin indique : « les générations qui ont suivi ont continué de révérer ces trois grands philosophes. Même les nouvelles doctrines respectent leurs idées. Cependant, au début de la dynastie des Ming, on assiste à un changement ». Malgré une très brève présentation, William Alexander Parsons Martin résume bien la quintessence de la philosophie de la Grèce antique.

Timothy Richard (1845-1919), quant à lui, propose de nombreux livres sur la philosophie occidentale. Il apporte ainsi sa contribution à la diffusion des connaissances de la philosophie et cela exerça une large influence auprès des lettrés chinois. Il traduit un livre, *Xing li xue lie zhuan*, édité en collaboration avec Cai Erkang, écrivain chinois, en 1899. Le sujet de ce livre est la philosophie immanente qui comporte l'épistémologie, la logique, etc... Evidemment, il présente en détail les trois grands philosophes de la Grèce antique.

La diffusion des savoirs de l'Occident par des missionnaires, à cette période, est une des fenêtres pour permettre aux chinois de connaître l'Occident. Cette diffusion

exerce une certaine influence sur les intellectuels. Mais cette influence reste très limitée. Seuls quelques intellectuels ayant un esprit avancé et ouvert, comme Liang Qichao (1873-1929), s'y intéressent. Bien entendu, le peuple chinois reste tenu à l'écart de ces savoirs.

Liang Qichao est un universitaire chinois mais aussi un réformiste très engagé pendant la Réforme des Cent Jours en 1898. Il participe au processus d'introduction de la philosophie occidentale en Chine et il présente des travaux remarquables et considérables. Liang Qichao est surnommé *Zhuo ru*. Il est aussi connu sous le pseudonyme de *Ren gong*, son nom de plume, ou bien le nouveau citoyen de la Chine, ou bien l'hôte de la pièce Yinbing « *yinbingshi zhuren* ». Il est originaire d'un petit village du district de Xinhui, dans le Guangdong. Il a reçu une éducation traditionnelle, dès son enfance. Il a étudié avec Kang Youwei, lettré et homme politique, qui enseignait au Wanmu Caotang, dans le Guangzhou. L'enseignement de Kang sur les questions étrangères alimente son intérêt pour réformer la Chine et lui donner aussi des bases de la philosophie occidentale. Après l'échec de la Réforme des Cent Jours, Liang s'enfuit au Japon où il reste les quatorze années suivant. Il a lu de nombreux ouvrages sur l'Occident rédigés par des auteurs japonais. A travers son premier journal, « *le qing yi bao* » et un autre journal « *Le Nouveau Citoyen* », dont il était rédacteur en chef, il diffuse ses idées morales et politiques. Il introduit aussi activement l'histoire et la pensée occidentales en Chine. Il rédige et permet la diffusion en Chine d'essais importants sur l'histoire et les pensées grecque et romaine. Entre décembre 1898 et 1903, il publie environ une trentaine d'articles concernant l'histoire et les pensées grecque et romaine. On peut citer : « *Petite histoire d'Athènes* », « *l'esprit de Sparte* », « *Traité de la pensée académique de la Grèce antique* », « *l'histoire économique de l'Occident* », « *L'évolution des sciences de l'Occident de la période grecque antique à la période contemporaine* », « *la politique d'Aristote* ». La publication de tous ces traités peut, non seulement répondre aux besoins des Chinois pour connaître l'histoire étrangère, mais aussi élargir leurs points de vue.

Dans sa recherche sur les doctrines de la politique de la société occidentale, Liang Qichao s'attache en priorité à la pensée grecque antique, à l'origine de ses doctrines. Dans *Traité de la pensée académique de la Grèce antique*, Liang Qichao est très admiratif de la position historique de la Grèce antique :

希腊者,欧罗巴之母也,政治出于是,学术出于是,文学出于是,技艺出于是，乃至言语风俗有形无形之事物,无一不出于是。虽谓无希腊则无欧罗巴非过言也。

(*La Grèce est la mère de l'Europe, elle est à l'origine de la politique, de la pensée académique, de la littérature et aussi de la technique. Même la langue et les coutumes européennes trouvent aussi leur origine en Grèce. Il n'est pas excessif de dire que sans la Grèce, il n'y aurait pas eu d'Europe*). [55]

Liang Qichao explique clairement que la sphère de la discussion de ce traité se limite à la philosophie. Le premier chapitre expose la pensée académique de la Grèce. Il fait un résumé sur les philosophes importants de la Grèce antique et leurs positions sur leurs écoles représentatives. Parmi ces écoles et ces philosophes, on peut citer : l'école ionienne, l'école éléatie, l'école pythagoricienne, Socrate, Platon, Aristote, l'école stoïcienne, et l'épicurisme. Le deuxième chapitre se divise en cinq parties. Il présente et analyse très précisément les principales idées de ces différentes écoles, au début de la philosophie grecque.

D'après Liang Qichao, les civilisations antiques ont été prospères en Grèce et toute la littérature grecque était réunie à Athènes. Aristote est un philosophe intégré dans la pensée académique d'Athènes et il peut donc être considéré comme un personnage représentatif des civilisations antiques. Il publie spécialement un article « *La politique d'Aristote* » dans le journal « *Le nouveau citoyen* », en présentant l'origine de la politique, les qualités de l'Etat, la qualité du citoyen, les régimes politiques, la circulation des régimes politiques et la séparation des pouvoirs. Selon les critères de la

[55] Liang Qichao, *Lun xi la gu dai xue shu (Traité de la pensée académique de la Grèce antique)*, voir *Yin bing shi wen ji*, Pékin, zhonghua shuju, 1989, Tome XII, P.62. Traduction personnelle.

pensée académique, en usage de nos jours, la compréhension et les commentaires de Liang Qichao à l'égard de la pensée d'Aristote et des régimes politiques d'Athènes sont en grande partie corrects. Néanmoins cet article, écrit en référence à des documents japonais, ne peut pas être considéré comme conforme à la version originale. En effet, il s'agit de traductions et 40% sont des commentaires sur le pragmatisme et visent la politique de la Grèce. Il n'est donc pas aisé d'interpréter les opinions de la version originale. Par exemple, quand il explique pourquoi on choisit le tirage au sort des dirigeants pour la démocratie athénienne, sa réponse est la suivante :

寻常官吏酬薄，人不乐为，特为维持国家之义务，不可不强群中若干人使从事而。

«*Parce que les fonctionnaires ordinaires ont un salaire modique, il en résulte que les gens ne veulent pas devenir fonctionnaires de l'Etat. Mais pour maintenir le développement social, il faut sélectionner quelques personnes parmi le peuple pour être des dirigeants* ». [56]

En ce qui concerne la pensée académique de la Grèce antique, Liang Qichao mentionne l'épistémologie rationaliste de Socrate et d'Aristote. Il indique que la grande contribution faite par Socrate à la philosophie est d'élever le niveau de connaissance rationnelle. Socrate dit : «la nature des humains est de posséder non seulement des sentiments mais les humains ont aussi une capacité à observer et à réfléchir ». Au travers de la critique de la philosophie naturelle, Socrate précise que, selon les philosophes de la nature, les choses que les organes peuvent sentir sont considérées comme l'essence cosmique, ce n'est pas fiable. Il faut définir l'essence cosmique par la connaissance rationnelle. Liang Qichao apprécie également la contribution à la méthodologie philosophique faite par Aristote. Aristote attache de l'importance à la logique :

[56] Texte de Chen Dezheng, *Liang Qichao dui gu xi la shi de yin jie yu chuan bo (l'introduction et la diffusion de l'histoire de la Grèce antique par Liang Qichao*, journal de l'Université de Shandong, page science humaine, N°3, 2009, p.73-76. Traduction personnelle.

以为剖辨真理，当有所凭借也，于是创论理学（逻辑学）以范之。此其持论之精确，所以超贻前人也。

(*La science analytique, ...nous apprend à connaître et à énoncer les causes par le moyen d'une démonstration bien construite. Donc il crée la logique pour la démonstration. Sa théorie est rigoureuse, il donc surpasse ses prédécesseurs*).[57]

En plus d'une présentation des opinions sociales, politiques et philosophiques des philosophes grecs, Liang Qichao présente également aux Chinois leurs doctrines économiques et leurs découvertes scientifiques. Dans *L'histoire économique de l'Occident*, il consacre une partie de sa recherche à la présentation de l'économie de la Grèce et donc des pensées économiques de Platon, Xénophon et d'Aristote. Dans *L'évolution des sciences de l'Occident de la période grecque antique à la période contemporaine*, il présente les contributions scientifiques de savants grecs, dont Thalès (624 -546 av. J.-C.), Anaximandre (611-546 av. J.-C.), Anaxagore (500-428 av. J.-C.), Démocrite (460-370 av. J.-C.), Aristote, Euclide, Eratosthène (276-194 av. J.-C.), Hippias de Métaponte, Strabon (64 av. J.-C.- 24 ap. J.-C.).

Outre Liang Qichao, Yan Fu est le premier penseur chinois qui connaît, dans ses moindres détails, la culture occidentale. Dans la période où Yan Fu vécut, l'intérêt pour les savoirs de l'Occident ne se limite plus aux connaissances de la science de la nature, comme l'astronomie ou bien la physique, du moins pour une partie des intellectuels. Pour les élites qui s'intéressent à la lecture et à la traduction des œuvres des sciences sociales, Yan Fu est un personnage représentatif. Après avoir fait ses études en Angleterre, Yan Fu s'est attaché à traduire des ouvrages sur les sciences humaines et sociales de l'Occident. Il est possible de retrouver ses commentaires dans l'avant-propos et le post-scriptum de ses traductions : on a totalisé environ 200.000 caractères. Les commentaires que l'on a retrouvés dans les ouvrages cités, ci-après : *The Wealth of Nations* de Adam Smith (*Yuan fu* , 1901), *Evolution and Ethics* de T.

[57] Ibid.

H. Huxley *(Tian yan lun*, 1898), *De l'esprit des lois* de Montesquieu (*Fa yi*, 1904-1909) reflètent ses connaissances sur l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine.

Suite aux différentes recherches des penseurs chinois et grâce aux commentaires politiques de Yan Fu, nous avons appris que, non seulement Yan Fu a étudié les penseurs de l'Europe moderne mais qu'il s'est intéressé aux penseurs de l'Europe antique, comme Platon, Aristote. On en trouve d'ailleurs des traces dans ses traductions. Dans les commentaires de *Tian yan lun,* la traduction de *Evolution and Ethics*, en 1895, Yan Fu aborde brièvement les philosophes principaux de la Grèce antique. Il compare leurs pensées avec les divers courants de la pensée chinoise qui se sont formés avant la dynastie des Qin. Puisque la tâche primordiale des réformistes est de régler le problème du régime politique en Chine, il prend en considération la pensée politique d'Aristote. Parmi les traductions de ses œuvres concernant la pensée d'Aristote, on trouve : *On Liberty* de John Stuart Mill (*Qun ji quan jie lun*, 1903), *A short history of politics* de Edward Jenks (S*he hui tong quan*, 1903) et *De l'esprit des lois* de Montesquieu, (*Fa yi*, 1904-1909).

Dans le chapitre XIV de la traduction de *She hui tong quan* (*A short history of politics)*, il y a une partie concernant les différents modes de gouvernance. Voici un extrait de cette partie :

古分类法, 吾言欧治术者, 以希腊诸哲为最先。而希腊鸿哲言治术之收, 其最为后人所崇者, 又莫若亚里斯多德之《治术论》(即《政治学》)其论分世界国制, 统为三科。曰专制, 蒙讷阿基, 曰贤政, 亚里斯托括拉寺, 曰民主, 德谟括拉寺。民主又曰波里狄思。此大经也。五十年前, 欧洲言治术者, 皆以亚氏之论为先河。以言国制, 亦必以所立三科为要系.

(A*u début, ce sont des philosophes de la Grèce antique qui ont proposé des formes différentes de gouvernement. Parmi ces grands philosophes, c'est bien «la Politique » d'Aristote qui a conservé le plus de respectabilité auprès des générations suivantes. D'après son analyse, il y a trois régimes politiques différents : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Il faut définir le meilleur d'entre eux qui doit donner*

naissance à la Cité idéale. La démocratie s'appelle aussi la politeia ou République. Aujourd'hui encore, lorsqu'on parle du régime politique d'un Etat, on se réfère au classement proposé par Aristote). [58]

En effet, c'est une présentation globale sur l'essentiel de la doctrine du régime politique d'Aristote et l'influence exercée sur les générations à venir.

Dans le deuxième chapitre de *Qun ji quan jie lun* (*On Liberty*), dans la partie concernant la liberté d'esprit et de parole, il mentionne, une nouvelle fois, l'influence de la pensée d'Aristote.

历史中有一事, 为世人所当赏悬于心目中者, 则希腊之苏喀拉第。是苏喀拉第者, 所谓古之哲人非欤古及今言德行者, 必以斯人为魁首, 为典型。道大能博, 由其源而引为二流, 得柏拉图之玄懿精深, 上通帝谓矣, 而又有亚里斯多德之权衡审当, 广被民生。

(*Dans l'histoire, s'il y a une personne qui est digne d'estime et d'admiration par les gens du monde, c'est bien le philosophe grec Socrate. Socrate est tenu comme le père de la philosophie occidentale et celui qui s'est attaché le plus à l'éthique. Il s'est interrogé sur l'essence des vertus et a cherché à en proposer des définitions. Parmi les disciples qui ont suivi, Platon et Aristote sont tous les deux, les grands philosophes de la Grèce antique. L'œuvre de Platon se présente comme une recherche rigoureuse de la vérité, sans limitation de domaine. Sa réflexion est profonde et large. Aristote, quant à lui, a comparé et vérifié les travaux de ses prédécesseurs. Il s'est aussi inspiré d'eux et a élaboré sa philosophie en comparaison avec celle de ses prédécesseurs. Sa pensée a été très largement diffusée dans le monde. Ces trois penseurs sont des fondateurs de la science morale et des sciences. Ils sont également des maîtres pour les générations suivantes, il n'y a rien à opposer à cela. Leur renommée n'a pas faibli depuis plus de deux mille ans, comme le soleil et*

[58] *She hui tong quan* (*A short history of politics*), trad. Yan Fu, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981, p.143. Traduction personnelle.

la lune dans le ciel, et leur influence perdure de façon remarquable).[59]

Dans les traductions des œuvres de Yan Fu sur les théories d'Aristote, (il s'agit de « re-traductions »), il faut préciser que l'on trouve, à la fois, des annotations et des remarques de l'auteur qui a fait la première traduction et des annotations et des remarques de Yan Fu, lui-même. Dans *De l'Esprit des lois* de Montesquieu, (F*a yi* , 1904-1909), Yan Fu mentionne plusieurs fois les anciennes lois et les réglementations gréco-romaines. On peut en conclure que des références à *La Politique* d'Aristote peuvent être trouvées partout. Dans les commentaires du livre *Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive* de *De l'Esprit des lois* de Montesquieu, il est indiqué que l'enseignement d'Aristote a beaucoup influencé le futur Alexandre le Grand. Yan Fu montre ainsi l'importance de la philosophie : « la philosophie est utile, la maîtriser permet de mieux gouverner le pays ! ».[60]

Le titre du chapitre II du livre II *De l'Esprit des lois*, « *Des lois relatives à la démocratie* » n'a pas de notes, ni de commentaires dans sa version originale. On peut penser que Yan Fu imagine qu'en Europe, il s'agit de connaissances usuelles. Sauf que, pour la plupart des Chinois, y compris les mandarins et les gens cultivés, ces connaissances sont encore ignorées. En conséquence, il ajoute un commentaire sur le titre dans la version chinoise : « se référer à la législation en rapport avec la démocratie » dans le chapitre II du livre VI de *La Politique* d'Aristote. **(**A cette indispensable connaissance du nombre et des combinaisons possibles des diverses formes politiques, il faut joindre une égale étude, et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites, et de celles qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution; car les lois doivent être faites pour les constitutions, tous les législateurs reconnaissent bien ce principe, et non les constitutions pour les lois). A la fin du chapitre II du livre II *De l'Esprit des lois*, un paragraphe mentionne que Solon divise les citoyens athéniens en quatre classes. Cette indication n'a pas été notée non plus dans la version

[59] John Stuart Mill, *qun ji quan jie lun* (*On Liberty*), trad.Yan Fu, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981, p.26-27. Traduction personnelle.
[60] Wu Jie, *Yan fu shu ping(les Commentaires sur les livres de Yan Fu)*, Shijiazhuang, hebei renmin chubanshe, 2001, p.254.

originale. Yan Fu fait donc un commentaire pour renvoyer le lecteur vers le chapitre XII du livre II de *La Politique* d'Aristote. Dans la traduction du commentaire de *The Wealth of Nations* d'Adam Smith (Y*uan fu*), Yan Fu accentue l'importance de la démocratie et de la liberté.

吾未见其民之不自由者,其国可以自由也;其民之无权者,其国之可以有权也。民权者, 不可毁者也。必欲毁之,其权将横用而为祸甚烈者也。毁民权者,天下之至愚也。

(*Je pense que si les habitants d'un pays ne sont pas libres, comment le pays peut-il être libre ? Si les habitants n'ont pas de droits, comment le pays peut-il être gouverné ? les droits de l'homme ne peuvent pas être supprimés. Si une personne veut supprimer ces droits, il en résultera des malheurs pour le pays. C'est une erreur monumentale).*[61]

Il pense que la liberté de l'homme est un droit, c'est un droit offert par le ciel « 天赋 ». Il ajoute que si le peuple obtient la liberté, il doit assumer une responsabilité sociale : « chaque homme libre, avec ses capacités, trouve sa place dans la société, il est responsable de ses mérites et de ses fautes et il doit rendre des comptes ». Il préconise que la liberté doit être le principal objectif de l'Etat. De son point de vue, tout ce qui touche aux lois, à l'éthique, aux valeurs morales, à la politique, l'économie, la culture, la religion, est guidé par la liberté. En conséquence, on peut considérer que, pour Yan Fu, la liberté est l'essence de toute sa vision sociale.

Yan Fu insiste décidément sur le principe : « *la liberté comme essence, la démocratie comme application* ». Selon lui, la société humaine doit considérer la liberté individuelle et celle de l'Etat comme la partie principale et fondamentale. La liberté est l'essentiel de la vie et le fondement de la société. En partant de cette théorie, il étend l'idée de liberté à tous les domaines de la vie sociale. Tout d'abord, il applique la théorie de la personnalité libre et autonome dans le domaine politique et social en

[61] Wang Shi, *Yan Fu ji* (*Recueil des écrits de Yan Fu*), Pékin, zhonghua shuju, 1986, p.917-918. Traduction personnelle.

préconisant une politique démocratique. Il indique :

五洲法制，不出二端：君主、民主是也。君主之国，权由一而散于万；民主之国，权由万而汇于一。

(*Les régimes politiques les plus importants sur les cinq continents ne sont rien d'autres que la monarchie et la démocratie. Pour la monarchie, le pouvoir est détenu par un seul chef. Les régimes monarchiques peuvent varier selon les pouvoirs détenus par le monarque, de tous les pouvoirs politiques à un seul rôle symbolique. La démocratie est le régime politique dans lequel le pouvoir est détenu ou contrôlé par le peuple (principe de souveraineté).* [62]

Entre ces deux modes de gouvernance, Yan Fu apprécie plus particulièrement le régime démocratique. A ce sujet, il précise :

民主者，治制之极盛也。使五洲而有郅治之一日，其民主乎？

(*La démocratie est l'apogée du développement des régimes politiques. Si un jour, tous les pays des cinq continents étaient bien gouvernés, serait-il possible que ce ne soit pas grâce à la démocratie ?).*[63]

Ses aspirations pour le régime démocratique montrent qu'il admire toujours la liberté politique et la liberté humaine. Par contre, comme Aristote, Yan Fu s'oppose à la démocratie extrême. Dans ses commentaires de la traduction de *On Liberty* (*De la liberté ou Qun ji quan jie lum*, 1903), il indique :

学者必先明乎己与群之界限, 而后自由之说乃可用耳。

(*D'abord les lettrés doivent préciser les limites entre l'exercice de la liberté individuelle et celle de la liberté collective. Après, ils peuvent appliquer la théorie de la liberté).* [64]

Ces points de vue ont été influencés principalement par des penseurs modernes de l'Occident comme Montesquieu (1689-1755), John Stuart Mill (1806-1873) et Edward Jenks (1861–1939), mais ils sont imprégnés également de l'influence

[62] Ibid., p.937.
[63] Ibid., p.957.
[64] Rédaction de shangwu yinshuguan, *Lun Yan Fu yu Yan yi ming zhu (Sur Yan Fu et ses traductions)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1982, p.16. Traduction personnelle.

indirecte d'Aristote.

L'introduction de la culture classique de l'Occident que Yan Fu présente apporte des idées nouvelles pour la Réforme des Cents Jours et le Mouvement du 4 mai 1919 et ouvre des horizons aux Chinois. Cela permet de satisfaire la curiosité des Chinois dans leur connaissance des cultures étrangères.

Les chefs du mouvement réformiste de l'époque de Yan Fu et des révolutionnaires postérieurs comme Kang Youwei, Liang Qichao, Li Dazhao, Mao Zedong, Lu Xun et Guo Moruo, sont tous plus ou moins influencés par les traductions des œuvres de Yan Fu. Cai Yuanpei a rédigé *L'impression après lecture de la traduction de Evolution and ethics par Yan Fu* pour exposer l'influence de la traduction de ce livre sur son œuvre. Quand Lu Xun se souvient de son impression après la lecture de ce livre, pendant sa scolarité, il écrit : «*je finis ce livre d'une seule traite. A surgi devant moi un sujet : la sélection naturelle (l'élimination des moins aptes et à la survie des plus aptes), puis un autre sujet a surgi devant moi : Socrate, puis un autre sujet a surgi devant moi : Platon, le stoïcisme, etc….* ». [65] Hu Shi souligne également, que grâce à la publication de la traduction des œuvres occidentales de Yan Fu, les lettrés chinois découvrent, qu'en plus des différentes techniques occidentales, il y a aussi des pensées philosophiques occidentales que l'on pourrait adopter.

Dans les différentes périodes historiques, il faut noter qu'il y a toujours eu des lettrés progressistes en Chine. Non seulement ces intellectuels connaissaient l'histoire du pays, mais ils connaissaient aussi l'histoire du monde et l'histoire de l'Antiquité. Ces lettrés ont su profiter des expériences des pays étrangers pour favoriser le progrès et les réformes en Chine. Yan Fu en est un personnage très représentatif. Les résultats des recherches de tous ces lettrés progressistes méritent, aujourd'hui, d'être analysés et discutés davantage.

[65] Lu Xun, *Lu Xun quan ji* (*Œuvres complètes de Lu Xun*), Pékin, renmin wenxue chubanshe, 1981, Tome II. P.406.

Chapitre III. La traduction des œuvres d'Aristote en Chine pendant la période contemporaine

Les œuvres d'Aristote ont été introduites en Chine, à la fin de la dynastie des Ming, mais leur diffusion ne sera réalisée que plus tard. Au milieu de la dynastie des Qing, de plus en plus d'études occidentales sont introduites en Chine et le nom d'Aristote commence à être connu par le peuple chinois. Il faut préciser toutefois que, si son nom est mentionné ponctuellement dans quelques œuvres chinoises, il ne s'agit pas encore de la traduction des œuvres complètes d'Aristote. C'est après la fondation de la République Populaire de Chine que le travail de traduction des œuvres d'Aristote fait réellement de grands progrès.

Sous la présidence du Parti de Guomin, il n'y avait que deux œuvres d'Aristote traduites en chinois : l'une est *La Politique*, traduite par Wu Songgao (1898-1953) et Wu Xuchu. L'autre est l'*Ethique d'Aristote*, traduite par Xiang Da (1900- 1966). Cette version a été incluse dans la deuxième partie de l'œuvre *wan you wen ku* (une collection des œuvres chinoises et étrangères concernant différents domaines). L'œuvre *l'Ethique d'Aristote* de Xiang Da a été traduite sur la base de la traduction anglaise d'Oxford *Les œuvres complètes d'Aristote*. Les traducteurs anglais ayant de grandes connaissances scientifiques et étant reconnus comme des spécialistes d'Aristote, leurs traductions sont donc dignes de confiance. Par contre, les traducteurs chinois, faute de connaissances très étendues sur l'histoire, la géographie et la culture grecques, n'ont pas tous les outils qui leur permettraient de traduire avec la profondeur et la rigueur nécessaires les œuvres d'Aristote. Il est difficile d'apprécier la traduction en chinois car, il faut le reconnaître, elle est bien loin du niveau de l'expression chinoise «信达雅 » *xindaya* «Confiance, Compréhension et Elégance ».

En 1956, le Bureau d'Edition du Ministère de la Culture chinois a souhaité réaliser un

grand projet : « Réalisation des traductions chinoises en douze ans pour mille œuvres réputées du monde », dont cinq œuvres d'Aristote, *Logique*, *Métaphysique*, *La Politique*, *l'Histoire des animaux* et *Quatre Théories sur l'Animal*. Avant de commencer la traduction en vue de l'édition des œuvres d'Aristote, il est créé, à l'université, un cours de philosophie occidentale. Pour permettre à la jeunesse chinoise d'acquérir les bases des savoirs de l'antiquité occidentale, le Bureau de la Recherche sur la Philosophie Occidentale de la Faculté de Philosophie de l'Université de Pékin rédige et traduit deux œuvres. Il s'agit de : *La Philosophie de l'antiquité gréco-romaine* (Librairie de Sanlian, en juillet 1957) et *Sommaire des œuvres occidentales réputées – parties de la philosophie et de la science sociale* (rédigé par J·A·Hammerton，traduit par He Ning et édité par la Société d'édition des Jeunesses Chinoises en 1958). On trouve dans ces deux œuvres des extraits des traductions de *Logique, La Politique, Physique* et *De l'âme* d'Aristote. Ces ouvrages qui présentent la philosophie d'Aristote peuvent servir de références dans la compréhension et la recherche de sa pensée.

Dès 1958, l'Edition du Peuple transmet à la Société d'Edition des Affaires Commerciales la mission d'éditer les premières œuvres mondialement réputées. En 1960, vu le développement de la conjoncture et le progrès réalisé dans les domaines de la traduction et de l'édition en Chine, la Société d'Edition des Affaires Commerciales est d'avis que la Chine est en mesure d'entrer en concurrence avec l'industrie du livre des pays étrangers. Pour cette raison, elle a le projet ambitieux de réaliser la traduction et l'édition des œuvres complètes d'Aristote. C'est une grande mission pour le monde de la traduction et de l'édition car c'est un travail essentiel pour l'histoire du développement culturel de la Chine.

Le livre *Métaphysique* d'Aristote est édité par la Société d'Edition des Affaires commerciales, en décembre 1959. C'est la première édition intégrale de l'oeuvre *Métaphysique* traduite en chinois depuis la création de la République Populaire de Chine, en 1949 et proposée aux lecteurs chinois. Le traducteur de ce

livre est Wu Shoupeng. C'était un spécialiste des sciences dans sa jeunesse et il a donc de très bonnes bases. Il connaît aussi les livres anciens classiques chinois et étrangers, c'est un érudit. Sa traduction a un style concis et précis et possède vraiment le haut niveau de « Confiance, Compréhension et Elégance » prôné par Yan Fu. Pour traduire les idées métaphysiques d'Aristote, il s'est inspiré d'un ouvrage relatif à la philosophie dans la version « grec-anglais », de la *Collection des livres de Lubai* (traduit et commenté par H•Tredennick, édition New-York en 1933). Il s'est aussi inspiré de la version anglaise du huitième tome des *Œuvres complètes d'Aristote* (sous la direction éditoriale générale de W•D•Ross, réédition d'Oxford en 1928). Après l'édition de *Métaphysique*, Wu Shoupeng a eu un grand succès d'estime auprès du monde scientifique et aussi auprès des professeurs et des étudiants des facultés des lettres de plusieurs universités.

Wu Shoupeng a écrit dans la postface de son livre : «*Aristote recherche la perfection mais dans ses œuvres il est ancré dans la réalité. Son esprit aurait critiqué, à l'époque, la culture traditionnelle chinoise. Si les individus vivant sous la dynastie des Ming et ceux vivant sous la dynastie des Qing avaient eu l'occasion de lire des œuvres d'Aristote, on imagine que cela leur aurait été encore plus profitable que pour ceux de la société moderne* ».[66] Il faut admettre que c'est dommage pour la Chine et pour les Chinois de ne pas avoir accepté de s'ouvrir plus tôt aux idées d'Aristote. Car si la Chine avait ouvert plus tôt ses frontières et su profiter de la culture et de la technique occidentales, soit avant la réforme *Meiji* du Japon, elle ne serait pas restée loin derrière le Japon, un pays sous-développé notamment dans le domaine de l'économie et de la technologie. Pour commémorer la sortie de la traduction de *Métaphysique* en Chine, Le professeur He Lin a écrit dans son article «*depuis dix ans, les traductions en chinois de la philosophie occidentale* » : l'œuvre d'Aristote *Métaphysique* et celle du philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (dite ''Petite Logique'') » sont les deux œuvres les plus

[66] Wu Shoupeng, *Xing er shang xue (La Métaphysique)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1959. Traduction personnelle.

difficiles à lire et à comprendre dans le monde. La Chine a enfin ses versions chinoises, c'est un progrès et un travail remarquables.

En septembre 1959, la Société d'Edition des Affaires Commerciales édite une autre œuvre d'Aristote : *Le régime politique des Athéniens*, traduit par deux traducteurs chinois Rizhi et Liye. Cette œuvre est traduite sur la base de la traduction en version anglaise de H Rackham (incluse dans la *Collection de livres de Lubai*), et avec une autre traduction en version anglaise, traduite par F G Kenyon (dixième tome des *Œuvres Complètes d'Aristote*, version d'Oxford en 1921). Au début de ce livre, dans le premier tome, il y a une préface du professeur Wu Enyu pour critiquer les lettrés chinois. En effet, ceux-ci profitent de l'édition de la traduction de l'œuvre *Le régime politique des Athéniens* pour décrier l'essai de Friedrich Engels (1820-1895) *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Wu Enyu s'en explique : «*dans cette œuvre, à propos des périodes importantes de la formation des pays à Athènes, il n'y a que quelques détails, fort incomplets, sur les exploits de Thésée. Par contre, concernant les réformes de Solon, c'est une description détaillée et ce contenu ne peut que renforcer des arguments de Friedrich Engels. Il n'a pas changé la méthode de soulèvement sur l'origine de l'Etat grec* ». Et enfin, il ajoute : «*malgré que cette œuvre ne soit qu'un livre fragmentaire, elle aide à mieux comprendre les idées contenues dans l'œuvre de Friedrich Engels* ».[67] Il faut admettre qu'à ce sujet la traduction de l'œuvre d'Aristote « *Le régime politique des Athéniens* » est importante.

En 1962, la Librairie de la Littérature du Peuple édite l'œuvre d'Aristote « *Poétique* » en chinois, traduite par Luo Niansheng. Ce livre est traduit tout d'abord sur la base de deux versions anglaises de I Bywater de l'œuvre *La Poétique d'Aristote* (version Oxford en 1955,) et (version d'Oxford en 1909). La deuxième version ayant plus de commentaires détaillés. D'autres œuvres ont permis aussi la traduction de ce livre : *La*

[67] La préface écrit par Wu Enyu, voir Ri Zhi, Li Ye, *Ya dian zheng zhi (Le régime politique des Athéniens)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1959. Traduction personnelle.

Théorie de Poème et d'Art d'Aristote en version anglaise de S. H. Butcher, en 1920, *La Poétique d'Aristote* en version anglaise de H. House, en 1956, *La Poétique d'Aristote : Arguments* en version anglaise de G. F. Else, en 1957. Luo Nianshen a écrit dans la postface de sa traduction de son livre : «*La Poétique est une grande œuvre d'esthétique d'Aristote. Elle est le premier ouvrage important dans l'histoire esthétique de l'Europe. En plus, c'est le fondement du concept d'esthétique avant l'émergence de l'esthétique vue du Marxisme... Aristote est le premier à avoir expliqué l'esthétique dans une recherche littéraire en employant des idées scientifiques. Pour expliquer les pratiques littéraires et artistiques et leurs succès dans la Grèce antique, il les a analysés avec minutie et résumés de façon concise. Aristote a ainsi proposé une théorie systématique de l'esthétique* ». [68] La traduction de Luo Nianshen est claire et fluide, ses commentaires sont bien détaillés. On peut considérer cette version traduite en chinois comme très fidèle à l'original.

En août 1965, la Société d'Edition des Affaires Commerciale édite la deuxième œuvre d'Aristote traduite en chinois par Wu Shoupeng : *La Politique*. Ce livre est traduit sur la base de la version anglaise de l'œuvre *La Politique d'Aristote* (version d'Oxford en 1950, révisée par W. L. Newman). Le professeur Wu Enyu écrit dans la préface de ce livre *: «Aristote a été le premier à proposer un système politique en se positionnant du point de vue de la classe exploitante. «La Politique » est, dans l'histoire, la première œuvre qui condense tous les systèmes de politiques offerts à la classe exploitante. Nous en avons plus de considération parce qu'Aristote était le fondateur de l'étude de toute la politique exploiteuse* ». [69]

Ce qui retient l'attention, c'est que *La Politique* expose non seulement le régime politique de l'antiquité grecque, mais il prévoit aussi l'influence du développement de la technique productive sur les systèmes politiques à venir. Dans ce livre, il y a un

[68] Luo Niansheng, Yang Zhouhan, S*hi xue, shi yi (La Poétique d'Aristote et l'Art poétique de Horace)*, Pékin, renmin wenxue chubanshe, 1962. Traduction personnelle.
[69] La préface écrit par Wu Enyu, voir Wu Shoupeng, *Zheng zhi xue (La politique)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1965. Traduction personnelle.

paragraphe dans le quatrième chapitre du premier tome (1245a) qui précise : « *en supposant que tous les outils inanimés puissent travailler automatiquement selon la volonté ou les ordres de l'homme, comme la sculpture de Dédale ou comme le trône d'or aux bras articulé fabriqué par Héphaïstos, ce trône emprisonnera quiconque s'y assoit et l'enverra dans l'Olympe en guise de présent. Ou bien si toutes les navettes pouvaient tisser les toiles automatiquement sans opération manuelle, toutes les cordes pourraient jouer spontanément, (si nous possédons cette condition exigée, seulement dans cet environnement) alors les propriétaires d'esclaves pourraient abandonner leurs esclaves* ». [70]

Karl Marx (1818-1883) a parlé de l'influence du mécanisme sur l'ouvrier dans son œuvre *Le Capital* (Tome 1, partie 4, chapitre 5-3). Les penseurs modernes ont tous pris en compte la première révolution industrielle dans leurs réflexions. De nombreux domaines sont concernés par les nouvelles découvertes : applications des machines de force motrice dans l'industrie minière, l'industrie navale, et l'automobile.

Aristote, dans ses écrits, envisageait « des navettes qui tissaient les toiles automatiquement » mais il faut noter que « la navette automatique », un métier à tisser avec navettes a bien vu le jour pendant la révolution industrielle. Ce qui, il y a deux mille ans, était une prédiction est devenu une réalité à l'époque des machines.

Quant aux « cordes qui pourraient jouer spontanément », une autre des prédictions d'Aristote, on peut la trouver réalisée, lors de la deuxième révolution industrielle, du XX ème siècle, avec les « ordinateurs » et le « contrôle automatique ». En ce qui concerne la conclusion d'Aristote sur « les propriétaires d'esclaves qui pourraient abandonner leurs esclaves », on peut noter que, malheureusement, la révolution industrielle n'a pas pu tout supprimer.

[70] Ibid., p.12.

La révolution culturelle qui a sévi en Chine de 1966 à 1976 a suspendu l'édition de deux œuvres de Wu Shoupeng. La traduction chinoise de Wu Shoupeng *Du mouvement des animaux* avait été déjà corrigée trois fois et attendait d'être imprimée. Une autre œuvre : *Quatre Théories sur l'Animal* était en cours de correction. Lin Biao et « la Bande des Quatre » dénoncent les valeurs culturelles chinoises traditionnelles et certaines valeurs occidentales comme les « quatre vieilleries ». Il s'agit de les combattre. Pendant cette période, les cultures différentes, surtout les œuvres réputées littéraires étrangères sont devenues des objets à incendier, y compris les œuvres d'Aristote. Le projet ambitieux de traduire mille œuvres de réputation mondiale en chinois est devenu illusion. Les livres de traduction édités sont détruits et leurs traducteurs font l'objet de persécutions. Pan Guangdan, un éminent professeur et traducteur chinois est victime de cette violence extrême et on peut regretter que tous ses manuscrits traduits aient entièrement disparu.

« Après l'apogée, le revers, l'excès du mal amène souvent le bien » *wu ji bi fan pi ji tai lai* (物极必反，否极泰来). Après la révolution culturelle, on a heureusement eu la chance de retrouver les manuscrits des deux œuvres traduites en chinois par Wu Shoupeng : *Du Mouvement des animaux* et *Quatre Théories sur l'Animal*. L'œuvre *Du Mouvement des animaux* a pu être imprimée et éditée, en juin 1979, par l'Imprimerie des Affaire Commerciales. Ce livre a été traduit en se basant sur le quatrième tome des *Œuvres Complètes d'Aristote* (rédigé par I Bekker, version Oxford en 1837). Entre la traduction chinoise de ce livre jusqu'à sa publication, vingt-trois années se sont écoulées. Ce livre décrit les habitudes et les comportements des animaux avec un style profondément expressif et très poétique. A l'origine, en Occident, l'œuvre d'Aristote *Du Mouvement des Animaux* avait déjà une solide réputation d'ouvrage de référence dans la littérature animale.

Dans notre monde d'aujourd'hui, les œuvres d'Aristote nous apparaissent comme très lointaines. Le lecteur chinois, quant à lui, a très peu de connaissances sur l'histoire, la géographie et la culture de la Grèce antique. C'est la raison pour laquelle le traducteur

ajoute toujours dans sa traduction des commentaires indispensables à la compréhension. Il faut préciser que Wu Shoupeng, a repris et corrigé ses traductions de *La Métaphysique* (1959), *La Politique* (1965), *Du mouvement des Animaux* (1979) et *Quatre Théories sur l'Animal* (1984). L'œuvre *Métaphysique* notamment, dont la grande difficulté de lecture est reconnue dans le monde entier, a fait l'objet de nouveaux commentaires et arguments pour en faciliter la compréhension.

A la fin de l'œuvre *Du mouvement des animaux*, le traducteur a aussi rédigé six annexes, en classant plus de cinq cents animaux par espèces. Il a vérifié et rectifié certains termes, rédigé en ancien grec, utilisé leurs traductions en chinois, en anglais et en latin. Ce travail méticuleux a concerné différentes branches d'études comme l'anatomie, la physiologie, l'écologie et l'embryologie. En fait, ces six annexes sont très utiles et peuvent être utilisées comme un petit dictionnaire en version grecque, latine, anglaise et chinoise de la zoologie. Wu Shoupeng, en traducteur passionné, avait le projet de se consacrer à la traduction et à l'édition des œuvres des anciens sages philosophiques de la Grèce antique. A l'époque, même s'il avait déjà plus de quatre-vingts ans, il persistait dans la traduction des œuvres d'Aristote avec une ferveur infatigable. Pendant les dernières années de sa vie, il achève la traduction de six livres dont trois concernent des œuvres d'Aristote : *Sur l'Univers • Traité du Ciel*, *De l'âme*. Wu Shoupeng s'est appliqué, tout au long de son existence, à approfondir ses connaissances et son travail a fait l'objet d'une grande admiration.

Il y a déjà de nombreuses versions des œuvres d'Aristote dans le monde. Les pays européens, au cours des siècles, se sont préoccupés de collecter et de diffuser les œuvres d'Aristote. Au XIX ème siècle, de 1830 à 1870, dans l'Institut de la Recherche de Berlin de la Prusse, Wilhelm Adolf Becker (1796 – 1846), archéologue classique allemand, a passé presque quarante ans à traduire et à corriger *Les œuvres complètes d'Aristote*. Il a ajouté les notes rédigées en grec et en latin par Brandis et un index fait par Bonitz. Au XX ème siècle, des versions différentes des *Œuvres complètes d'Aristote* ont vu le jour, en Angleterre, en Allemagne et en France. L'Espagne a également

rédigé, à nouveau, sa version espagnole de cette œuvre dans les années 1930. La Russie et le Japon, ont aussi une version dans leur propre langue, mais il s'agit d'une version incomplète.

La version chinoise en dix tomes des *Œuvres complètes d'Aristote*, est un projet important qui a été élaboré en 1985, par la « Fondation Chinoise de la Philosophie, de la Sociologie et de la Science » en vue de réaliser des recherches scientifiques. Sous la responsabilité de Miao Litian, professeur de philosophie à l'Université du Peuple de Pékin, il a été décidé de traduire en chinois les *Œuvres complètes d'Aristote*. De nombreux traducteurs ont participé à la réalisation de cet immense chantier dont Xu Kaicai, Yu Jiyuan, Qin Dianhua, Yan Yi, Cui Yanqiang, Li Qiuling. Après dix années de travail, une version a été achevée et transmise à la Maison d'Edition de l'Université du Peuple de Pékin, afin qu'elle soit publiée dans sa totalité, en janvier 1997.

Il faut noter que cette version des œuvres d'Aristote, qui a aussi bénéficié des recherches des précédents traducteurs, présente des innovations dans ses concepts notamment. Toutes les conditions semblent réunies pour avoir dorénavant une meilleure compréhension de la philosophie d'Aristote et plus largement de la philosophie occidentale. Le concept d'« essence », par exemple, concept très important de la philosophie occidentale, provient d'une locution de la philosophie d'Aristote : « to ti einai ». Les penseurs occidentaux l'ont traduite simplement en « essence », mais ce terme ne peut pas représenter totalement le sens d'origine de la locution de « to ti einai ». Afin d'avoir une compréhension de ce terme plus proche de son origine, Miao Litian, après de multiples réflexions, a décidé de le traduire : « ce qu'un être est ». On trouve dans cette œuvre, beaucoup d'exemples identiques. Cette version a beaucoup contribué à vulgariser les concepts de la philosophie occidentale et elle a permis aussi, par sa richesse et sa profondeur, d'enrichir et d'approfondir la pensée chinoise.

Mais il est important aussi de régler le problème de la difficulté de la langue dans la traduction des œuvres d'Aristote. Faute de traducteurs chinois capables de traduire la langue de la Grèce antique, le professeur Miao, s'est donc donné la mission, en plus de son travail de traducteur, de former des traducteurs compétents. Ainsi, pendant le processus de traduction des œuvres d'Aristote, Miao Litian a donc formé plusieurs experts chinois en langue et philosophie de la Grèce antique.

Lors de l'édition du premier volume de la version complète des œuvres d'Aristote, il rédige une préface, qui explique, en globalité, l'esprit essentiel de la philosophie d'Aristote. Cette préface fait un rappel du degré de diffusion et du nombre des œuvres d'Aristote, en Chine. Elle présente aussi clairement les ouvrages de référence de cette version chinoise. Cette préface rappelle aussi le strict respect des principes fondamentaux du processus de traduction dans sa fidélité au grec antique des œuvres originales. Le contenu est strictement respecté dans une langue chinoise moderne et simplifiée. Cette préface est publiée pour la première fois, en 1990, dans la revue « *Recherche de la Philosophie* ». Elle est reproduite dans le journal « *Lecture de la Chine* » et dans la revue « *Abrégé de Xinhua* ». Cette version complète des œuvres d'Aristote est reconnue universellement par les experts et les savants. Plusieurs volumes de cette version ont déjà été réédités.

Aujourd'hui, avec ses différents échanges avec les autres pays, la Chine est en train de s'ouvrir au monde. C'est l'occasion de découvrir les patrimoines précieux de la culture humaine afin d'enrichir le niveau culturel et le niveau de pensée du peuple chinois. C'est pourquoi, cette version complète en dix volumes des œuvres d'Aristote est précieuse pour la pensée chinoise dans sa recherche sur la philosophie d'Aristote. En même temps, elle permet aux Chinois de mieux apprécier la source des connaissances de la civilisation occidentale.

Partie II.Etudes comparatives entre les idées d'Aristote et les autres courants de pensée chinois

Chapitre I. La comparaison entre l'éthique d'Aristote et celle de Confucius

I. Les idées principales de l'éthique d'Aristote

L'éthique est définie comme une recherche sur les normes comportementales des hommes et sur la philosophie morale par Aristote. A l'origine, dans la langue grecque existe le terme «mœurs » qui a donné le terme «moral ». Aristote fait une distinction entre la vertu intellectuelle et la vertu morale dans son œuvre « *Ethique à Nicomaque* »: «*La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de εθος. — Et par suite il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude. Ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air. Pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas, et, d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donnée ne saurait être accoutumé à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude*». [71]

Aristote nous a laissé trois traités d'éthique : *Ethique à Nicomaque*, *Ethique à Eudème de Rhodes*, *La Grande Morale* et un petit traité intitulé *Des vertus et des vices* qui aborde uniquement les vertus et les vices. Parmi les trois traités importants, *La grande*

[71] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot, Pais, J.Vrin, 1994, Livre II.1103a.

Morale semble n'être qu'une rédaction postérieure d'un cours d'Aristote par un élève tirée de *la Morale à Eudème*. *Ethique à Nicomaque* est l'œuvre la plus importante d'Aristote. Il y a réuni les résultats de l'éthique de ses prédécesseurs et combiné des expériences avec la raison, en approfondissant tous les changements des comportements moraux humains et tous les règlements sur l'esclavagisme. En fin, il a construit le premier système complet sur une éthique téléologique du bonheur dans l'histoire de l'éthique occidentale.

Le point de départ du système de l'éthique d'Aristote est la théorie de la nature humaine de la classe des propriétaires d'esclaves. Aristote divise l'âme humaine en âme rationnelle et âme irrationnelle, soit l'intellect et le désir. La différence qu'il peut y avoir entre l'espèce humaine et l'espèce animale se résume dans le fait que l'homme est un être raisonnable, donc la raison distingue l'homme de l'animal. D'un côté, la raison de l'homme est une raison pure, sa fonction est de réfléchir à la vérité, les activités pour se perfectionner forment la vertu intellectuelle. D'un autre côté, la raison de l'homme a une liaison avec le sentiment et le désir, sa fonction consiste à régler et à maîtriser le sentiment et le désir, les activités pour se perfectionner forment la vertu morale. La vertu intellectuelle provient en majeure partie de l'instruction et des connaissances, la vertu morale provient de bonnes habitudes. La vertu est une disposition acquise volontairement, c'est une activité consciente en accord avec la conduite d'un homme réfléchi. Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut. La vertu est donc une sorte de moyenne puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes. L'excès et le défaut dénoncent le vice, tandis que la juste moyenne caractérise la vertu.

Aristote critique les sujets relatifs à l'occultisme et l'ascétisme dans l'éthique de Platon. Mais il approuve le bonheur et le plaisir dans la vie matérielle, le plaisir étant le résultat naturel des activités vertueuses. Par contre, il pense que le bonheur n'est pas seulement le plaisir et surtout il s'oppose au fait que l'on résume le plaisir au plaisir sensible du libertinage. Selon lui, pour l'homme, le bonheur est l'activité qui

est conforme à la vertu la plus parfaite. Le bonheur est la réalisation de la vertu et également l'apogée de la vertu. Chacun doit parfaire son développement personnel conformément à la demande de rationalité et des lois de l'Etat. Aristote ajoute que «le développement personnel » n'est pas l'égoïsme mais qu'il est un esprit afin de favoriser les intérêts communs des autres et de l'Etat en abandonnant l'intérêt personnel, sous l'impulsion de l'intention et de but plus hauts. Le but de l'Etat, c'est le bonheur de la vie, c'est vivre heureux et vertueux, mais pour arriver à l'épanouissement personnel, l'individu doit être respectueux des lois de l'Etat et il doit accomplir sa responsabilité sociale.

Il indique que nous devons avoir un esprit honorable pendant notre vie. Il faut agir pour l'amitié et les activités de justice, essayer de vivre selon la raison jusqu'à mener une vie contemplative, se dédier à la recherche de la vérité, à la science. Pour les sages, le bonheur réside dans la vision des principes. Le vrai bonheur se déploie dans la vision des principes.[72]

Aristote attache de l'importance à l'éduction morale. Il a beaucoup insisté sur la pratique de bons exercices du comportement moral. Selon lui, si nous manquons d'éducation morale stricte et de pratique des bons exercices du comportement moral, il est très difficile de prendre de bonnes habitudes. Et donc, dans ce cas, on ne peut pas former de bon civils dont l'Etat esclavagiste a besoin, ni faire l'équilibre entre l'ordre de l'Etat et toutes les relations morales, ni réaliser le bonheur de l'Etat. Cependant, sa théorie ne s'écarte pas de l'influence de Platon. Le côté positif et le côté négatif de ses idées d'éthique exercent une influence profonde sur l'éthique postérieure.

[72] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire *Paris,* Librairie Générale Française, 1992, Livre X, Chap.VIII, 6,7.

II. La recherche comparée entre la pensée d'Aristote et la pensée confucianiste

1. Connaissance du bien et du mal

Dans les œuvres classiques du confucianisme, la discussion concernant le bon et le mauvais dans la nature humaine est présente. Chez Confucius, la nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise, elle est neutre. Chez Mencius, la nature humaine est bonne. Mais chez Xunzi, la nature humaine est mauvaise. Mais les idées de Xunzi n'ont pas obtenu les faveurs du public. Par contre, l'avis de Mencius a délimité la conception orthodoxe du confucianisme. Mais à l'époque contemporaine, la philosophie occidentale a beaucoup influencé le monde académique chinois moderne. Les idées de Mencius sont dorénavant considérées comme d'un optimisme naïf et ses idées n'ont pas eu beaucoup de défenseurs. Au contraire, le point de vue de Xunzi est censé être plus réaliste, plus proche de l'individualisme et de l'égoïsme qui prévalaient en Occident.

Lorsque les commentateurs ont déclaré que les idées de Mencius étaient naïves et celles de Xunzi plus réalistes, ils comparaient la doctrine du péché originel dans le christianisme et la théorie de l'Etat de nature du philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679). Dans l'éthique d'Aristote, il est mentionné peu de fois le terme « égoïsme ».

Quand les commentateurs indiquent que pour Confucius, la nature humaine est neutre, ils retiennent les paroles que Confucius énonce dans ses *Entretiens* :

« *Les hommes sont tous semblables par leur nature profonde, ils diffèrent par leurs us et coutumes* ».[73]

La nature est naturelle, nous la possédons, dès notre naissance. Cette nature se divise en deux faces : un côté physiologique et un côté psychologique. Il y a une universalité communicante qui est stable et on peut connaître autrui par ce caractère commun.

[73] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. XVII.2.

Néanmoins, puisque les gènes héréditaires sont différents, il existe une différence. Chaque nature humaine est semblable, la différence n'est pas grande. Les habitudes acquises sont formées a posteriori dans l'environnement où nous vivons. Par exemple, sous l'influence de la famille, des professeurs, de l'environnement, des coutumes, inconsciemment, nos pensées et nos comportements sont conditionnés. Ces pensées et ces comportements deviennent des habitudes et des coutumes. Nous ne pouvons pas connaître les autres par nos habitudes. Cependant nous sommes capables de changer d'habitudes. Confucius dit globalement que la nature humaine est semblable et que les coutumes sont différentes, mais il n'est pas entré dans les détails pour donner une interprétation des termes employés.

Confucius précise aussi : « *La vertu d'humanité est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà* ».[74]

La vertu d'humanité est la bonté naturelle que chaque homme possède nécessairement. Mais les hommes aveuglés par leurs passions ne savent pas la chercher. Ils suivent l'inverse et se persuadent qu'elle est loin d'eux. Ici, Confucius a accentué l'activité subjective afin de posséder des vertus. La vertu d'humanité est la bonté naturelle et pour la posséder, il nous faut faire des efforts nous-mêmes au lieu de dépendre des forces extérieures.

Confucius dit: « *Tout homme en naissant a la rectitude. Si celui qui la perd ne perd pas en même temps la vie, il a un bonheur qu'il n'a pas mérité* ». [75]

Chen Rongjie (1901-1994), un philosophe d'origine chinoise, a traduit cette maxime selon les interprétations des textes classiques de deux grands penseurs chinois Zhu Xi (1130-1200) et Cheng Yi (1033-1107) : « Man is born with uprightness ». En français : « l'homme est né avec la droiture ». Il a commenté cette phrase et précisé : « *cela signifie que Confucius n'est pas seulement le premier qui définit la position de la nature humaine, mais qu'il est aussi le premier qui nous apprend que la nature*

[74] Ibid., Chap.VII.29.
[75] Ibid., Chap. VI.17.

originelle est bonne ».[76] Il est vrai que Confucius ne s'est pas attardé davantage sur la nature humaine dans ses entretiens. Sur ce point, il laisse à ses successeurs un espace à remplir.

Au début du livre de *L'invariable milieu*, le terme « nature » 性 *xing* a été présenté en lien avec la notion de « voie » 道 *dao* : « La nature que le Ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la *nature naturelle*. L'observation de la *nature naturelle* s'appelle la voie. Corriger la voie cela s'appelle enseigner. Il n'est jamais permis de s'écarter de la règle de nos actions, même un instant ; s'il était permis de s'en écarter, ce ne serait plus une règle ».

Zhu Xi montre d'abord que la *nature naturelle* a son fondement dans le ciel et est immuable ; qu'elle est tout entière en chacun de nous et qu'il n'est jamais permis de s'en écarter. Il enseigne ensuite la nécessité d'en conserver et d'en entretenir la connaissance et de nous examiner nous-mêmes. Enfin cette influence méritoire et toute puissante caractérise l'homme qui, doué de la plus haute sagesse, transforme tout l'univers. Il désire que le disciple de la sagesse cherche en lui-même et trouve par lui-même ses vérités afin qu'il repousse les mauvaises impressions faites sur lui par les objets extérieurs et qu'il rende parfaites ses vertus naturelles.

Cette *nature naturelle* doit considérer les vertus naturelles comme la même chose. « Réparer la voie » (la voie de se perfectionner) ou « se cultiver par les vertus » devient un problème afin de se cultiver par la nature.

Mencius s'est inscrit dans cette logique de pensée. Il croit que, dans chaque nature humaine, il existe un organe qui s'appelle le « coeur » » qui porte les quatre racines (sources, germes) des vertus : « *Tout homme a des sentiments de compassion pour les malheureux, de pudeur et d'aversion pour le mal, de déférence et de respect pour les*

[76] Chen Rongjie, *A Source Book in Chinese Philosophy,* Princeton NJ : Princeton Université Presse, 1963, p.29.

autres hommes. Il sait discerner le vrai du faux et le bien du mal. La commisération, c'est la bienveillance. La honte et l'horreur du mal, c'est la justice (cette disposition qui nous porte à traiter les hommes et les choses comme il convient). La déférence et le respect constituent l'urbanité. La vertu par laquelle nous discernons le vrai du faux et le bien du mal, c'est la prudence. La bienveillance, la justice, l'urbanité, la prudence ne nous viennent pas du dehors, comme un métal fondu qu'on verse dans un moule. La nature les a mises en nous. (Mais la plupart des hommes) n'y font pas attention ». [77]

« *Tout homme a naturellement ces quatre principes, comme il a quatre membres* ».[78] Quand ces « quatre germes » poussent et deviennent mûrs, ils deviennent les quatre vertus principales du confucianisme : la bienveillance, la justice, l'étiquette et la prudence.

Mencius reconnait que la théorie qui retient que la nature de l'homme est bonne est inspirée des idées de Confucius. Mencius ajoute : « Il est dit dans le *Shu Jing* : Le Ciel donne à tous les hommes avec l'existence les principes constitutifs de leur être et la loi morale. Les hommes, grâce à cette loi, aiment et cultivent la vertu.
Confucius précise : « *L'auteur de cette ode ne connaissait-il pas la voie de la vertu* » ? « Ainsi l'homme reçoit toujours, avec les principes constitutifs de son être, la loi morale et, parce qu'il a cette loi, il aime et cultive la vertu ».[79]

Pour Confucius, l'humain possède une nature propre qui conduit à la vertu. Afin de témoigner son accord sur ce point de vue, Mencius cite une maxime de Confucius : « *Si vous les tenez ferme, vous pourrez les conserver ; si vous les laissez aller, ils se perdront. Ils vont et viennent sans avoir de temps déterminé. Personne ne connaît le*

[77] *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu*, trad.Séraphin COUVREUR, Les Belles Lettres, Paris, 1956, VI.I.6. p.184.
[78] Ibid.,II.I.6.p.58
[79] Ibid., VI.I.6. p.185.

lieu où ils demeurent." Il disait cela en parlant des sentiments du cœur. »[80]

Pour Confucius, il existe une nature propre qui est faite pour que l'humain la conserve et la développe. Les deux maximes de Confucius précitées n'ont pas été retrouvées dans *les Entretiens de Confucius*. Mais elles correspondent bien au cadre « voie-vertu » et à une autre maxime : « *La vertu d'humanité est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà* ».[81]
Donc il y a une continuité entre les théories de Confucius et de Mencius sur la bonté de la nature humaine.

A première vue, l'avis d'Aristote sur la nature humaine est proche des points de vue de Confucius, Mencius et Xunzi. Aristote indique :

1). *« Les vertus morales, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude ».* [82]
A la lecture de ce paragraphe, il est possible de considérer que « la nature de l'homme est neutre » et conforme à l'avis de Confucius.
Comme le dit la conclusion tirée par le philosophe anglais J.O.Urmson : « *L'opinion d'Aristote n'est pas que nous sommes le résultat mauvais, antisocial et du péché originel dès notre naissance, ni que notre pratique nous fera passer du mal au bien. Il pense que naturellement nous ne possédons aucune moralité en nous* ». [83]

2). Mais Aristote précise également que l'humain possède certaines capacités naturelles pour obtenir une vertu particulière et le désir naturel qui sont faites pour agir en suivant les vertus. Elles sont appelées vertu naturelle par Aristote. « Ce que

[80] Ibid.,VI.I.8.p.187.
[81] *Lun yu, les Entretiens de Confucius*, Chap.VII.29.
[82] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot,op.cit., Livre II.1103a.
[83] J.O.Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford : Basil Blacwell, 1988, p.25.

nous possédons par nature est d'abord en nous à l'état de capacité, de puissance et nous en exerçons ensuite les actes ». Il déclare aussi : « *Il existe une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni contrat* ».[84] Quand il indique qu'il existe des acteurs du bien dans la nature humaine, ce point rejoint l'avis de Mencius.

3). Cependant, Aristote ajoute que, si l'homme n'est pas lié à des lois et à des valeurs morales ni normalisé par elles, il tend à se dépraver : « *si l'homme, parvenu à toute sa perfection est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans loi et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce, il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim* ». [85]

Ce paragraphe montre que l'humain possède, au fond de lui-même, des désirs qui conduisent à la perversité. Sur ce point, il est très proche de Xunzi qui pense que « la nature de l'homme est mauvaise, leurs bonnes conduites sont artificielles ».

Si Aristote a des avis différents sur la nature humaine, il ne les a pas retenus comme le point de départ de son éthique. Son éthique est plutôt basée sur la « fonction » de l'homme. La fonction de l'homme produit des activités rationnelles et Aristote juge que « le bonheur est l'activité de l'âme conforme avec la vertu ».

« La théorie selon laquelle la nature humaine est bonne » préconisée par Mencius ne signifie pas pourtant que toute la nature de l'homme est bonne. Mencius n'a jamais

[84] Aristote, *Rhétorique*, trad. Jean LAUXEROIS, Paris, Pocket, 2007, 1373 b.
[85] Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1874, Livre I, Chap.I.13.

déclaré que la nature humaine est composée uniquement ou complètement par les quatre germes qu'il propose dans sa théorie. La nature humaine possède beaucoup d'aspects de la nature ni bonne ni mauvaise que les humains et les animaux possèdent également.

Pour Mencius, il existe deux « natures ». Celle qui est donnée à la naissance et une nature particulière, celle qui fait la singularité de chaque homme.
Mencius ajoute dans son livre, au paragraphe VII.II.24 :
« *C'est par une tendance naturelle que le goût se porte vers les saveurs, la vue vers les couleurs, l'ouïe vers les sons, l'odorat vers les odeurs, tous les membres vers le bien-être et le repos. Mais la Providence est la dispensatrice des biens extérieurs. Pour cette raison, le sage ne donne pas à cette tendance naturelle le nom de nature, c'est-à-dire de loi naturelle que l'homme puisse ou doive suivre en toutes choses* ».

« *L'affection mutuelle du père et du fils, la justice mutuelle du prince et du sujet, l'urbanité mutuelle du maître de la maison et de l'hôte qu'il reçoit, l'habileté à discerner les sages, la sagesse parfaite qui marche toujours dans la voie du Ciel, toutes ces vertus sont des dons de la Providence. Mais il y a la nature ou la loi naturelle qui nous oblige à les mettre en pratique. Pour cette raison, le sage n'appelle pas don du Ciel la pratique de ces vertus* ». [86]

Quand Mencius indique que la nature de l'homme est bonne, c'est dans le sens particulier. Aristote, lui, a jugé que la nature de l'homme dans son sens étroit et particulier, est la raison. Les avis d'Aristote et de Mencius se rejoignent. Tous les deux, ils ont bâti la base de leur éthique sur la nature humaine. Donc nous pouvons découvrir que la force de propulsion potentielle pour la démonstration de fonction ressemble à la théorie de la nature de Mencius.

[86] *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu,op.cit.,* VII.II.24, p.237.

5. **La justice**

Pour Aristote, la justice est également une vertu. Plus précisément, c'est la vertu de l'échange, c'est-à-dire de la relation aux autres. « *Les actions justes toutes celles qui tendent à produire ou à conserver le bonheur avec les éléments qui le composent, pour la communauté politique* ». [87]

En Chine, les lettrés chinois ont beaucoup discuté sur le sujet des vertus, sur leur contenu et leurs opinions divergent. Liu Fuhai, professeur à l'Université Normale Supérieure du Hunan pense que la vertu la plus représentative est la bienveillance.[88] Un autre universitaire, Li Sun lui préfère l'étiquette.[89] Mais l'éthique d'Aristote est très systémique et logique, elle nous a appris que « *la justice contient toutes les vertus* ». « *La vertu de justice est la vertu par laquelle l'être humain accomplit sa finalité éthique* ».[90] Il a formé ainsi sa théorie systématique sur la justice.

« Le vrai principe de l'Etat, c'est la justice » - la justice politique

Aristote indique : « *Le juste politique c'est celui qui doit régner entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même* ».[91] Il juge que si nous vivons dans l'Etat-organisme politique, c'est-à-dire, que nous vivons en respectant les lois, parce que les choses légitimes sont concordantes aux choses justes, le droit reflète la justice politique. En conséquence, le droit est la norme de la relation politique. La conception de la justice est relative à l'Etat, parce que le droit en tant

---

[87] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot,op.cit., Livre IV.3.1129b.

[88] Liu Fuhai, *kong qiu yu ya li shi duo de de zhong yong xue shuo bi jiao (la Comparaison entre la doctrine du Juste Milieu de Confucius et celle d'Aristote)*, journal de l'Université Normale de Hunan, N°5, 1994.

[89] Li Sun, *Dong xi fang "zhong yong" zhi bi jiao yan jiu-ru jia yu ya li shi duo de "zhong yong" lun li si xiang bi jiao (L'étude comparative du "Juste Milieu" entre la Chine et l'Occident)*, voir Revue *Xian dai zhe xue (La philosophie moderne)*, N°3, 1999.

[90] Annick JAULIN, *Aristote : les deux formes de la justice* , dans *La Justice* (Paris, Ellipses 2001, article)

[91] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot,op.cit., Livre V.10.1134a.

que norme de la justice est le principe pour régler la relation politique.

Aristote définit d'une manière plus approfondie le terme « justice politique ». Il faut que la conduite de tous les membres de la société soit conforme aux lois. Ces lois se composent non seulement de la loi écrite, mais elles se composent aussi de valeurs morales non écrites. Il a précisé : « *ainsi on appelle l'homme qui viole les lois, celui qui est ambitieux et qui méconnaît l'égalité entre les citoyens : par conséquent on appellera juste celui qui observe les lois et qui respecte l'égalité des droits* ». « *Mais s'il est vrai que celui qui viole les lois soit injuste et que l'homme juste les respecte, il s'ensuit évidemment que tout ce qui est conforme aux lois, l'est aussi, jusqu'à un certain point, à la justice* ». [92] Aristote a aussi discuté de la dignité et de l'autorité de la loi. Il juge que le moyen pour administrer le pays c'est la loi, mais après tout, c'est l'homme qui gouverne un pays. Afin de s'assurer que les sentiments et l'ardeur de l'homme n'en arrivent pas à affecter les évènements de l'Etat, il est nécessaire que tout dépende des lois. La loi est un maître qui exempte de l'influence de tous les désirs, elle représente aussi la raison. Si on veut que les choses soient conformes à la justice, il nous faut une pondération ; la loi est juste un équilibre du juste milieu.

Ainsi chez Aristote, la justice politique représente le droit et la loi. Elle représente le principe de la relation politique, règle les relations entre les gens de même position, protège les intérêts communs des citoyens et établit l'ordre politique de l'Etat. En effet, elle est devenue le principe de la fondation d'un Etat et la pierre fondamentale de la stabilité de la société. Donc « la justice est une nécessité sociale, car le droit est la règle de l'association politique et la décision du juste est ce qui constitue le droit ». [93]

Quel acte politique est conforme au principe de la justice, sujet à la loi et au droit ? Aristote a indiqué que la justice est fondée sur l'égalité : ce qui est juste est un milieu

[92] *La Morale et la Politique d'Aristote, trad. François THUROT,* Firmin Didot, père et fils, Paris, 1823, p.196-197.
[93] Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire,op.cit., Livre I, Chap.I.13.

entre le plus, ou le trop d'un côté, et le moins, ou le trop peu de l'autre. La liberté absolue et le système juridique absolu tendent vers l'extrême. Ils sont loin du juste milieu donc ils ne sont pas conformes au principe de la justice. La justice consiste en l'unité entre la liberté et le système juridique. Au départ de ce principe, Aristote a critiqué la démocratie en vigueur, il a dit : «*Selon l'opinion commune, les deux caractères distinctifs de la démocratie sont la souveraineté du plus grand nombre et la liberté. L'égalité est le droit commun et cette égalité, c'est précisément que la volonté de la majorité soit souveraine. Dès lors, liberté et égalité se confondent dans la faculté laissée à chacun de faire tout ce qu'il veut : « tout à sa guise », comme dit Euripide. C'est là un bien dangereux système*». [94]

En effet, la liberté absolue, c'est l'anarchie qui fait tomber l'Etat dans le désordre et la crise : un pays avec une telle organisation transgresse évidemment le principe de la justice. A l'égard de ce phénomène, Aristote ajoute : «il ne faut pas que l'obéissance constante à la constitution puisse paraître aux citoyens un esclavage ; au contraire, ils doivent y trouver sauvegarde et bonheur ». Ce qui est équitable, bien que cela soit juste, c'est que la loi soit juste un équilibre du juste milieu. Sur la base de la critique de la démocratie, Aristote limite la liberté dans le cadre autorisé par les lois de l'Etat et de la justice, il a accentué l'unité de la liberté et le régime juridique. Bien évidemment, il a précisé qu'il faut défendre les intérêts de l'ensemble et maintenir les intérêts du pays. «la justice et les lois doivent garantir l'intérêt général pour préserver l'unité de la cité ». Aristote a aussi énoncé que le peuple doit avoir une conduite conforme aux normes sociales. Il détaille aussi l'unification entre la liberté et le système juridique car il se refuse à regarder la démocratie et la liberté comme un système où «chacun agit à sa guise », «chacun fait tout ce qu'il veut ». Ses idées sont rationnelles et progressistes et elles ont marqué de leur influence les siècles à venir.

En conclusion, «le droit » est la norme de la politique de l'Etat, «la loi » devient la

[94] Ibid., livre V. Chapitre VII. 22.

garantie de la société paisible. L'obtention du vrai bonheur des citoyens dépend de l'unité de « la liberté et du système juridique ». C'est la théorie de la justice d'Aristote.

« La proportionnalité dans la distribution des biens » - La justice distributive

Pour Aristote, la distribution des richesses de la société se conforme également au principe de la justice. Ainsi : « *La justice qui préside à la distribution des biens communs à tous se règle toujours sur la proportion que nous avons dite* ». [95] Quand on exécute concrètement ce principe, la justice se divise en deux catégoies : « *Cette égalité si recherchée est double. Elle peut s'entendre du nombre et du mérite. Par le nombre, je comprends l'égalité, l'identité en multitude, en étendue ; par le mérite, l'égalité proportionnelle* ».[96]

Aristote remarque qu' « *il est dangereux de prétendre constituer l'égalité réelle ou proportionnelle dans toutes ses conséquences, les faits sont là pour le prouver. Les gouvernements établis sur ces bases ne sont jamais solides, parce qu'il est impossible que, de l'erreur qui a été primitivement commise dans le principe, il ne sorte point à la longue un résultat vicieux. Le plus sage est de combiner ensemble, et l'égalité suivant le nombre, et l'égalité suivant le mérite* ». [97]

En conséquence, l'égalité propotionnelle est une vraie justice, elle consiste à donner les meilleurs traitements aux gens vertueux et à distribuer moins d'avantages aux gens dépravés. En s'appuyant sur les vertus morales et les vertus intellectuelles équivalentes, les individus donnent leurs contributions équivalentes à la réalisation de la conduite morale, ils ont le droit d'obtenir les traitements équivalents, c'est bien la justice.

---

[95] *La Morale et la Politique d'Aristote*,op.cit., p208
[96] Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire,op.cit., Livre V, Chap.I.7.
[97] Ibid., Livre V, Chap.I.8.

Cependant, comme il existe le principe de la justice dans la distribution, il existe évidemment le préjudice et la dérogation au principe de la justice. Comment régler ce phénomène injuste ? Aristote propose une justice corrective. Il remarque : « *la justice de compensation a lieu dans les transactions sociales… seulement elle ne suit pas la proportion géométrique, mais c'est sur la proportion arithmétique qu'elle se règle* ».[98]

Cette forme de justice n'est pas géométrique mais arithmétique. Elle concerne toutes les interactions civiles, qu'elles soient volontaires ou involontaires et consiste dans le rétablissement de l'égalité chaque fois qu'il y a trop d'un côté et trop peu de l'autre. Autrement dit, la justice de compensation vise à corriger les inégalités créées par l'injustice entre deux personnes, en soustrayant à l'une la part qui, une fois attribuée à l'autre, permettra l'égalité des deux, de sorte qu'il n'y ait ni perte ni profit. Cette charge revient à un juge qui doit déterminer le juste milieu.

Aristote insiste sur le principe qui permet de combiner l'égalité proportionnelle et l'égalité arithmérique, c'est un pas important dans l'histoire de la pensée. On voit globalement le principe de la distribution chez d'Aristote : son idée de la justice distributive est profonde. Surtout son idée concernant l'égalité proportionnelle est le point scintillant de son principe distributif, il exerce une influence profonde sur les générations postérieures.

La justice en Chine

Il n'existe pas un environnement propice pour l'émergence du principe de justice dans la société antique de Chine. La justice est la mesure de régulation et la demande morale du conflit des intérêts, surtout du conflit des intérêts économiques. En Chine, les économies des familles autarciques diminuent le conflit des intérêts qui est causé

[98] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V.7.1132a.

par des échanges de marchandises et des propriétés privées. Par contre, dans la société de l'ancienne Grèce, les différends liés notamment au commerce ou aux affaires de patrimoine ont nécessité la mise en place de la justice. La justice et le droit civil sont comme des jumeaux formé par l'économie de marchandises, soit l'échange de marchandises- la friction de transaction- recourir à la loi- le principe de la justice.

Dans la Chine antique, dans un environnement de paix, le souverain n'éprouve pas le besoin de consulter les individus des différentes classes. A l'égard des gens de la classe inférieure, il est préférable de maintenir l'ignorance, la faiblesse, l'apathie et la docilité, plutôt que d'encourager la bravoure, la puissance et l' union étroite. En effet, le peuple n'a pas la prétention d'avoir d'autres demandes que celles de sa subsistance. La pensée confucianiste couvre l'ensemble des membres de la société contrairement à celle d'Aristote qui précise : celui qui n'est pas citoyen comme l'enfant, la femme ou l'esclave ne peut participer à la justice politique.[99] La vision limite de la vue et l'émergence de la justice ont un rapport inverse évident, d'un côté, l'école de Confucius ne peut que préconiser l'idéalisme de la richesse et de la pauvreté au niveau de l'éthique. Mais d'un autre côté, elle soutient la hiérarchie et « devenir fonctionnaire est le seul critère de la réussite individuelle » au niveau de la politique.

Pour le plus grand nombre d'individus de la classe inférieure, ce n'est que s'ils perdent leurs conditions de subsistance qu'ils brandiront l'égalitarisme comme une arme pour attaquer la hiérarchie qu'ils ont déjà acceptée depuis longtemps.

Dans la vie familiale, par exemple, si les membres de la famille vivent ensemble et partagent leurs biens en commun, leurs relations ne produisent pas beaucoup de contradictions concernant la division patrimoniale. Cette situation diminue les possibilités d'action en justice et surtout réduit à néant les bases pour l'émergence de la justice.

[99] Ibid., Livre X.7.1134a.

Aristote admet qu'une nouvelle répartition des biens doit s'imposer pour remplacer la copropriété familiale : « le travail et la jouissance n'étant pas également répartis, il s'élèvera nécessairement contre ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup, tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu, tout en travaillant beaucoup. Entre hommes, généralement, les relations permanentes de vie et de communauté sont fort difficiles, mais elles le sont encore bien davantage pour l'objet qui nous occupe ici ».[100]

Dans l'antiquité chinoise, ces diverses situations de la vie quotidienne peuvent être dissipées par des éléments indissociables des droits et des devoirs. Faire le sacrifice des intérêts personnels pour les intérêts collectifs de la famille est un choix sensé. Le despotisme parental dans le modèle familial -quand les familles vivent ensemble et partagent les biens communs- étrangle la demande de justice à l'intérieur de la famille, dans le berceau.

3. Le juste milieu

Le terme « le juste milieu », en chinois, se compose de deux caractères, 中 *zhong* et 庸 *yong*. En général, nous retenons que la traduction de *zhong* est « au milieu, au centre » 中 *zhong* tire son origine soit d'un pictogramme symbolisant une flèche plantée dans le mile, au cœur d'une cible, soit d'un drapeau au vent.

Pendant la dynastie des Zhou, on organisait des tournois d'archerie en présence de la noblesse. L'arc était l'arme noble au même titre que l'épée en Europe. Tous les cinq ans, le gouverneur était sélectionné à l'issue d'un concours qui proposait notamment du tir à l'arc en musique. Cette épreuve consistait en une série de tirs à effectuer quand l'archer entendait la mélodie d'un gong. Les coups au but ne comptaient que si la flèche atteignait la cible au moment précis où l'on entendait le gong. Celui qui

[100] Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire,op.cit., Livre II. Chap. II.3.

visait juste et au rythme du gong était apte à gouverner. Le caractère *zhong* 中 symbolise une flèche traversant le milieu d'une cible, c'est-à-dire l'objectif et la réussite. À la fin de la dynastie des Zhou, des ouvrages sur l'archerie ont été enregistrés sur du bois ou du bambou.[101] - 《礼记•射义》

Pour l'origine de *zhong* liée à l'histoire d'un drapeau au vent, Tang Lan (1901-1979), historien chinois donne l'explication suivante dans son livre «*yin xu wen zi ji* »: le drapeau est un objet qui joue un rôle important pour réunir le peuple, à l'époque antique, en Chine. S'il y a un évènement important, il faut d'abord mettre un drapeau dans un terrain vague. Le peuple qui vient des quatre points cardinaux va donc se réunir lorsqu'il voit le drapeau. La place, où on a piqué le drapeau, est le centre, là où se placent le chef et les nobles. Le peuple qui forme une haie se met à gauche et à droite de ce drapeau. Dans le cas où, il y a trois armées, l'armée était divisée en *shang jun* (armée du dessus), *zhong jun* (armée du milieu) et *xia jun* (armée inférieure). Dans ce cas, c'est l'endroit où se trouve l'armée du milieu ». Cette place où se trouve le drapeau, c'est le centre**.** Cela montre que *zhong* devient un symbole après alliance avec les autres tribus : le chef militaire d'une tribu possède donc le pouvoir central lorsqu'il a hissé le drapeau.[102]

En plus du sens «au milieu, au centre », dans les livres classiques comme «*Yi Jing* » et «*Shu Jing* », le caractère *zhong* dans les mots associés comme *zhong zheng* (中正), *zhong de* (中德), *zhong xing* (中行), aboutit à d'autres traductions.

Zhong zheng (中正) signifie la justice et la rectitude. «*Que les causes ne soient pas jugées par des hommes au langage artificieux, mais par des hommes bons et doux qui se tiennent toujours dans le juste milieu* ».[103] (Lois pénales du Prince de Liu) En effet, lorsque l'on juge une affaire, cet événement, d'une importance capitale, doit être jugé

[101] *Li yi · she yi (Classique des rites · la cérémonie de l'archerie)*
[102] Liu Heng, *yin qi xin shi, (une nouvelle interprétation de l'inscription sur carapace de tortue),* Shijiazhuang heibei jiaoyu chubanshe,1989, p.161.
[103] *Shu jing*, trad. Séraphin COUVREUR, Edition You Feng, 1999. Livre IV.Chap.XXVII. 20.

en respectant la loi, de façon juste et avec mesure par rapport au crime commis.

Zhong de (中德) est une vertu. «*Pour parler de choses plus relevées, si vous savez veiller sans cesse (sur vos pensées et vos sentiments) et dans votre conduite, ne vous écartez jamais du juste milieu. Vous êtes capables de présenter convenablement les offrandes aux esprits, et (après la cérémonie vous pouvez) vous réjouir à votre tour* ».[104] (Avis sur les liqueurs enivrantes)

Zhong xing (中行) signifient se tenir dans le juste milieu, ni en excès, ni insuffisance, soit en équilibre. Dans le livre classique « *Yi Jing* », le concept de *Zhong xing* a été posé : «un homme qui a perdu son argent mais qui a reçu de l'aide des autres en route ». Dans cet exemple, *zhong xing*, par rapport à figure / phénomène, *Yao* est située au milieu; par rapport aux vertus : c'est la voie du milieu.

Mais la signification du caractère *yong* reste controversée. Il existe principalement trois explications. Tout d'abord, le sens de *yong* est «employer » ou «pratiquer ». On peut les trouver dans les livres canoniques d'avant la dynastie des Qin.

«*Qui me cherchera un homme qui sache se conformer aux saisons et qu'il convienne de promouvoir et d'employer* ? ».[105] *yong* : employer

Yong : mérite

« *Ceux qui avaient bien mérité recevaient en récompense des voitures et des vêtements* ».[106]

«*N'amassez pas de trésors ni d'objets précieux ; mais dépensez-vous pour procurer au peuple les commodités de la vie* ».[107] (Pan keng article)

[104] Ibid,. Livre IV.Chap.X.7.
[105] Ibid,. Livre I.Chap.I.9.
[106] Ibid,. Livre I.Chap.II.9.
[107] Ibid,. Livre III.Chap.VII.12.

Yong : utile

« *Quant aux ministres d'État et aux officiers de différents grades qui ont servi la maison de In et suivi les mauvais exemples (du tyran Tcheou), s'ils s'enivrent encore, il ne sera pas nécessaire de les mettre à mort (sans délai)* ».[108] (Avis sur les liqueurs enivrantes)

Yong : adopter

« *Le chef de la maison de Hia ne voulut pas mettre à profit les avertissements du roi du ciel. Il se plongea de plus en plus dans tous les excès, cherchant à excuser sa conduite* ».[109] (Les nombreux officiers)

La deuxième explication de *yong* est le sens de constant, invariable, c'est-à-dire qui est durable sans modification. C'est le point de vue du Néo-Confucianisme. Zhu Xi (1130-1200), dans la préface de son œuvre *l'Invariable Milieu* (Traduit par Séraphin Couvreur (1835-1919), reprend les paroles de son maître Cheng Yi (1033-1107) : « mon maître Tch'eng tzeu (Cheng Yi) dit : « on appelle milieu ce qui n'incline d'aucun côté et constant ce qui ne change pas. Le milieu est la voie droite pour tous les êtres et la constance est la loi invariable qui les régit ». Ainsi, ne dévions pas de notre chemin dans la vie et ne changeons pas non plus d'objectif et d'avis : voilà une méthode constante de la réussite.

Le troisième sens de *yong* est ordinaire, banal. C'est le point de vue de Zhu Xi. Il essaie de se démarquer du confucianisme et des idées de son maître Cheng Yi. Pour lui, la méthode de la réussite passe par les choses ordinaires dans la vie quotidienne. Il explique de plus la phrase de Cheng Yi : « ce qui est à égale distance des deux extrêmes s'appelle *zhong* 中 milieu. Ce qui ne change pas s'appelle *yong* 庸.On appelle *zhong* milieu, ce qui est à égale distance des deux extrêmes et qui n'incline ni d'un côté ni de l'autre et atteint les limites prescrites sans les dépasser ». Un autre

[108] Ibid,. Livre IV.Chap.X.15.
[109] Ibid,. Livre IV.Chap.XIV.5.

philosophe de la fin de la dynastie Ming, Wang Fuzhi (1619-1692) s'oppose au point de vue de Zhu Xi, il écrit: «dans *Shuo Wen (Dictionnaire des caractères traditionnels)*, le caractère *yong*, signifie employer, usage**.** C'est cette explication qui a déjà été donnée dans «*Shu Jing* ». Zhu Xi, est le premier penseur à donner au terme *yong* le sens d'ordinaire. Donc *zhong yong* signifie l'emploi du milieu ».[110](王夫之说："若夫庸之为义，在《说文》则云：庸，用也。《尚书》之言庸者，无不与用义同。自朱熹以前，无有将此字作平常解者……故知，曰中庸者，言中之用也。）

C'est dans *Les Entretiens de Confucius* que l'on trouve, pour la première fois, l'utilisation des termes *zhong yong* : «s*e tenir dans l'invariable milieu, oh! c'est la plus haute perfection ! Peu d'hommes sont capables de la garder longtemps* ».[111] On peut donc dire que c'est Confucius qui a créé ce concept. (*Zhong Yong* peut être considéré comme une archerie

Zhong 中 dans la langue antique et moderne chinoise est employé en tant que nom et en tant que verbe. En tant que nom, il a deux sens : «milieu »et «convenance ». En tant que verbe, il signifie «atteindre le but »et cet emploi a un lien avec l'archerie. Le caractère *zhong* 中，dans sa forme originale représente une flèche verticale, au milieu de la cible.

Esc-ce que il y a un rapport entre le *zhong yong* de Confucius et l'archerie ? Dans le premier chapitre du «*Zhong Yong* »(Doctrine du Milieu, en chinois), «Quand il n'y a dans l'âme aucun sentiment de joie, de colère, de tristesse ou de plaisir, on dit qu'elle est en équilibre (*zhong*). Quand ces sentiments naissent dans l'âme sans dépasser la juste mesure, on dit qu'ils sont en harmonie (*he)* ».

[110] Wang Fuzhi, *Chuan shan quan shu (Oeuvres complètes de Chuan shan)*, voir *Du si shu da quan shuo (Notes de lectures de la Somme des Quatre Livres)*,yuelu shushe,1991,p.452. Traduction personnelle.
[111] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. VI.27.

Dans cette phrase, *zhong* a été employé d'abord en tant que nom, puis en tant que verbe. Il y a aussi le caractère *fa* 发. *Fa* dans le mot associé *fa she* qui signifie décocher ou lancer, qui concerne le verbe *zhong* (atteindre le but). Cela montre que *zhong* dans les termes *zhong yong* est un état de calme avant l'arrivée des sentiments. Atteindre le but de *zhong yong*, c'est avoir la maîtrise de sa conduite, comme l'archer qui doit atteindre la cible.

Confucius ajoute : «*L'archer a un point de ressemblance avec le sage. Quand sa flèche n'atteint pas le milieu de la cible, il en cherche la cause en lui-même et n'accuse personne* ».[112]

La voie de l'homme vertueux est également la voie du juste milieu. Si un homme a échoué à atteindre l'objectif, c'est qu'il n'a pas pratiqué le juste milieu dans sa conduite. Si un archer a échoué à toucher la cible, cet archer doit faire une introspection, soit faire son autocritique sur son technique et l'améliorer encore.

Du Weiming, philosophe et historien contemporain ajoute : «le sens de *zhong yong* est qu'il faut obtenir le choix le meilleur et le plus raisonnable dans une société et un réseau espace-temps compliqués. Tout comme pour l'archerie. Afin de toucher la cible dans un environnement instable et peu maîtrisable, il est nécessaire de s'améliorer, de bien se connaître et d'appréhender aussi toutes les impossibilités ».[113]

On peut en déduire que Confucius a créé la théorie du juste milieu en se conformant à la technique de l'archerie. La voie du juste milieu est une méthode pareille à celle du tir à l'arc. Par rapport à la vertu, pour atteindre l'objectif dans le domaine des sentiments et de la conduite, il faut d'abord acquérir le juste milieu à l'intérieur de soi. Le juste milieu intérieur est comme l'aptitude professionnelle d'un individu : avoir le

[112] Zhong yong *(L'Invariable Milieu)*, trad. S.Couvreur, Paris, Cathasia, Les humanités d'Extrême-Orient,1956, Chap.XIV.
[113] Du Weiming, *Ru jia chuan tong de xian dai zhuan huan (Le changement moderne de la tradition confucianiste)*, Pékin, zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1992, p.117.

juste milieu et bien l'employer permettent de devenir un « homme bien ».

Similitudes entre Confucius et Aristote sur le juste milieu

En ce qui concerne le thème du juste milieu, Confucius et Aristote ont un point de vue identique. Dans le *zhong yong* et le *zhong dao*, l'homme utilise la raison pour maîtriser ses sentiments et son action, afin de penser et d'agir loin des excès et de maintenir le principe de l'équilibre**.**

1. la règle de la morale – juste au milieu

Le juste milieu de Confucius, soit ce qui est à égale distance de deux extrêmes, n'incline ni d'un côté ni de l'autre et atteint les limites prescrites sans les dépasser. Pour Aristote, cette notion de juste milieu est équivalente.

D'après Confucius, zhong yong représente les règles morales pour avoir une conduite dans le juste milieu et c'est également pour l'homme un état de hauteur morale à atteindre. Si l'homme de bien peut utiliser la méthode de juste milieu dans la pratique des vertus, il obtiendra une vertu honorable. Donc quand Confucius discute des vertus, il cite nécessairement la voie du juste milieu, l'excès et le défaut. Ainsi, il précise :

« *Celui chez qui les qualités naturelles l'emportent sur la politesse des manières et du langage est un homme rustre. Celui chez qui la politesse des manières et du langage l'emporte sur les vertus intérieures est comme un copiste de tribunal. Celui qui possède à un égal degré la vertu et la politesse est un homme honorable* ».[114]

Aristote juge aussi que le juste milieu est une vertu. Ainsi il précise : « la vertu est une médiété, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait est un sommet ». Pour lui, l'excès et le défaut dépravent les mœurs. « Là, l'excès est une faute et le manque

[114] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. VI.16.

provoque le blâme. En revanche, la juste moyenne obtient les éloges et le succès, double résultat propre à la vertu ». « La vertu est donc une sorte de moyenne puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes. L'excès et le défaut dénoncent le vice, tandis que la juste moyenne caractérise la vertu ».[115] La force a été définie par Aristote comme une vertu qui tient le milieu entre l'audace et la timidité, qui sont deux vices opposés à la force, l'un par excès et l'autre par défaut.

2. Aristote et Confucius considèrent le juste milieu comme l'objectif à atteindre

D'après Aristote, tous les hommes cherchent le bonheur et le considère, en général, comme le but de leur vie. « Le bonheur est l'activité de l'âme conforme avec la vertu ». Il divise la vertu en vertu intellectuelle et vertu morale.
Le bonheur de l'homme consiste à se perfectionner et c'est une méditation sur la divinité et l'éternité. Et il attache donc plus d'importance à la vertu morale. Parce que la vertu morale est liée à la vie quotidienne, on l'obtient par des pratiques régulières. La vertu intellectuelle provient en majeure partie de l'instruction dont elle a besoin pour se manifester et se développer.

L'explication de la vertu morale d'Aristote se divise en trois parties : son origine, sa particularité constitutive et son mode de fonctionnement. Nous examinerons les deux premiers points évoqués.
Pour l'origine, on peut généraliser sa réponse. Nous possédons la vertu en nous par la nature et elle se forme par des habitudes.

Pour le deuxième point concernant la particularité constitutive, Aristote détermine que la vertu est une habitude et une conduite. Il ne considère pas la vertu comme les deux autres éléments constitutifs de l'âme humaine : le sentiment et l'instinct. Il la considère en tant que la vertu de l'habitude et de la conduite qui permet à l'homme de

[115] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II.6.1107a.

devenir un homme de bien. C'est-à-dire que la vertu est cette disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle son œuvre (ergon) propre sera rendue bonne. La vertu est une action de l'homme qui peut se maîtriser par la raison, une vertu se comprend toujours entre son défaut et son excès. La vertu est toujours affaire de mesure ou d'équilibre. En conséquence, le juste milieu est le plus haut objectif de la vie.

Selon Confucius, l'objectif de la vie consiste pour l'homme à chercher « la Voie », soit la bonne voie de vie pour chaque homme. Mais cultiver la vertu est aussi important : « *tendez votre volonté vers la Voie, fondez-vous sur la Vertu* ». [116]

« *Celui qui s'en tient à la Vertu, mais dans des limites étroites, qui est fidèle à la Voie, mais avec hésitation, doit-il être compté pour quelque chose, doit-il être compté pour rien ?* ». [117]

Confucius met l'accent sur la formation à la vertu, formation à laquelle il attache de l'importance. « *Ce qui me préoccupe, c'est de ne pas m'appliquer à cultiver la Vertu, de ne pas enseigner ce que j'ai étudié, d'entendre parler de justice sans pouvoir l'appliquer et de ne pouvoir me corriger de mes défauts* ». [118]

Le lien entre la Voie et la Vertu a été présenté dans l'œuvre *Dao De Jing* (chapitre 51 et chapitre 21 du Livre de la voie et de la vertu) : « *Le Dao produit les êtres, la Vertu les nourrit. C'est pourquoi tous les êtres révèrent le Dao et honorent la Vertu* » - « *Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du Dao* ». [119]

Dans le chapitre XXVII du livre *Zhong Yong, l'Invariable Milieu*, il y a une affirmation : la vertu est une manifestation du Dao, la vertu est aussi la force du Dao :

[116] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. VII.6.
[117] Ibid., Chap.XIX.2.
[118] Ibid., Chap. VII.3.
[119] Lao zi, *Dao de jing*, trad. JULIEN, Stanislas, Paris, Imprimrie Royale, 1842, chap. LI, XXI.

« *On dit que sans un homme parfaitement vertueux, la vertu parfaite n'est pas pratiquée* ». Confucius considère que pour l'homme la recherche de la Voie est identique à la recherche de la Vertu.

Confucius précise également que la vertu la plus haute est le juste milieu même il est très difficile de l'obtenir. Pour lui : « *un homme peut être assez sage pour gouverner l'empire et des principautés, assez désintéressé pour refuser des dignités avec leurs revenus, assez courageux pour marcher sur des épées nues et n'être pas capable de se tenir dans l'invariable milieu* ».[120] Cette citation prouve toutes les difficultés rencontrées pour atteindre l'invariable milieu. Pourtant Confucius a raison. « Gouverner l'empire et des principautés » : afin de bien gouverner un pays, il faut le gouverner sur la base de l'égalité et de la paix. Il faut reconnaître que c'est difficile et que seul un nombre infime de grands hommes comme Yao et Shun ont pu y arriver. (La légende raconte que Yao était le descendant de l'empereur Huangdi, considéré comme le fondateur de la nation Huaxia. Intelligent et bon, Yao fut respecté par son peuple. Puis, il a ressenti la nécessité de choisir son successeur. Après soixante-dix ans de son règne, Il organisa alors une sélection ouverte dans toute la tribu pour choisir son successeur. De nombreux chefs régionaux lui recommandèrent Shun pour sa piété et sa bonne gestion des affaires familiales. Après trois ans d'épreuves, il céda sa place à Shun.)

« Assez désintéressé pour refuser des dignités avec leurs revenus », pour un homme ordinaire il est difficile de résister à la tentation des honneurs et de la richesse.
« Assez courageux pour marcher sur des épées nues », un homme est prêt à faire tous les sacrifices possibles pour un proche, un soldat est prêt à rester impassible devant la mort, mais cette attitude reste très difficile pour tout le monde.
Par ces exemples, Confucius veut insister sur la difficulté pour l'homme d'atteindre le juste milieu. Pour Confucius, le juste milieu reste l'objectif à atteindre.

[120] Zhong yong *(L'Invariable Milieu)*, trad. S.Couvreur, op.cit., Chap. IX.

3. le point de vue de Confucius et d'Aristote sur l'esprit intellectuel

Chez Aristote, le juste milieu, en tant que la vertu la plus noble, a un lien avec la raison. Le juste milieu est un objectif de recherche pour un homme raisonnable. Mais le processus de recherche de ce juste milieu consiste pour l'homme dans une réflexion rationnelle entre avoir raison et avoir tort, entre excès et défaut. «*La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme le déterminerait l'homme prudent* »[121]

Sans processus de réflexion rationnelle et sans capacité de choix rationnel, le juste milieu est un objectif irréalisable. En conséquence, Aristote divise la vertu en vertus intellectuelle et morale, ayant un lien très étroit. Cela montre que le traité de la morale et le traité des connaissances sont bien présents dans la théorie du juste milieu d'Aristote. Cette unification de la morale et de l'intelligence a été représentée dans la théorie du juste milieu chez les confucianistes.

En effet, parmi les doctrines du confucianisme, c'est l'esprit intellectuel qui représente le mieux le concept du juste milieu**.** Dans « La Suprême Vertu » que le confucianisme préconise, le processus pour utiliser la méthode de juste milieu, est un processus pour exercer ses facultés intellectuelles. Il y a trois citations de Confucius qui ont bien expliqué le lien entre les connaissances et le juste milieu : « e*st-ce que j'ai beaucoup de science ? Je n'ai pas de science. Mais quand un homme de la plus humble condition m'interroge, je discute la question sans préjugés, d'un bout à l'autre, sans rien omettre*». [122]

«*De même, chacun dit : je connais parfaitement la voie de la vertu. On sait trouver l'invariable milieu, mais on n'y peut persévérer l'espace d'un mois* ».[123]

[121] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II.6.1107a.
[122] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. IX.7.
[123] Zhong yong *(L'Invariable Milieu)*, trad. S.Couvreur, op.cit., Chap.VII.

Confucius ajoute : *« que Shun était prudent ! Il aimait à interroger, il aimait à peser toutes les propositions qu'il entendait, même les plus simples. Il taisait ce qu'elles avaient de faux et publiait ce qu'elles avaient de bon. Dans les bons avis, il considérait les deux extrêmes et choisissait le milieu pour s'en servir à l'égard du peuple. Oh ! c'est par ce moyen qu'il est devenu le grand Shun ! ».* [124]

Toutes les citations ci-dessus soulignent que le concept de juste milieu est l'équilibre entre, d'un côté, l'évaluation pour choisir le milieu entre deux extrêmes et d'un autre côté, la pratique pour utiliser la méthode moyenne en évitant les extrêmes. Le juste milieu contient les connaissances de la sagesse, de « l'ignorance » aux « grandes connaissances ». Cela montre que la pensée de l'éthique chinoise ne manque pas de contenu des connaissances.

Les différences entre la pensée de juste milieu d'Aristote et celle de Confucius

Malgré quelques points communs sur le concept de juste milieu, Confucius et Aristote vivent tous les deux dans un environnement tout à fait différent, au niveau historique, social, culturel. Il en résulte donc, sur le sujet, des différences sur leur mode de pensée.

1). Confucius, dans le juste milieu, attache de l'importance à la nature humaine. Aristote, dans le juste milieu, insiste plutôt sur l'acquisition des connaissances.

Faire cas de l'étude de la nature humaine est une caractéristique majeure de la philosophie antique chinoise, elle s'est reflétée sur l'éthique. Pour Confucius, la nature humaine est naturelle : « *la loi que le Ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la loi naturelle* ».[125] La nature humaine et la nature du ciel sont liées. Il pense que l'invariable milieu ou juste milieu reflète non seulement la nature humaine,

[124] Ibid., Chap.VI.
[125] Ibid., Chap.I.

mais aussi la nature du ciel.

D'après lui, selon le concept de z*hong xing* (中行), il faut être respectueux des valeurs morales principales, comme la bienveillance, la justice, l'étiquette, la sagesse, la fidélité. Il faut que la nature humaine se tienne dans le juste milieu, ni en excès, ni en insuffisance. Et on peut être sur la bonne voie octroyée par le ciel. Ici, *zhong* 中 signifie équilibre. *« L'équilibre est le point de départ de toutes les transformations et de tous les changements qui s'opèrent dans l'univers »*.[126] Selon Confucius, si un homme peut atteindre le niveau suprême du sage, il sait alors utiliser le principe de *zhong xing*, il sera capable de réaliser complètement la nature humaine que le ciel lui a donnée.

Il semble que le contenu de la nature humaine ait été moins présent dans la pensée du juste milieu d'Aristote dans laquelle il y a plus d'éléments sur l'acquisition des connaissances. La tradition de la culture grecque antique considère depuis toujours la recherche des connaissances comme l'objectif fondamental de la culture académique. Les prédécesseurs d'Aristote, comme Socrate et Platon, pensent que la vertu est une connaissance. Aristote dit également : « tous les hommes désirent naturellement savoir ». « La vertu est un juste milieu qui a des visées sur la recherche des connaissances ». Pour Aristote, toute connaissance est bonne à prendre et à apprendre : il est pour un savoir encyclopédique. Le juste milieu existe toujours dans les choses de l'univers et dans les relations sociales. Le juste milieu peut être trouvé et être appris, le processus de la recherche du juste milieu est une manifestation de vertu chez un homme cultivé, c'est aussi un processus pour acquérir davantage de savoirs. L'élément de l'acquisition des connaissances de juste milieu a été développé avec précision.

[126] Ibid., Chap.I.

2). L'importance de la loi et l'importance de la vertu

L'éthique d'Aristote est une partie de sa politique et ses idées éthiques ont un lien interne avec le régime démocratique d'Athènes et de la Grèce antique. Une de ses caractéristiques principales est que l'on combine le juste milieu avec la loi. Le juste milieu d'Aristote c'est avant tout la recherche de la justice. Il précise que la justice est une norme de juste milieu : « la justice est, pour Aristote, une vertu complète,...,La justice contient tous les autres vertus ». « La justice politique consiste à se conformer aux lois ».
Le rapport étroit entre le juste milieu et la loi manifeste bien la relation interne entre la théorie du juste milieu d'Aristote et la loi.

Par contre, le confucianisme met surtout l'accent sur le pouvoir de la vertu, il s'oppose au pouvoir de la loi. Le confucianisme considère le juste milieu comme une vertu des rites de l'éthique, il met l'accent sur la vertu d'humanité.

Tout à bord, « *la vertu d'humanité, c'est pour revenir aux rites de la courtoisie* » - chapitre XII.1 Et puis, « *gouverner, c'est maintenir dans la voie droite* ».[127]

Le souverain du pays doit être un exemple pour le peuple par sa conduite exemplaire. Pour gouverner un pays, il faut se conformer aux rites de la société. D'après Confucius, la meilleure méthode pour administrer le peuple d'un pays est la suivante : « *si le prince conduit le peuple au moyen des lois et le retient dans l'unité au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire, mais il ne connaît aucune honte. Si le prince dirige le peuple par la Vertu et fait régner l'union grâce aux rites, le peuple a honte de mal faire et devient vertueux* ».[128] Cette citation montre que les législateurs doivent non seulement édicter des lois afin d'empêcher les crimes mais qu'il faut aussi encourager les individus à se parfaire pour avoir un bon sens moral.

[127] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap.XII.16.
[128] Ibid., chap.II. 3.

Pour Confucius, l'objectif et l'intérêt de la politique sont d'abord de l'ordre de la démonstration morale.

On peut constater que le juste milieu prôné par Aristote et par Confucius présentent beaucoup de similitudes. Mais des nuances doivent être relevées car la méthode de recherche des deux penseurs est différente. Aristote met l'accent sur l'analyse et, dans son œuvre, il ne manque pas non plus d'argumenter ses points de vue. Mais sur ce point, Confucius néglige les analyses précises et tend plutôt à une observation généraliste.

4. Les différentes interprétations en chinois du sens du mot vertu : *de* et *ren* (la bienveillance ou la vertu complète)

La vertu ou *de* signifie la possession de la rectitude. «Celui qui possède la droiture est capable de faire en sorte que les cérémonies et la musique atteignent leur perfection, il mérite d'être appelé homme vertueux ». (Un commentaire de Kong Yingda sur « Li Ji » chapitre XVII.8 Traduit par S.Couvreur S.J)

Cette réflexion montre que la vertu existe dans le coeur, à travers l'effet mental. On est conscient de l'existence réelle de la vertu par la pratique qui permet de mettre l'évidence de l'action de la vertu.

La vertu proposée par Confucius est d'abord la bonne moralité interne. Le sens de caractère *de* 德 est la vertu. Selon Confucius : « *You, peu d'hommes connaissent la Vertu* ». [129] « *Je n'ai pas encore rencontré un homme qui aimât la Vertu autant que l'éclat extérieur* ».[130] (D'aucuns traduisent « l'éclat extérieur » par « les femmes » (Cf A. Lévy) ou bien « l'instinct charnel » (Cf A. Cheng). Le terme chinois admet ces nuances diverses. Confucius s'inquiète : « *ce qui me préoccupe, c'est de ne pas m'appliquer à cultiver la Vertu, de ne pas enseigner ce que j'ai étudié, d'entendre parler de justice sans pouvoir l'appliquer et de ne pouvoir me corriger de mes*

[129] Ibid., chap. XV.3.
[130] Ibid., chap. IX.17.

défauts ».[131]

Il en résulte que la vertu doit se cultiver pendant un processus d'apprentissage. Le terme 德性 *de xing* ou vertu n'apparait que dans « *l'Invariable Milieu* », pas dans les autres livres classiques du confucianisme. « *Il développe le plus possible ses vertus et scrute les points les plus subtils de la loi naturelle. Il donne à ses vertus toute l'élévation et la perfection dont elles sont capables et se tient constamment dans l'invariable milieu* ».[132] *L'Invariable Milieu* commence par la définition de *xing* 性 ou la loi naturelle : « la loi que le Ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la loi naturelle ». Cela signifie que la loi naturelle a son fondement dans le ciel, elle est tout entière en chacun de nous. Mais l'accomplissement de la loi naturelle dépend des efforts assidus. Qian Mu (1895-1990), un historien chinois contemporain, ajoute : « quand les Chinois discutent de la loi naturelle, ils abordent nécessairement le sujet de la vertu. On associe toujours les caractères *de* et *xing* ensemble. On pourrait dire que la vertu est le point le plus subtil de la loi naturelle, qu'elle est aussi un point remarquable de la loi naturelle. La vertu permet *de,* elle fait une distinction entre la nature d'humanité et la nature de toutes les autres choses du monde. Mais la réalisation de la vertu a besoin des connaissances ».[133]

Dans sa recherche de la définition de la vertu ou *de*, Confucius introduit un autre terme *ren* 仁. Dans ses Entretiens, *de* est généralement traduit par vertu, mais *ren* est traduit aussi par bienveillance ou humanité. Cette idée est à la base du système de l'éthique de Confucius, elle est aussi le fondement de sa théorie de la vertu. On a de l'humanité après avoir perdu la vertu. Il y a une explication dans le chapitre 83 de « *Dao de Jing* » de Laozi : « *Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu, c'est pourquoi ils ont de la vertu. Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient pas leur vertu, c'est pourquoi ils n'ont pas de vertu. Les hommes d'une vertu supérieure*

[131] Ibid., chap. VII.3.
[132] Zhong yong *(L'Invariable Milieu)*, trad. S.Couvreur, op.cit., Chap.XXVII.
[133] Qian Mu, *Wan xue mang yan*, guilin, guangxi shifan daxue chubanshe, 2004, p.636. Traduction personnelle.

la pratiquent sans y songer. Les hommes d'une vertu inférieure la pratiquent avec intention. Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer. Les hommes d'une équité supérieure la pratiquent avec intention. Les hommes d'une urbanité supérieure la pratiquent et personne n'y répond, alors ils emploient la violence pour qu'on les paye de retour. C'est pourquoi l'on a de la vertu après avoir perdu le Dao, de l'humanité après avoir perdu la vertu, de l'équité après avoir perdu l'humanité, de l'urbanité après avoir perdu l'équité ».

Confucius développe avec fermeté une théorie concernant la vertu ou *de*. *De* ou vertu humaine est appelé *ren*. Autrement dit, sa théorie de *ren* est une version de sa théorie de *de*. Un homme qui a *de*, possède également *ren*. Donc la voie ou *dao*, la vertu ou *de* et l'humanité ou *ren* sont inséparables. « *Tendez votre volonté vers la Voie, fondez-vous sur la Vertu, appuyez-vous sur la bienveillance* ».[134] En effet, ils ont un lien immanent. Les deux caractéristiques de *ren* ou humanité consistent à aimer et à revenir aux rites de la courtoisie. « *Fan Tch'eu demanda en quoi consiste la vertu d'humanité. Elle consiste à aimer les hommes, répondit le Maître* ».[135]

« *Yan Yuan ayant interrogé Confucius sur la vertu d'humanité, le Maître répondit : se maîtriser soi-même et revenir aux rites de la courtoisie, c'est cela le sens d'humanité* ».[136]

Ren dans le sens d'aimer a un lien étroit avec le sens traditionnel de la vertu, comme la bienveillance et la loyauté. On trouve *Ren* dans le sens de revenir aux rites, dans les cérémonies et les pratiques sociales sous la dynastie des Zhou. Mais pour pratiquer les rites, il faut avoir la vertu. « *Ce fut la Vertu [suprême] des Zhou, ce mérite a été très grand* ».[137]

Revenir aux rites de la courtoisie, équivaut à revenir à la vertu et revenir à la voie.

---

[134] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap.VII.6.
[135] Ibid., Chap. XII.21.
[136] Ibid., Chap. XII.1.
[137] Ibid., Chap. chapitre VIII. 20.

A propos de l'origine historique de *ren*, l'emploi de ce terme diffère dans les œuvres classiques antérieures à Confucius. Cette interprétation a évolué. Dans « *le Classique des vers* », il y a des vers pour apprécier la noblesse d'un chasseur : « *je veux dire qu'aucun habitant n'égale Chou en bonté, en bienveillance. Je veux dire que personne n'offre le vin avec autant de bonté et de bienveillance que Chou. Je veux dire que personne ne les conduit d'une main si habile et si ferme que Chou* ».[138] (Shu yu tian) Lin Yu- Sheng, professeur d'histoire d'origine chinoise, estime quant à lui que le sens original de *ren* est *masculin*, *viril* et indique une qualité propre à l'homme.[139] Mais Angus Charles Graham (1919-1991), un sinologue anglais, a un avis différent et précise que *ren* est un terme pour distinguer la noblesse de la dynastie des Zhou des gens du peuple. *Ren* peut être traduit par *noble,* qui contient les qualités exclusives de toutes les personnes bien éduquées. (Graham, Angus. « *Disputers of the Dao* » 1989,19, Cours ouvert)

Xu Shen (58-147), un linguiste de l'époque de la dynastie des Han de l'Ouest, dans son livre « *Shuo wen jie zi* » (le premier dictionnaire étymologique du Chinois), la définition de *ren* est *affection* ou *tendresse*. Ces différentes interprétations donnent lieu à des traductions variées : *nature humaine* (人性), *humanité* (人道), *bienveillance* (仁爱), *amour* (爱), *virilité* (阳刚), *noblesse* (高贵), *bonté* (善), *personne de référence* (权威者), etc... *Ren* est un concept plus important et plus difficile à comprendre dans l'éthique de Confucius.

Dans « *les Entretiens de Confucius* », *ren* est à la fois *bienveillance* et *bonté*. En effet, le sens principal de *ren,* c'est *aimer les gens*. « *Fan Tch'eu demanda en quoi consiste la vertu d'humanité. Elle consiste à aimer les hommes, répondit le Maître* ».[140] Pour autant, Confucius a donné des sens différents de *ren* dans ses Entretiens : soit ren est

[138] *Shi jing,* trad. Séraphin COUVREUR, Kuangchi Press, 4e édition, 1966, Livre I.Chap.VII. Chant III 77.
[139] Yu-Sheng Lin, *The Evolution of the Pre-Concian Meaning of Ren and the Confucian Concept of Moral Autonomy*, Monumenta Serica 31 (1974-05) : 178-179.
[140] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. XII.21.

une *vertu spéciale* ou une *vertu complète,* c'est-à-dire un ensemble de vertus. On trouve dans beaucoup de cas, *ren* dans le sens d'une vertu spéciale**.**

Par exemple, la bravoure :

« *un homme éclairé n'hésite pas, un homme honorable est exempt de soucis, un homme courageux n'a pas peur* ». [141]

« *La Voie de l'homme honorable est triple – que je ne peux quant à moi réaliser : la plénitude humaine sans obsession, la connaissance sans scepticisme, le courage sans peur* ».[142]

Pour la sagesse,

« *L'homme honorable trouve la paix dans la vertu d'humanité, l'homme sage en connaît tout le profit* ».[143]

« *L'homme intelligent aime l'eau et l'homme honorable les montagnes. L'homme intelligent se donne du mouvement, l'homme honorable demeure immobile. L'homme intelligent vit heureux, l'homme honorable vit longtemps* ». [144]

« *Un gentilhomme doit être robuste et courageux. Le fardeau est lourd et le voyage long. Son fardeau, c'est la pratique de la vertu d'humanité, n'est-ce pas lourd ? Son voyage ne finira qu'après la mort, n'est-ce pas long ?* ».[145]

Dans les citations ci-dessus, *ren* est une vertu qui se différencie de la sagesse et de la bravoure. Cette signification a un lien avec l'amour et la bonté. Donc *ren* doit être traduit par *bienveillance* ou *ren ai* 仁爱.

Mais dans d'autres cas, *ren* est considéré comme une vertu complète qui donne la naissance à d'autres vertus spéciales. Dans ce sens, *ren* est considéré comme une

[141] Ibid., Chap.IX.27.
[142] Ibid., Chap. XIV.30.
[143] Ibid., Chap. IV.2.
[144] Ibid., Chap. VI.21.
[145] Ibid., Chap.VIII.7.

vertu générale qui contient beaucoup de vertus. Dans ses *Entretiens*, Confucius traduit *ren* par les termes suivants : la *sagesse*, la *loyauté*, *la bravoure, la piété filiale, la courtoisie, la déférence, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la générosité*, etc.

- *La sagesse*

« Zang Wenzhong a fait bâtir pour loger une grande tortue un édifice où la sculpture a figuré des montagnes sur les chapiteaux des colonnes et la peinture a représenté des algues marines sur les colonnettes du toit. Peut-on dire que ce soit un homme éclairé ? ». [146]

Dans l'antiquité chinoise, la tortue était un animal très respecté. Car la tortue avec le phénix, le dragon et la licorne étaient considérés comme des animaux intelligents. Appelés les « quatre esprits », ils étaient censés apporter le bonheur. Zang Wenzhong a été appelé homme intelligent par le peuple, mais il a négligé les rites de Zhou. Il a construit une grande maison pour une tortue. Confucius juge que ce comportement a outrepassé les règles des rites de Zhou. Confucius estime que Zang Wenzhong n'a pas de *ren*, pas de *sagesse.*

- *La loyauté*

« Zi Zhang dit : Zi Wen [Premier ministre des Zhou] fut trois fois nommé Premier ministre, il n'en manifesta aucune joie. Il fut trois fois dépouillé de sa charge, il n'en manifesta aucun mécontentement. En quittant la charge de Premier ministre, il faisait connaître à son successeur ses actes administratifs. Que faut-il penser de lui ? Le Maître dit : « il a été loyal ». Zi Zhang reprit : « a-t-il fait preuve d'humanité ? » Le Maître répondit : « je ne le sais pas ; [son indifférence pour les charges] est-elle un signe d'humanité ? ». [147] Ici, selon Confucius, Zi Wen est un officier fidèle au souverain, mais la *loyauté* est seulement une partie de *ren*, il y a encore une longue distance pour y arriver.

---

[146] Ibid., Chap. V.17.

[147] Ibid., Chap.V.18.

« *Le prince de Wei quitta la cour, le prince de Ki fut réduit en esclavage, Pi kan, pour avoir adressé des remontrances, fut mis à mort. Confucius dit : « Sous la dynastie des [Shang] In, il y eut trois hommes de grande plénitude* ». [148]

Le prince de Wei était le frère du tyran Tcheou, mais il était né d'une femme de second rang. Le prince de Ki et Pi han étaient princes du sang, d'une génération antérieure à celle de Tcheou. Le prince de Wei, voyant la mauvaise conduite de Tcheou, quitta la cour. Le prince de Ki et Pi han adressèrent tous deux des remontrances au tyran. Tcheou mit à mort Pi kan, jeta dans les fers le prince Ki et le réduisit en esclavage. Ces trois personnes restèrent loyales et fidèles à leurs idées.

- *La bravoure*

« *Qui possède la Vertu ne peut qu'avoir de l'éloquence, qui possède l'éloquence n'est pas nécessairement doué de Vertu. Qui possède la plénitude humaine ne peut être que courageux, mais qui est courageux n'est pas nécessairement pleinement humain* ».[149]
Donc on peut savoir que la bravoure n'est qu'une vertu de *ren.*

- *La piété filiale*

« *Je ne découvre aucune faille chez l'empereur Yu. Sa nourriture et sa boisson étaient fort simples, mais ses offrandes aux esprits manifestaient la plus parfaite piété filiale. Ses vêtements ordinaires étaient grossiers, mais sa robe et son bonnet de cérémonie étaient magnifiques. Son habitation et ses chambres étaient humbles, mais il donnait tous ses soins aux canaux d'irrigation. Je ne trouve aucune faille chez l'empereur Yu* ». [150]

- *La courtoisie*

« *Yan Yuan ayant interrogé Confucius sur la vertu d'humanité, le Maître répondit :*

[148] Ibid., Chap.XVIII.1.
[149] Ibid., Chap.XIV.5.
[150] Ibid., Chap.VIII.21.

"Se maîtriser soi-même et revenir aux rites de la courtoisie, c'est cela le sens d'humanité. Si un jour on parvenait à se maîtriser soi-même et à rétablir les rites, aussitôt le monde entier recouvrerait cette vertu d'humanité. Agir en ce sens, ne dépend-il pas de nous-mêmes et non des autres ? » Yan Yuan dit : « permettez-moi de vous demander quelle est la méthode à suivre ». Le Maître répondit : « ne rien regarder, ne rien écouter qui soit contraire aux rites de la courtoisie, ne rien dire, ne rien faire qui soit contraire aux rites de la courtoisie ». Yan Yuan dit : « malgré mon manque d'intelligence, permettez-moi de me mettre au service de ces préceptes ». [151]

Les règles des rites qui ont été créées et se sont développées dans la société, sont aussi des valeurs morales. Pour atteindre le niveau de *ren*, il faut tout d'abord respecter *l'étiquette* ou *la courtoisie*, c'est une condition fondamentale. Donc *la courtoisie* se base sur *ren*, elle est entretenue par *ren*. *Ren* est interne, *la coutoisie* est externe. Tous les deux sont liés étroitement.

- *La déférence, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la générosité*

« Zi zhang demanda à Confucius en quoi consiste la vertu d'humanité. Confucius répondit : « celui-là est parfait qui est capable de pratiquer cinq choses partout et toujours ». Zi Zhang dit : « permettez-moi de vous demander quelles sont ces cinq choses ? Ce sont, répondit Confucius, *la déférence, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la générosité*. *La déférence* inspire le respect, *la grandeur d'âme* gagne les cœurs, *la sincérité* obtient la confiance, *la diligence* exécute des œuvres utiles, *la générosité* rend facile la direction des hommes ».[152]

Le plus souvent, Confucius considère *ren* comme une vertu complète plutôt que comme une vertu spéciale.

On peut ajouter que Mencius a la même approche du terme *ren.* Pour Mencius, dans le cœur, se trouvent les quatre points d'origine de la vertu. Ces quatre points sont la

[151] Ibid., Chap.XII.1.

[152] Ibid., chap. XVII.6.

commisération, la pudeur et l'aversion pour le mal, la différence et le respect, une capacité pour discerner le vrai du faux et le bien du mal. Chaque homme possède ces quatre germes, dès la naissance, c'est ce qui le distingue aussi des animaux. Ces quatre points développés par Mencius se retrouvent dans les quatre vertus proposées par Confucius : *la bienveillance* ou *ren*, *la justice* ou *yi*, *l'étiquette* ou *li*, *la sagesse* ou *zhi*. La commisération chez Mencius correspond à *la bienveillance* de Confucius. Mencius a aussi déclaré : « *L'humanité, c'est ce qui fait l'homme* ».[153] Ici, le terme *ren* ne peut pas être interprété dans le sens de *bienveillance,* vertu spéciale mais plutôt dans le sens *de plénitude*, vertu complète.

La *vertu* d'Aristote ou *aretée*

L'origine historique du terme *vertu* s'écrit en grec *aretée*. Le terme d'aretée (ἀρετή / aretê) signifie, au sens le plus fondamental, l'excellence de toute sorte. *L'arété* consiste dans le courage, la bravoure et la force face à l'adversité. Elle est ce à quoi tout homme doit aspirer. L'esprit viril, *aretée* est traduit en latin par virtus .(*vir* en latin signifie *homme)*. Dans les poèmes homériques l'Iliade et l'Odyssée**,** *l'arété* s'applique avant tout aux héros et aux nobles. Il désigne leur dextérité, leur force physique et leur courage. [154]

Hésiode apprécie beaucoup la justice comme une vertu, l'épigraphe sur l'oracle de Delphes recommande la tempérance. Au V ème siècle av. J.-C., les Grecs considèrent *l'arété* comme une capacité à remplir une fonction. Aristote dit : «la vertu est, ce nous semble, une puissance capable de procurer et de conserver des biens et aussi capable de faire accomplir de bonnes actions nombreuses, importantes et de toute sorte et à tous les points de vue ». [155]

Wang Zisong, un historien contemporain spécialiste de l'histoire de la philosophie

[153] *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu,op.cit.,* VII.II.16, p.235.
[154] Extrait de Wikipédia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Ar%C3%A9t%C3%A9
[155] Aristote, *Rhétorique*, trad. CH.-Emile RUELLE, Librairie Garnier Frères,1922, livre I, chapitre IX.IV.

grecque, donne une explication du mot *aretéd*ans son œuvre *Xi la zhu xue shi* (*Histoire de la philosophie grecque*) : « le mot grec *aretéé*, dans son sens originel, signifie le point fort, l'usage et la fonction de toutes les choses. Le point fort du cheval est de courir, celle de l'oiseau est de voler, les *aretés* de toutes choses sont diffrentes. Dans leurs échanges, Ménon et Socrate essaient de trouver la définition de la vertu de l'homme : c'est principalement le talent et la vertu dans le domaine politique et dans la façon de se comporter avec les gens et de traiter les affaires. Puis, *aretéa* été traduit en latin par *virtus* et en français par *vertu*. En chinois, il y a trois traductions pour ce mot : *mei de* 美德, *de xing* 德性, *de xing* 德行. En effet, *l'aretéde* l'homme a non seulement le sens de *la morale* mais aussi un autre sens *: l'habileté*. *L'arété* de l'artisan c'est de bien pratiquer son travail manuel, comme *l'arété* du pianiste, c'est de bien jouer du piano. Beaucoup de savants occidentaux pensent qu'il est très difficile de trouver une traduction dans leurs langues qui correspond au vrai sens du terme *aretéé*. Les traducteurs chinois ont proposé de traduire *aretéé* par *excellence* ou *you xiu*. [156]

On peut aussi trouver le terme *aretéé*traduit par *vertu* en chinois**.**

Pour Socrate, l'homme doit prendre soin de son âme pour développer l'idée du Bien, afin de réaliser l'objectif du bonheur. La vertu est la force qui permet de forger une bonne âme, le vice ruine l'âme.

A la fin du premier livre de *La République*, Platon adhère au point de vue de Socrate : la vertu est l'état de l'âme. Il définit que « *la vertu est une fonction de chaque chose. La fonction d'une chose n'est pas ce qu'elle seule peut faire, c'est ce qu'elle fait mieux que les autres. Les choses qui permettent à l'homme de vivre bien et heureux, c'est grâce à ces choses, que l'âme s'acquittera bien de ces fonctions, ces choses ont été obtenues par la vertu et la justice* ». [157]

aretéé est un état et une qualité qui permet à une chose de s'acquitter bien de ses

[156] Wang zisong, Fan Mingsheng, Chen Cunfu, Yao Houjie, *Xi la zhe xue shi* (*Histoire de la philosophie grecque*),Tome III. Pékin, renmin chubanshe, 2003, p.903-904.

[157] *Oeuvres Complètes*, Tome IV, *La Répunbique*, trad. Robert Baccou, Paris, librairie Ganier Frère, 1945, Livre I. 352e-354b.

fonctions et de monter son bon état. Aristote a suivi les traces de Platon : *« toute « vertu », pour la chose dont elle est « vertu », a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre propre »*. A l'égard de l'homme, Aristote a écrit : *« la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne »*. [158]

Aristote a divisé la vertu en deux aspects : l'un intellectuel et l'autre moral. On peut dire que la vertu intellectuelle a utilisé l'excellence de la raison, mais que la vertu morale est subordonnée à l'excellence de la raison. « La vertu morale a un rapport avec les passions et les actions humaines, lesquelles comportent excès, défauts et juste moyenne. Là, l'excès est une faute et le manque provoque le blâme. En revanche, la juste moyenne obtient les éloges et le succès, double résultat propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de moyenne, puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes ». Ici, la théorie de juste milieu d'Aristote est empreinte de moralisme.

Aristote a indiqué que *«quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême », «c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux »*. [159] Pour Aristote, le bonheur est le bien suprême. L'état de satisfaction complète et de plénitude du bonheur est le bien suprême**.** Cela lui permet de distinguer sa théorie du bonheur de la théorie des plaisirs et d'orienter sa doctrine vers la vertu.

La théorie de Confucius part de *la voie* ou *dao* jusqu'à *la vertu ou de* et de *la vertu* jusqu'à *l'humanité* ou *ren*. La théorie d'Aristote part du bonheur pour elle jusqu'à la vertu.

Le résultat est donc : des vertus - l'humanité : « L'humanité, c'est ce qui fait l'homme ».

La vertu permet à «l'homme de devenir un homme bon qui réalise bien sa fonction ».

[158] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II.5.1106a.
[159] Ibid., Livre I.2.1095a.

Aristote et Confucius attachent de l'importance à la vertu car la vertu est une qualité qui permet à l'homme de devenir un homme de bien.

Chapitre II. La comparaison entre la logique d'Aristote et celle de Mo zi

Sur la logique, la plupart des savants chinois ont le même avis. Un philosophe chinois contemporain Zhang Dainian (1909-2004) écrit : « puisque les Chinois attachent de l'importance à la pensée intégrale, ils manquent de recherche et d'analyse des choses. Car les Chinois privilégient l'intuition et ils négligent l'importance de l'argumentation cohérente. Dans la tradition chinoise, on n'a pas créé un système complet tel que la géométrie eucidienne, ni un système cohérent comme la logique formelle d'Aristote ».[160]

C'est pourquoi, lors de la diffusion des idées d'Aristote en Chine, parmi toutes les pensées d'Aristote, celle qui a eu le plus grand impact sur la pensée chinoise, celle qui a exercé l'influence la plus profonde sur les penseurs chinois, c'est la logique. On peut considérer que c'est l'arrivée de la logique occidentale qui déclenche, à nouveau, un intérêt pour la logique chinoise.

I. L'influence de l'arrivée de la logique d'Aristote en Chine

Le système de la logique de l'Occident, surtout celui de la logique d'Aristote, a été introduit en Chine, à la fin de la dynastie des Qing. La logique est considérée comme la quintessence de l'esprit scientifique et de la méthode scientifique. Yan Fu donne la définition suivante : « la logique est une méthode pour la recherche de tous les savoirs, donc elle est le fondement des savoirs ».[161]

Ce point de vue a fait l'objet d'un très grand intérêt auprès des lettrés passionnés par le sujet et il a été approuvé par un certain nombre de politiciens et de penseurs. Sun

[160] Zhang dainian, Shi tan jia zhi guan yu si wei fang shi de bian ge (*Le changement de valeurs et de mode de pensée)*, voir *Zhang dai nian quan ji (Oeuvres complètes de Zhang Dainian)*, Tome VI, Shijiazhuang, heibei renmin chubanshe, 1996, p.177-178. Traduction personnelle.

[161] Yan Fu, *Mu le ming xue (la logique de John Stuart Mill)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981, p.2.

Yat-Sen (1866-1925), homme politique chinois, a précisé : « si on entre en contact avec la logique, on s'aperçoit que la logique est la règle de toutes les études et de toutes les choses. Elle est aussi la voie d'accès de la pensée et du comportement ».[162] Liang Qichao a écrit : « il faut savoir que la logique est la mère de tous les savoirs. On fait une recherche pour avenir, quoi qu'il en soit, il ne faut pas abandonner l'esprit de la logique et de cette façon, les vraies connaissances s'enrichiront naturellement ».[163]

Xiong Shili (1885-1968), penseur chinois a donné un commentaire sur les avis de Hu Shi (1891-1962), philosophe et écrivain chinois : « Hu Shi a préconisé d'apprendre les méthodes scientifiques, aux environs du mouvement du 4 mai 1919 (*wu si yun dong*) », c'était urgent et important. Bien que Jin Yuelin (1895-1984) philosophe et logicien chinois ait traduit en chinois des ouvrages relatifs à la logique, ses écrits n'ont pas été vulgarisés. C'est surtout Hu Shi qui s'est chargé de la diffusion de la logique. Les jeunes font grand cas de la logique. Si on compare des écrits du début de la dynastie des Ming avec ceux de la fin de la dynastie des Qing, on peut constater une évolution ».[164] Tous ces exemples peuvent nous rappeler que la logique a occupé une place importante parmi tous les savoirs occidentaux qui ont été introduits en Chine, à la fin de XIX ème siècle et au début de XX ème siècle. Cela a motivé les érudits chinois à examiner de nouveau la pensée chinoise par la méthode logique.

II. L'introduction de la logique occidentale, surtout représentée par cela d'Aristote, favorise la renaissance de la logique chinoise.

D'une part, l'arrivée de la logique occidentale permet à la logique du moïsme de se dégager de sa condition d'infériorité. Elle permet aussi de changer le concept et la méthode de la recherche : la recherche s'oriente vers une nouvelle voie de

[162] *Sun zhong shan xuan ji (Oeuvres choisies de Sun Yat-sen)*, Pékin, renmin chubanshe, 1981, p.144. Traduction personnelle.
[163] Liang Qichao, *Mo zi xue an (L'étude sur le travail de Mozi)*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1921, p.134. Traduction personnelle.
[164] Liu Mengxi, la préface de *zhong guo xian dai xue shu jing dian (Classique des études modernes chinoise)*, Shijiazhuang, hebei jiaoyu chubanshe, 1996. Traduction personnelle.

développement. Dans le processus de diffusion des savoirs occidentaux en Chine, les pensées des Cent Écoles ne se subordonnent plus aux Six Classiques (*Liu Jing :* le Classique des vers, le Classique des documents, le Classique des rites, le Classique des mutations, le Classique de la musique et les Annales des Printemps et Automnes). Dans l'histoire chinoise, si on remonte à la dynastie des Qin, on constate que les *Six Classiques* ont occupé une position supérieure à celle des pensées des Cent Écoles : « les Cent Écoles ne sont que les branches et les héritiers des Six Classiques ». (《汉书•艺文志》) ; *a fortiori*, c'est précisément au début du règne de l'empereur Han Wudi (règne : 141-87 av. J.-C.), que le confucianisme supplante le taoisme *Huanglao* comme doctrine officielle. A l'époque, on parle de « la destitution des Cent Écoles et de la promotion exclusive du confucianisme » (罢黜百家，独尊儒术). Les pensées des Classiques dominent pendant deux mille ans dans l'histoire chinoise, mais la doctrine de la logique du moïsme et les courants de pensées d'autres écoles, notamment *Ming jia*, vont rapidement décliner. Mais la diffusion des savoirs occidentaux en Chine permet de reconsidérer les différents courants de pensées.

On considère que les pensées des Cent Écoles ont favorisé la transmission des savoirs occidentaux. Deng Shi (1877-1951), historien chinois, indique que les pensées des Cent Écoles sont en communion d'idées avec les savoirs de l'Occident :

夫以诸子之学而与西来之学，其互相因缘而并兴者，是盖有故焉。一则诸子之书，其所含主义理，于西人心理、伦理、名学、社会、历史、政法，一切声、光、化、电之学，无所不包，任举一端，而皆有冥合之处，互观参考，而所得良多。故治西学者，无不兼治诸子之学。

(*Je pense qu'il y a une raison pour expliquer pourquoi ces deux pensées sont en communion l'une avec l'autre et pourquoi elles se développent ensemble. La doctrine et le principe majeur des œuvres des Cent Écoles sont toujours en concordance avec les savoirs de l'Occident, dans les domaines de la psychologie, de l'éthique, de la logique, de la société, de l'histoire, de la politique, de la physique. On fait référence à*

ces deux pensées (occidentale et chinoise) pour acquérir des connaissances plus étendues. Donc les savants chinois qui font des recherches sur les savoirs occidentaux étudient également les pensées des Cent Écoles.)[165] Lors de la recherche sur les pensées des Cent Écoles, sous la dynastie des Qing, on s'intéresse à nouveau à la pensée du moïsme.

D'autre part, l'introduction en Chine de la logique occidentale permet aux savants chinois de développer des idées logiques dans la dialectique du moïsme, de les élucider et de les classer. La logique du moïsme est considérée comme synonyme de la dialectique du moïsme. *Mo Bian*[166] est le livre qui a consigné la logique du moïsme. Sous l'influence de la pensée de la dynastie des Han, la recherche sur la dialectique du moïsme, pendant la dynastie des Ming et des Qing, s'appuie toujours sur les commentaires de *Mo Bian*. Jusqu'à la fin du XIX ème siècle, les savants qui se réfèrent à la logique occidentale, lorsqu'ils réétudient *Mo Bian*, découvrent des aspects qu'ils n'ont pas encore abordés. Donc pour envisager de nouveaux commentaires sur les écrits de *Mo Bian*, on a besoin de se référer à la logique traditionnelle de l'Occident, pour mieux classer et expliquer la logique du moïsme.

C'est le point de vue de Sun Yirang (1848-1908), philologue chinois, qui a confirmé que *Mo Bian* contient déjà la méthode déductive d'Aristote et la méthode de l'induction de Francis Bacon. Il souhaite que de plus en plus de savants puissent faire des recherches sur la doctrine du moïsme.[167] Hu Shi a analysé la pensée du moïsme avec le concept de la philosophie et de la logique occidentale. Il a indiqué: «c'est une école de pensée unique en Chine (moïsme) qui a une logique pour développer la

[165] Deng Shi, *Gu xue fu xing lun (Traité de la Renaissance des études classiques)*, voir *Guo cui xue bao (Journal académique de l'Essence nationale)*, 1905, N°9, p. 3a-3b. Traduction personnelle.

[166] *Mo bian*, une partie très importante de *Mo zi, ici, Mo zi* est le nom du texte philosophique compilé par Mohists de la pensée de Mo zi. *Mo bian* comporte six chapitres *Jing shang, Jing xia, Jingshuo shang,Jjingshuo xia, Da qu, Xiao qu.*

[167] Sun Yirang, *Yu Liang Zhuoru lun Mo zi shu (Discussion les études de Mo zi avec Liang Zhuoru)*, cité par Fang Yuanchu, *Mo xue yuan liu (Les origines des études de Mo zi)*, Pékin, zhonghua shuju, 1943, p.173.

méthode de l'induction et la méthode de la déduction. Il faut permettre l'épanouissement de cette pensée ».[168]

Sur recommandation de ces chercheurs chinois, une série d'ouvrages concernant la recherche de la logique du moïsme ont vu le jour. Ces textes non seulement permettent de continuer à approfondir la recherche sur la logique et la dialectique du moïsme, mais ils nous guident dans la recherche de « *zhong guo ming bian xue* » (la logique ancienne et l'argumentation chinoise), de la recherche sur l'histoire de la logique chinoise et des études comparatives de la logique. Ainsi cela permet progressivement de faire découvrir la logique chinoise au monde. La logique chinoise, la logique d'Aristote de la Grèce antique et la logique bouddhique de l'Inde sont considérées comme les trois origines de la logique ancienne dans le monde.

III. Les résultats des recherches sur la pensée logique d'Aristote en Chine

1. Le contenu essentiel de la logique d'Aristote

Dans sa définition de la logique, Aristote a précisé les limites de cette science. Il l'a définie dans *Les Premiers Analytiques* : « *d'abord, nous dirons le sujet et le but de cette étude : le sujet, c'est la démonstration; le but, c'est la science de la démonstration* ».[169]

Il en résulte que, dans le système d'Aristote, le but de la logique est la démonstration, la méthode de la démonstration est le raisonnement, le mode principal de raisonnement est le syllogisme. Pour valider le syllogisme, Aristote a proposé les règles de vadilité et des modes valides. Le syllogysme possède des figures et des modes différents.

---

[168] *Hu shi xue shu wen ji zhong guo zhe xue shi (Recueil d'ouvrages littéraires de Hu Shi· l'Histoire de la philosophie chinoise)*, Tome II. Pékin, zhonghua shuju, 1991, p.158.

[169] Aristote, *les Premiers Analytiques*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1866, Livre I, Chap.I,1.

2. Les points communs entre la logique d'Aristote et la logique chinoise

1). Concernant le contenu, la composition de ces deux logiques est identique. Tous les raisonnements se composent de propositions, toutes les propositions se composent de termes**.** Donc la théorie qui concerne le *terme*, la proposition et le raisonnement est le contenu communicant.

La doctrine du syllogisme d'Aristote, par exemple, est une théorie concernant les propositions factuelles et des *termes* qui composent les *propositions*, engagées dans le raisonnement déductif. Parallèlement, la logique chinoise possède aussi une discussion concernant : *ming* (le nom 名), *ci* (la phrase 辞), *shuo* (l'explication 说).

- *Ming* (pour la logique chinoise) *terme* (pour la logique d'Aristote)

Les termes sont les éléments principaux qui composent le syllogisme. Aristote précise, dans *Les Premiers Analytiques,* «*il est évident aussi que toute démonstration se fait par trois termes et pas plus et tout syllogisme se compose de trois termes et pas plus*».[170] «De cela il résulte clairement que le syllogisme se construit par deux propositions et pas plus, car les trois termes forment deux propositions». Il a délimité la définition de «*terme*»: «*j'appelle "Terme" l'élément de la proposition, c'est-à-dire, l'attribut et le sujet auquel il est attribué, soit qu'on y joigne, soit qu'on en sépare l'idée d'être ou de n'être pas*».[171]

Les penseurs chinois de la période pré-Qin considèrent «le nom (名), la phrase (辞), l'explication (说)» comme des formes du langage pour parler et argumenter. Chacun de ces aspects possède un objectif en propre : «on utilise les noms pour distinguer des réalités, les phrases pour exprimer des idées, les explications pour exposer des causes».[172] (*Xiao qu*) L'explication, c'est un processusus pour créer une autre phrase

[170] Ibid. Livre I, Chap. XXV, 1.
[171] Ibid. Livre I, Chap. I, 7.
[172] 以名举实，以辞抒意，以说出故。(小取)

à l'aide d'une phrase en tant que la raison, l'explication est composée par les phrases. La phrase et l'explication appartiennent au discours. « Les discours sont tout ce qui sort de la bouche et qui a un nom. Le nom est comme un tigre peint, c'est-à-dire une imitation de réalité ». [173](*Jingshuo shang*) Donc le nom est un élément qui compose la phrase et le discours. Le sens de *Ming* peut être comparé au sens de *terme.*

- *proposition* (dans la logique d'Aristote) et *ci* (dans la logique chinoise)

« *Ci* est un tout organisé de manière à former une idée cohérente ». « Les explications pour exposer des causes, un *ci* est engendré par les causes ». (*xiao qu*) On peut dire que l'objectif de poser un argument par *gu* (les causes), c'est pour constituer un *ci* (la phrase), *ci* est le centre de *shuo* (l'explication), autrement dit, *ci* fait partie intégrante de *shuo*. *Ci* est composé de *ming* (le nom). «Les phrases pour exprimer des idées ». (*xiao qu*) *Ci* est donc utilisé pour exprimer l'idée centrale dans un débat, elle peut même être une phrase concluante.

Par rapport à *ming*, *ci* a une plus grande complexité. Chez les mohistes, *ci* ne désigne pas une phrase quelconque. Il est animé d'une sorte de vie : « un *ci* est engendré par les causes (*gu* 故), s'agrandit en fonction des principes (*li* 理) et s'applique selon les catégories (*lei* 类) » *(Da qu)*[174] L'explication de *gu* : « *gu*, c'est ce par quoi quelquechose devient ». (*Jing shang*)[175] *Gu* : c'est une cause ou une raison de quelquechose. Il en résulte que *gu* doit être l'argument pour constituer un sujet de discussion ou bien il est la prémisse pour aborder une conclusion. *Ci,* évidemment, c'est le sujet de discussion (la *proposition*) ou la conclusion déduite par une prémisse. Les caractéristiques mohistes de *ci,* exposées ci-dessus, se rapprochent de l'explication sur la *proposition* dans la logique d'Aristote. *Ci* indique les phrases en exprimant un jugement ou des éléments du raisonnement.

Aristote a donné une explication pour la *proposition* : la phrase est une série de sons

[173]言也者，诸口能之，出民者也。民若画俨也。言也谓，言犹名致也。（经说上）
[174]三物必具，然后辞足以生。夫辞，以故生，以理长，以类行者也。（大取）
[175]故，所得而后成也。（经上）

dont l'ensemble est significatif. Une *proposition* est une phrase qui peut être vraie ou fausse ». Lors de la discussion sur la prémisse du syllogisme, Aristote a expliqué aussi la *proposition* en tant que prémisse : ainsi, en premier lieu, la *Proposition* est une énonciation qui affirme ou qui nie une chose d'une autre chose. L'attribut est affirmé ou nié du sujet.

2). La logique d'Aristote et la logique chinoise ont les mêmes caractéristiques

Le raisonnement est un processus où la conclusion résulte nécessairement des prémisses, c'est un processus de pensée qui se fonde sur une ou plusieurs *propositions*, il en résulte une *proposition*.

La définition de raisonnement d'Aristote proposé pour le syllogisme est un raisonnement déductif : « *le Syllogisme est une énonciation, dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celles-là, par cela seul que celles-là sont posées* ».[176] Pour les mohistes, afin de rallier à leur doctrine, il faut discuter *li ci*. Dans *da qu*, *li ci* signifie établir une *proposition*. Dans le *Canon mohiste*, l'établissement de toutes les *propositions*, il faut avoir une raison et un fondement qui correspondent. Si une *proposion* manque d'une raison pour lui permettre d'être tenable, c'est absurde.[177] (*Da qu*) Les mohistes ont présenté une méthode ou *shuo* (l'explication) pour argumenter une raison en établissant une *proposition.* « Les explications pour exposer des causes ». Cela montre que *shuo* est un processus où on argumente les causes ou *gu* pour établir une *proposition*. *Ci*, autrement dit, est un processus d'un raisonnement et d'une démonstration. En conséquence, le raisonnment mohiste et le raisonnement déductif sont similaires.

3). Les deux logiques ont les mêmes types de raisonnement

[176] Aristote, *les Premiers Analytiques*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., Livre I, Chap.I,8.

[177] 夫辞，以故生，...立辞而不明于其所生，妄也。（大取）

Pour les différentes formes du raisonnement, il y a deux points de vue. Le premier est fonction de l'orientation du processus de la pensée. Il se divise de deux façons :
On part d'une idée générale, d'un principe, d'une loi pour en tirer une conséquence particulière. On part d'un ou de plusieurs faits particuliers pour en tirer un principe, une loi, une idée générale.
Le second point de vue concerne le lien entre les prémisses et la conclusion. On divise le raisonnement en deux catégories :
- Le raisonnement apodictique : la conclusion découle des prémisses nécessaires (soit que les prémisses aient été préalablement démontrées, soit que leur nécessité soit évidente).
- Le raisonnement probabiliste : la conclusion résulte des prémisses probables.

Ces types de raisonnements existent généralement dans les pensées occidentale et orientale. Ces raisonnements se réfl ètent à des degrés divers dans les théories de la logique et celles de différentes pensées. Le syllogisme déductif d'Aristote est un raisonnement apodictique, comme l'explication de syllogisme d'Aristote : « *ce qui nous trompe, dans ce cas, c'est que, de ces données, il sort une conséquence nécessaire et que le syllogisme aussi en donne une de ce genre. Mais le nécessaire est encore plus large que le syllogisme ; car tout syllogisme est nécessaire, et tout nécessaire n'est pas syllogisme. Ce n'est donc pas seulement parce que, de certaines données, il ressort une conséquence qu'il faut essayer immédiatement la résolution, il faut avant tout dégager les deux propositions* ».[178]

Parallèlement, dans *mo bian,* les mohistes présentent aussi une doctrine du raisonnement apodictique et le raisonnement ou *xiao* (效).
Gu, c'est ce par quoi une chose devient [ainsi] [179]; *gu* mineur : ce par quoi [une chose] n'est pas nécessairement telle, mais sans quoi, elle ne sera jamais telle ; *gu* majeur : ce

[178] Aristote, *les Premiers Analytiques*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., Livre I, Chap. XXXII.5
[179] Les mots entre les crochets sont implicites en version chinoise et ont été ajoutés selon l'exigence de la syntaxe française.

par quoi [une chose] est nécessairement telle. C'est-à-dire, dans le processus que par *gu* résulte la conclusion c*i* : la raison et la conclusion ont un lien étroit. [180] (*Jing shang*)

4). Les principes essentiels de la logique: le principe d'identité, le principe de non-contradiction, le principe du milieu exclu

Les théories et les pensées dans des contextes culturels différents : elles reflètent et généralisent ces principes.

- Le principe d'identité

Selon Aristote dans *Métaphysique*, Livre Gamma, le principe d'identité est l'exigence fondamentale du discours rationnel. « Si on ne l'admet pas, le sens des concepts peut changer à tout instant, ce qui revient à dire qu'on ne peut rien dire sur quoi ni sur qui que ce soit ». [181] Le principe d'identité énonce que ce qui est est et donc qu'une chose est ce qu'elle est.

Le principe *zheng ming* dans le livre M*o bian* reflète bien le principe d'identité.

Dans *zheng ming*, *ming* ou terme correspond à *shi* ou réalité, autrement dit, ce terme correspond bien à son sens. Le nom de *bi* doit correspondre au sens réel de *bi*, Le nom de *ci* correspond au sens réel de *ci*. Ici, *bi*, *ci* et *bici* représentent des variables différentes, on peut les changer en signes. A remplace *bi*, B remplace *c*i, AB remplace *bici*. Le principe mohiste de *zheng ming* soit : A＝A, B＝B, AB＝AB, AB≠A et AB ≠B. Le terme ou *ming* concorde bien avec son propre sens, c'est bien un terme correct ou *zheng ming*. Par contre, si un terme ou *ming* peut exprimer, à la fois, *ci* et *bi*, le sens est ambigu, c'est un terme faux ou *luan ming*. *Zheng ming* accentue l'exactitude d'un concept. C'est aussi le principe d'identité d'un concept. A=A.

[180] 故，所得而后成也。小故，有之不必然，無之必不然；大故，有之必（無）然。（经上）
[181] Extrait de Wikipedia : http://fr.wikipedia.org/wiki/Raison.

- Le principe de non-contradiction

Le principe de non-contradiction a donc deux versions, l'une ontologique, l'autre logique. La version ontologique dit qu'une chose ne peut avoir une propriété et la propriété contraire en même temps et sur le même point. La version logique dit qu'on ne peut affirmer vraie et fausse la même chose. On ne peut affirmer et nier le même *terme* ou la même *proposition* : « *il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose* ».[182]

Le principe non-contradiction du mohisme s'incarne essentiellement dans la définition et l'explication de *bian*. Le terme *bian* ou *argumentation* est une discussion sur des *opinions opposées* ou *fan* (彼) (caractère traditionnel 攽). Par *fan* ou opinions opposées, les mohistes prétendent que deux *propositions* ou *ci* concernent une même réalité : l'une affirme un aspect de cette réalité, tandis que l'autre le nie. Par exemple : C'est un bœuf. Ce n'est pas un bœuf.

« Ces deux *propositions* ne peuvent pas être recevables ou *bu ke* (不可) en même temps. Celle qui correspond à la *réalité* ou *dang* (当) l'emporte dans une dispute ». Il y a donc nécessairement une *proposition* qui ne correspond pas à la *réalité*. Ce n'est pas le cas, par exemple, du chien et du chiot.

Pour l'explication de *fan* ou deux *opinions opposées,* on ne peut pas affirmer, ni nier non plus ces deux propositions en même temps. On peut trouver un exemple dans *mo bian,* « ce sont tous des bœufs, un *shu* n'est pas un boeuf, ce sont deux espèces différentes. Il n'y pas d'opposition ». *(Jingshang shu)* Il en résulte que les mohistes ont déjà généralisé scientifiquement le contenu essentiel du principe de non-contradiction, sauf qu'ils n'ont pas donné une énonciation précise.

- Le principe du milieu exclu

Aristote a mentionné le principe du milieu exclu avec clarté : « *Il n'est pas possible qu'il y ait aucun intermédiaire entre les énoncés contradictoires : il faut*

[182] Aristote, *Métaphysique,* livre Gamma, trad. Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1991, Chap.3, 1005b 19-20.

nécessairement ou affirmer ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit».[183]

A noter que le terme *moyen exclu* ou *milieu exclu* se réfère originellement au syllogisme d'Aristote. On ne trouvera pas un terme ou une thèse intermédiaire entre A et non A (à moins que l'un ou l'autre de ces alternatifs ne soit paradoxal et l'autre évident en soi).

Le principe du *milieu exclu* se réflète également dans la définition de *bian* chez les mohistes. La *discussion* ou *bian* se limite à deux propositions opposées et entre ces deux propositions : «l'une affirme qu'une chose est la réalité, tandis que l'autre la nie. Celle qui correspond à la *réalité* ou *dang* l'emporte dans une dispute ».[184] (*Jing shuo*)

Cela étant, les mohistes n'ont pas précisé leur critère de jugement. Ils utilisent les mots *ke* (可) et *dang*. Anne Cheng les interprète respectivement comme *admissible* au sens où c'est logiquement défendable et *tomber juste* au sens où c'est en concordance avec la réalité.[185]

3. Les points différents entre la logique d'Aristote et la logique chinoise

Malgré que ces deux logiques aient des similitudes dans beaucoup de domaines, dans des contextes sociaux et culturels différents, il existe évidemment des différences entre ces deux logiques.

1). Un objectif différent

La culture chinoise, avant la dynastie des Qing, privilégie la politique éthique et les relations humaines dans la société mais s'est peu intéressée à l'exploration de la nature et au domaine de la religion. A l'égard de la philosophie qui joue un rôle dominant dans la culture, Pang Piao, un penseur chinois, a accentué la caractéristique humaine de la philosophie chinoise : « le sens du mot *philosophie* en Occident est *l'amour de la sagesse*; mais en Chine, la philosophie est une étude qui rend les

[183] Ibid., 1011b 23.
[184] 是争攸也。是不惧当。不惧当，必或不当。(经说)
[185] Anne Cheng, *Histoire de la Pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997, p.147

individus sages et raisonnables. L'amour de la sagesse est la joie qui permet de rechercher la vérité; l'étude judicieuse consiste en la façon de se conduire ». [186]

Dans le respect des préceptes confucéens, il faut faire fusionner la demande de moralité, se *perfectionner soi-même* ou «*xiu shen* (修身), *chercher à être honnête* ou *chengyi (*诚意), *garder la doiture du coeur* ou *zheng xin* 正心 » avec la demande politique, *bien gouverner un pays* (*zhi guo* 治国), *avoir un monde en paix* ou *ping tian xia* («平天下»). C'est la base du système de pensée de la société antique chinoise. Mais les penseurs chinois ont besoin d'un outil pour expliquer, diffuser leurs points de vue dans le domaine politique et éthique notamment et discuter. Dans les deux chapitres de *Jing Shang* » et *Jing Xia* de Mo Zi , il y a une explication claire de l'objectif de la discussion et de l'objectif de la logique mohistes. «L'argumentation ou *bian* est une discussion sur les opinions opposées. Celle qui correspond à la réalité l'emporte dans l'argumentation». L'objectif direct de *bian* consiste à distinguer entre ce qui est correct et ce qui est incorrect pour adopter l'avis correct et convenable.

La discussion mohiste se charge aussi d'une mission importante de la logique mohiste : «examiner les règles de bon ou de mauvais gouvernement ». Les fonctions et la mission de *bian* sont annoncées à l'ouverture du chapitre de *Xiao qu* de Mo Zi : «le *bian* consiste à clarifier la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect, à examiner les règles de bon ou de mauvais gouvernement, à éclairer les points de similarité et de différence, à examiner les principes des noms et des réalités, à déterminer ce qui est bénéfique et ce qui est nuisible et à résoudre les doutes et les incertitudes ». [187] Pour Mo Zi, la discussion « éclaire la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect », soit une distinction entre avoir raison, avoir tort et «l'amour universel »(兼相爱) et une «distinction qui fait mal »(别相恶).

---

[186] Pang Pu, *zhong guo wen hua de ren wen jing shen (L'esprit humaine de la culture chinoise),* Shanghai, renmin chubanshe, 1987, p.54. Traduction personnelle.

[187]夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。（小取）

Selon Mo Zi, l'amour universel est un amour qui ne fait pas de choix partial entre les personnes aimées mais qui s'adresse de manière égale à toute l'humanité. Tout le mal provient de la haine des hommes et de la volonté de leur nuire et de les opprimer. Mais cette haine provient de l'amour de soi-même au détriment des autres. Tant que les hommes auront un amour qui fait des *distinctions* ou *bie* (别), il y aura des conflits puisque certaines personnes vaudront mieux que d'autres et que, pareillement, certaines contrées vaudront mieux que d'autres. *L'amour universel* ou *jian* (兼) au contraire nous guérit de ces distinctions et favorise grandement la paix au sein de la société.

Un autre rôle de *bian*, c'est clarifier les points de similarité et de différence, ce qui consiste à trouver les similitudes et les différences avec les pensées de Confucius sur le sujet de l'amour pour autrui.

Mo Zi et Confucius prônent tous les deux l'amour pour autrui. Selon les confucéens, le degré de l'amour est proportionnel au degré de parenté, car cela est conforme au sentiment naturel de l'homme, qui aime ses propres parents plus que ceux des autres. Pour Mo Zi, cette discrimination engendre l'égocentrisme. L'amour doit embrasser tous les hommes sans distinction aucune. L'« amour universel » est le seul remède pour le monde déchiré par toutes sortes de conflits nés de notre égoïsme. Cet amour étant bénéfique pour tout le monde, il l'est donc pour chacun.

Une autre fonction de *bian* : examiner les principes des noms et des réalités. C'est un examen des noms et des réalités concernant les vertus et la moralité. Certains prétendent qu'ils sont des hommes vertueux dans la société, ils préconisent le sens de l'humain et le *sens du juste* ou *ren yi*, mais leur *ren yi* ou *altruisme* ne correspond pas à la réalité. Mo Zi ajoute : « tout ce que dit l'homme politique, il doit le réaliser ».

En un mot, « examiner les règles de bon ou de mauvais gouvernement » est la mission centrale de la discussion et de la logique mohistes.

La culture de la Grèce antique est axée sur l'acquisition des connaissances, sur la

recherche des causes et des principes de toutes les choses du monde. Les penseurs ont besoin de méthodes pour obtenir de meilleures connaissances de la science. La logique d'Aristote a largement répondu à ce besoin : l'objectif est la recherche des connaissances, le contenu essentiel de la logique d'Aristote est une étude du raisonnement.

Aristote a proposé quatre types de raisonnements dans son livre *Organon*, le raisonnement démonstratif, dialectique, « pseudographique » et éristique. Les deux premiers sont approuvés par Aristote, le raisonnement démonstratif est le noyau. Aristote a indiqué, au début des *Premiers Analytiques* : « d'abord, nous dirons le sujet et le but de cette étude : le sujet, c'est la démonstration ; le but, c'est la science de la démonstration » Et, dans *Les Analytiques*, il ajoute : « *or, j'appelle démonstration le syllogisme qui produit la science, celui qui par cela seul que nous le possédons, nous fait savoir quelque chose* ». [188]

Aristote affirme l'importance du raisonnement dialectique. C'est parce que ce raisonnement aide à l'exercice d'intelligence, à la communication et la conversation et à mieux comprendre les connaissances philosophiques. Il en résulte que l'objectif fondamental de la logique d'Aristote consiste à acquérir des connaissances.

La mission de la logique d'Aristote est la méthode de la recherche des connaissances. Tout savoir scientifique qu'Aristote a évoqué doit être « une connaissance de la cause », ce qui nous aide à connaitre correctement l'intelligence des choses. Mais, pour obtenir le savoir scientifique, il ne faut pas dépendre du sentiment, ni de la conviction, il faut s'appuyer sur une méthode objective, générale et efficace. La recherche de la méthode de l'acquisition des savoirs devient donc la mission principale de la logique d'Aristote.

[188] Aristote, *les Seconds Analytiques*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1866, Livre I, Chap.II,5.

2). Les caractéristiques différentes de la logique d'Aristote et celle de Mo Zi

La logique mohiste attache de l'importance au contenu et méprise la forme. Mais la logique d'Aristote est une logique formelle. Pour la logique mohiste : « on considère l'opinion convenable comme celle qui l'emporte », c'est une proposition qui sert de base pour la discussion et la pensée. La science chinoise d'avant la dynastie des Qin n'avait pas comme référence les particularités formelles de la géométrie théorique. Bien que les mohistes aient fait une recherche synthétique sur le raisonnement, ils n'ont pas introduit des variables pour remplacer tous les autres éléments qui composent le raisonnement. La logique mohiste n'a pas laissé complètement de côté le contenu concret du raisonnement, on n'a pas tiré la forme avec la généralité de la logique de raisonnement concret. En effet, la logique mohiste a une caractéristique : elle attache de l'importance au contenu et méprise la forme.

L'objectif de la logique d'Aristote est « l'acquisition des connaissances». « L'acquisition des connaissances », est utilisée pour expliquer le monde et toutes les créatures, les choses, leurs origines, leurs causes. Les résultats de ces questions ne peuvent pas être définis par le désir subjectif et la demande de l'homme. Ils résultent de fondements objectifs avec des méthodes cognitives strictes et efficaces. Le contenu concret d'un raisonnement compliqué et équivoque fragilise la mise en place de cette méthode. Puisque la forme abstraite de la logique laisse de côté le contenu concret du raisonnement, cette forme possède aussi la généralité, elle présente donc une voie pour créer cette méthode. Mais la logique d'Aristote fait référence aussi à la géométrie théorique de la Grèce antique, c'est une caractéristique de cette logique qui se différencie de la logique mohiste.

Le vrai « exploit » d'Aristote est qu'il rapproche la logique des mathématiques en tant que modèle, qu'il introduit des variables dans la logique et qu'il substitue les variable aux éléments qui constituent le contenu concret de la logique.

3). Les principaux types de raisonnement

Les deux logiques ont des raisonnements différents. Dans la logique mohiste, c'est *tui lei*. Si on traduit littéralement, c'est *pousser les catégories* (推类) ce mot qui désigne *l'inférence* en chinois moderne. Dans la logique d'Aristote, c'est plutôt le syllogisme.

Dans le chapitre *Da Qu* de Mo Zi, on a répertorié les arguments utilisés pendant la période de pré-Qin, surtout celui des mohistes : « un *ci* est engendré par les causes ou *gu,* s'agrandit en fonction des *principes* ou *li* et s'applique selon les *catégories* ou *lei,* le fondement de tous les processus du raisonnement ou de l'argumentation est catégorie ». Dans le chapitre *Xiao Qu, « qui se ressemble s'assemble,* les choses se classent selon leur catégorie pour obtenir un raisonnement inductif ».[189]

Mais *tui* dans ce chapitre consiste à démontrer que ce que refuse l'adversaire est de la même nature que ce qu'il accepte et à l'obliger à accepter les deux. C'est une méthode que Mo Zi utilise habilement lors des nombreux débats avec ses adversaires.

Les conditions pour formuler un *ci* (立辞), c'est ce que voudraient les mohistes qui accordent une importance primordiale au contenu du discours, c'est que l'idée exprimée dans une phrase puisse être soit vérifiée par des faits, soit défendue par l'argumentation. Ce processus de raisonnement est *tui lei* (推类).

En tant que fondement du raisonnement, *lei* c'est la ressemblance. « Avoir quelque chose en commun, c'est relever d'une même catégorie ; n'avoir rien en commun, c'est appartenir à des classes différentes ».
Les catégories différentes s'y opposent l'une à l'autre. Dans le chapitre *Jing Xia* de Mo Zi, il est indiqué qu' « on ne peut pas comparer des catégories différentes ».[190] *Lei tong* ou (*ressemblance* 类同) signifie une relation entre des choses et des phénomènes. Ces choses et ces phénomènes possèdent généralement certaines propriétés, les autres choses ou phénomènes ne possèdent pas ces propriétés. Ces

[189] 以类取，以类予。（小取）
[190] 异类不吡。

propriétés sont appelées les propriétés caractéristiques. *Tui lei* est un raisonnement qui s'appuie sur la relation générique entre des choses ou des phénomènes, sa conclusion n'a pas de nécessité. *Tui lei* s'apparente au raisonnement analogique de la logique traditionnelle. Le raisonnement analogique s'appuie sur le fait que deux choses se ressemblent sur un point pour montrer qu'elles doivent se ressembler sur un autre. *Tui lei* n'a pas de forme stricte et normative. L'objectif de la logique mohiste « on prend l'opinion convenable comme celle qui l'emporte » est d'attacher plutôt de l'importance à la poursuite des objectifs réalistes, soit le contenu fondamental et l'effet persuadé, mais pas de faire une réflexion abstraite ou une analyse formelle du raisonnement.

Le syllogisme créé par Aristote reflète les caractéristiques essentielles de la logique d'Aristote, il en est le raisonnement principal.

Le syllogisme est un raisonnement qui est constitué par trois propositions et trois termes. « *Le syllogisme, permet pour la première fois une certaine axiomatisation de la logique* ». [191] L'axiomatisation d'une théorie est un procédé qui consiste à organiser celle-ci en le fondant sur des axiomes, et à en déduire rigoureusement des théorèmes, dans un cadre qui peut être purement logique, ou dans celui de la théorie des ensembles. L'axiome du syllogisme est le principe fondamental du syllogisme. Aristote le formule de la façon suivante : « quand une chose se rapporte à une autre comme à un sujet, tout ce qui est dit du prédicat sera dit du sujet ». Il estime équivalentes les expressions « A se rapporte à B » et « B est contenu dans A ». Dans la logique formelle traditionnelle, la signification de l'axiome du syllogisme se révèle à la suite de la réduction de tous les syllogismes à ceux de la première figure.

Le syllogisme est un raisonnement déductif. Il repose sur le raisonnement de la généralité à la particularité, il est aussi un raisonnement qui possède la nécessité logique du fondemment à la conclusion. Le syllogisme laisse de côté le contenu concret de raisonnement, il fait cas de la forme logique générale, cela reflète non seulement la caractéristique de la logique formelle, mais aussi répond aux besoins de

[191] Heinrich Scholz, *Jian ming luo ji shi (Histoire coscise de la logique)*, trad. Zhang Jialong et Wu Keyi,Pékin, shangwu yinshuguan, 1977, p.10.

la méthode stricte, efficace et généralement applicable de la recherche des connaissances.

Malgré la discussion précitée a révélé qu'un processus historique et culturel différent exerce une influence sur le développement de la logique. Dans l'étude de ces deux logiques, il ne faut pas se limiter à une comparaison de logique, l'une étant meilleure que l'autre, ou a en accepter une totalement ou à la réfuter. La logique d'Aristote et son syllogisme sont plutôt méthodologiques, ce sont des outils pour obtenir des connaissances et pour faciliter les échanges. La logique mohiste et le *tui lei* ont toujours un lien avec des expériences de la vie quotidienne. Dans la logique mohiste, il est plus facile de discuter la raison des choses pour favoriser la communication. Cette logique mohiste est aussi mise en pratique dans la politique, elle favorise l'imagination et suggère la cognition. Une meilleure connaissance de ces deux logiques nous aide à faire une évaluation objective et correcte, à prendre en compte les éléments raisonnables pour avancer.

Chapitre III. Etude de comparaison entre la pensée d'Aristote et celle du légisme

Il y a deux grandes périodes dans l'histoire de la pensée humaine, celle de l'époque grecque classique et celle de la période de pré-Qin en Chine. Pour la Chine, c'est plus précisément la période des « Printemps et Automnes et des Royaumes Combattants ». Pendant ces deux périodes importantes, le développement des pensées et des cultures de ces deux pays avait déjà atteint un très haut niveau. La Grèce et la Chine avaient créé et développé, chacune de son côté, leurs propres règles pour administrer leur pays (le système de la loi dirige l'Etat). A leur époque, Aristote, dans l'ancienne Grèce et les légistes en Chine avaient dans le domaine des lois des théories très avancées. Il est important d'analyser par une recherche comparative les caractéristiques et les motivations de ces deux pensées, pour nous permettre de comprendre en profondeur les traditions différentes de la philosophie politique de l'Occident et de la Chine. Cela permet aussi de mieux connaître la diffusion de la doctrine d'Aristote en Chine, à cette période.

Le légisme antique

Le légisme antique se situe surtout dans la dernière période des Royaumes Combattants qui est considérée comme la période classique du légisme. Le légisme devient ensuite doctrine d'Etat dans la courte dynastie des Qin (221-207 av. J.-C.). Il se prolonge dans la première période de la dynastie des Han (206 av. J.-C. à 220 après J.-C.) pour s'effacer en tant qu'école de pensée devant la montée du confucianisme, à compter du premier siècle après J.-C. Les plus connus des légistes sont, sans aucun doute, Han Fei (environ 280 à 233 av. J.-C.) et Shang Yang (mort en 338 av.J. C.). Parmi les autres légistes connus, on peut citer également Li Kui, Shen Dao et Shen Bu Hai.

Les légistes étaient presque tous des hauts fonctionnaires ou des magistrats des

différents royaumes. Leurs idées et leurs stratégies étaient élaborées pour les seigneurs et les rois dans l'intention de leur servir de mode d'emploi pour gouverner. Le légisme n'est pas une école de pensée créée par un fondateur ou organisée autour d'une philosophie systématique. L'expression *légisme* ou *fa jia* fait référence à la traduction des mots chinois *fa ou loi* et *jia*, ou *école de pensée*. Ce qui caractérise en fait tous les légistes, c'est le désir de redonner de la valeur à la loi et de faire de la loi le centre névralgique de l'ordre social. Les légistes sont des hommes de terrain, prônant la primauté de la loi en opposition et en contradiction avec les anciens rites hiérarchiques du *li* des confucianistes. En fait, cette opposition au *li* et au confucianisme faisait, dans une certaine mesure, leur unité.

I. L'expression des théories d'Aristote et du légisme sur l'art de « gouverner par la loi »

A l'époque où la pensée d'Aristote et celle du légisme ont été créées, en Occident et en Orient, il existe déjà des idées très avancées en politique, économie et culture, mais aussi les bases d'un système institutionnel. Les théories sur la loi et l'art de gouverner par la loi proposées par Aristote et par les légistes chinois sont le reflet de la société de l'époque. Mais, c'est justement ce contexte historique et environnemental qui conduit à de nombreuses différences entre Aristote et les légistes chinois, dans leurs compréhensions respectives de la loi et de l'art de gouverner par la loi.

1. Selon Aristote, la vertu et la justice sont à l'origine de la compréhension des lois.

Par contre, les légistes chinois pensent que la loi ne reconnaît pas la valeur alors que dans la vie sociale, il est impossible de les séparer entièrement. Bien qu'elles ne soient que significatives dans leurs propres domaines, la légalité au sens juridique et la justice au sens moral ont toujours un lien. Quand les penseurs préconisent le respect des lois, il faut répondre à la question : « quel genre de loi est une bonne loi ? ».

Quand Aristote demande aux individus de respecter les lois, il y ajoute une condition préalable : les lois auxquelles les gens obéissent doivent déjà être de bonnes lois. On peut s'interroger : qu'est-ce que qu'une bonne loi, qu'est-ce qu'une mauvaise loi ? Compte tenu des différents systèmes politiques en vigueur dans les états, Aristote pense qu'il existe à la fois de bonnes et de mauvaises lois conformes ou pas à la justice. Donc, il n'est pas difficile d'en conclure que selon Aristote, une bonne loi est bien conforme à la justice. Par ailleurs, il a aussi ajouté que ce qui caractérise la politique vertueuse c'est la justice, une justice qui doit se conformer aux intérêts publics. D'après Aristote, il est évident que la vertu de la politique et celle de la morale sont identiques. Toutes les vertus indispensables à une bonne vie sociale sont les bases de sa théorie pour bien gouverner par la loi.

Le légisme a une position extrême quant à son rapport entre la loi et la morale, sa doctrine politique est amorale sur son principe. Selon le légisme, on ne peut pas gouverner un pays par les grandes vertus, comme la bienveillance, la justice, la fidélité ou la sincérité. Si on gouverne un pays par la loi, on ne parle plus de vertu. Les légistes ne croient pas à l'efficacité de la morale comme instrument de gouvernement. L'autorité de la loi seule peut être efficace.[192] La morale, c'est chose pour des sages et, même en supposant que de tels sages soient à même d'agir correctement dans toutes les circonstances, l'homme moyen et aussi le prince moyen, ne sont assurément pas des sages. Des sages comme Yao et Shun n'apparaissent qu'une seule fois dans mille générations. C'est seulement par la loi, que le peuple voudra obéir à un prince, qui, le plus souvent, ne l'emporte sur les autres hommes par aucune qualité spéciale.

Etant donné que le légisme ne reconnaît pas la vertu, ni la justice de la morale, alors il n'est pas nécessaire de discuter : qu'est-ce qu'une bonne loi, qu'est-ce qu'une

[192] Wang Xianshen, Han Feizi ji jie (*Recueilli des commentaires de Han Feizi)*, Pékin, zhonghua shuju, 1998, p.400.
Texte chinois : "今世皆曰, 尊主安国者, 必以仁义智能, 而不知卑主危国者必以仁义智能也。故有道之主, 远仁义, 去智能, 服之以法, 是以誉广而名威, 民治而国安"。

mauvaise loi ? Les légistes chinois ne discutent que de l'application de la loi, mais ne s'intéressent pas à la création de bonnes lois.

Ces interprétations différentes de la loi entre Aristote et les légistes chinois entraînent aussi des avis différents sur l'art de gouverner par la loi. Aristote ne pense pas que l'objectif d'un état soit de durer, mais plutôt de proposer la meilleure vie sociale. Pour les états qui ont établi de bonnes lois et qui ont aussi le souci d'appliquer une politique vertueuse, il leur faut donc prendre en compte les vertus et combattre les mauvaises conduites du peuple. C'est pourquoi, pour avoir des citoyens de grand mérite, il est donc obligatoire d'encourager les vertus. L'objectif de l'art de gouverner par la loi est de réaliser la vie sociale la plus harmonieuse, autrement dit, de réaliser la vertu.

« Le but de l'Etat est le bonheur de la vie. Toutes ses institutions ont pour fin le bonheur. La cité est une association de familles et de bourgades pour jouir d'une vie parfaitement heureuse et indépendante. Mais bien vivre selon nous, c'est vivre heureux et vertueux ; il faut donc admettre en principe que les actions heureuse et vertueuse sont le but de la société politique et non pas seulement la vie commune ».[193]

Malgré tout, les légistes chinois ont quand même des aspirations à une société meilleure, mais ce qu'ils ont recherché n'était sûrement pas la vertu. Le légisme exprime le constat que font des hauts fonctionnaires des différents états à l'égard de la crise de la société chinoise de l'époque. Ils observent que l'essor démographique a créé la famine, que la multiplication des principautés a engendré la guerre et que la corruption a détruit le pouvoir. Forts de ces constatations, les légistes décident de mettre en œuvre des moyens pour transformer la société. C'est cette décision qui les a amenés à étudier la question de la loi comme moyen susceptible de faire régner un ordre social stable et sécuritaire. Xu Zhenzhou, professeur de Politique de l'Université

[193] Aristote, *La Politique*, trad.J. Tricot, Paris, J.Vrin, 1995, III, 5,14.

de Pékin, a indiqué le rôle du légisme dans la culture juridique chinoise : « le légisme, lui, joue un rôle de répression des révoltes éventuelles, de prévention contre l'usurpation du pouvoir du roi par ceux qui l'ambitionnent et de maintien de l'ordre dans la société ».[194]

2. La loi est considérée comme la norme publique par Aristote

Mais dans la théorie du gouvernement de la loi des légistes chinois, la loi n'est qu'un outil que l'autocrate utilise. Sachant qu'Aristote a expliqué la vertu et la justice dans la politique par les intérêts publics, il a aussi essayé de comprendre la loi à travers le point de vue public. Dans sa doctrine politique, la loi est une expression de l'intérêt public, c'est la plus haute autorité de la société, les gouvernants doivent administrer le pouvoir selon la loi et il faut observer l'ensemble des lois. Même s'il y a encore des défauts dans la loi, les gouvernants ne peuvent que se charger des affaires et juger des procès en respectant l'esprit d'origine de la loi. Les pouvoirs des gouvernants sont simplement ceux des inspecteurs de la loi, ils ne peuvent pas se placer au-dessus de la loi. « Il faut donc préférer la souveraineté de la loi à celle d'un des citoyens ; et, d'après ce même principe, si le pouvoir doit être remis à plusieurs parmi eux, on ne doit les faire que gardiens et serviteurs de la loi ; car si l'existence des magistratures est chose indispensable, c'est une injustice patente de donner à un seul homme une magistrature suprême, à l'exclusion de tous ceux qui valent autant que lui. Malgré ce qu'on en a dit, là où la loi est impuissante, un individu n'en saura jamais plus qu'elle ; une loi qui a su convenablement instruire les magistrats peut s'en rapporter à leur bon sens et à leur justice pour juger et régler tous les cas où elle se tait ».[195]

Au contraire, les légistes chinois ont beaucoup trouvé d'intérêt à la dictature monarchique. Ils pensent que tout appartient au monarque : l'état ou le pouvoir, ce sont les biens privés du monarque. La loi est le signe du pouvoir et de l'habileté du roi.

[194] Xu Zhenzhou, *L'art de la politique chez les légistes chinois*, coll. «*Travaux du Centre d'analyse politique comparée de Bordeaux* », Paris, Economica, 1995, p.314.
[195] Aristote, *La Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1874. Livre III.Chap. XI.3.4.

Elle est la marque de l'omnipotence du roi. Ainsi, Guan Zi, (725 av. J.-C – 645) un penseur chinois écrit : « celui qui établit la loi, c'est le monarque, ceux qui exécutent la loi, ceux sont les ministres d'état ; ceux qui traitent des affaires en observant la loi ceux sont les peuples ».[196]

Pour Aristote et les légistes chinois, compte tenu de leurs compréhensions différentes de la loi, il y a donc une grande différence par rapport au contenu de ces deux concepts de la loi. La loi d'Aristote indique les normes et les règes concernant tous les aspects de la vie sociale. Par contre, la loi que les légistes chinois proposent est plutôt la loi pénale, *xing* ou *pénal* est le synonyme de *fa* ou *loi*. De ce fait, l'importance de l'existence de la loi pour gouverner a des significations différentes chez Aristote et chez les légistes. Pour Aristote, c'est administrer un pays selon la loi. Pour le légisme, c'est administrer un pays par la loi.

Pour l'administration d'un pays selon la loi ou par la loi, la divergence principale de ces deux théories est d'admettre ou pas, que le pouvoir est assujetti à la loi. Selon Aristote : « ce que nous avons dit doit prouver que, parmi des individus égaux et semblables, le pouvoir absolu d'un seul n'est ni utile ni juste ».

Mais, dans la théorie du gouvernement de la loi (la nécessité de la loi pour gouverner) du légisme, même s'il prône l'égalité à l'égard de la loi, par contre, savoir si les comportements du monarque sont soumis à la loi n'est pas abordé. L'objectif du paradigme légiste de l'égalité n'est pas de valoriser l'égalité normative comme le fait la culture juridique occidentale, mais plutôt de supprimer tous les privilèges sociaux traditionnels, de même que les inégalités qui peuvent porter atteinte au roi et à la loi. Cette remarque sur l'égalité en question était hiérarchiquement fondée. Les citoyens sont égaux aux yeux de la loi, contrairement à la culture juridique occidentale où tous les individus sont égaux devant la loi. La loi n'est qu'un outil mais pas une norme

[196] Guan zi, *Guan Zi*, Chap. 45, traduction personnelle.
Texte chinois : 夫生法者, 君也, 守法者, 臣也, 法於法者, 民也。

pour le monarque. *Stricto-sensu*, ce n'est pas le « règne absolu » de la loi.

3. L'essentiel de la théorie du règne de la loi (de l'application de la loi), revient pour Aristote à mettre l'accent sur les droits civiques. Pour les légistes, il s'agit d'attacher de l'importance aux obligations des sujets à l'égard d'un souverain féodal. Selon Aristote, « l'état n'est qu'une association d'êtres égaux, et qu'entre des êtres naturellement égaux, les prérogatives et les droits doivent être nécessairement identiques. S'il est physiquement nuisible de donner une égale nourriture et des vêtements égaux à des hommes de constitution et de taille différentes, l'analogie n'est pas moins frappante pour les droits politiques. Et à l'inverse, l'inégalité entre égaux n'est pas moins déraisonnable ». « Donc évidemment, quand on ne veut que la justice, il faut prendre un moyen terme ; et ce moyen terme, c'est la loi. Le but du règne de la loi devrait être alors de protéger les droits des citoyen ».
« Ainsi il est juste que les parts de pouvoir et d'obéissance pour chacun soient parfaitement égales, ainsi que leur alternative ; car c'est là précisément ce que procure la loi, et la loi c'est la constitution ».[197]

Il est donc évident pour Aristote que, si les citoyens doivent obéir aux lois, ce n'est qu'une petite partie de sa théorie de la souveraineté de la loi. La partie la plus importante concerne le rôle de la loi comme reflet des volontés des citoyens et protection de leurs droits.

Le légisme n'admet pas l'égalité entre les uns et les autres, ni les doits du peuple. Quand on parle de relation entre la loi et le peuple, le légisme ne traite du peuple que pour le sanctionner, ainsi la loi et le peuple sont en opposition complète. Comme le peuple peut représenter une menace pour la loi ou, du moins, lui porter ombrage, il est tout à fait conforme à l'esprit des légistes d'observer que la loi doit d'abord « vaincre » le peuple. « Tous les anciens qui réussirent à vaincre le monde avaient

[197] Aristote, *La Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., livre III. Chap. XI.2.6. 3.

vaincu d'abord leurs peuples. Ceux qui réussirent à triompher de leurs ennemis avaient d'abord triomphé de leurs sujets. Le point crucial pour vaincre le peuple consiste à le convaincre ».[198]

La loi est faite par le roi et elle exprime sa volonté. En fait, le roi et la loi doivent vaincre le peuple selon une perspective militaire de soumission et de défaite. Pour que la loi soit tout, le peuple doit être rien.

Dans la théorie du légisme, ce que le peuple peut faire est justement de connaître la loi et de se conformer aux lois, c'est le seul critère du jugement de la qualité du peuple. En résumé, dans la théorie du légisme sur la nécessité de la loi pour gouverner, la loi ne définit que les devoirs du peuple.

4. La théorie du gouvernement de la loi selon Aristote contient des facteurs du pouvoir qui se conditionnent mutuellement, mais celle du légisme est liée très fortement au modèle de gouvernant traditionnel de l'absolutisme. Au cours de sa discussion pour la mise en place d'un régime politique juste, Aristote insiste sur le rapport entre la loi et le régime politique. Il estime que tous les régimes politiques doivent posséder trois composantes : le pouvoir délibératif, le pouvoir exécutif et le pouvoir de judiciaire. Il a ajouté que «des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites sont celles qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution; car les lois doivent être faites pour les constitutions, tous les législateurs reconnaissent bien ce principe, et non les constitutions pour les lois ».[199]

Il est donc évident que la théorie de la séparation des pouvoirs à laquelle on aspire, à l'époque moderne, existait déjà en germe dans la doctrine d'Aristote.

Le gouvernement de la loi préconisé par le légisme se confond avec la domination du pouvoir central dans la monarchie absolue. Le légisme estime que dans un Etat, il ne peut pas exister une structure binaire du pouvoir car deux structures se battront

[198] Shang Yang, cité par Xu Zhenzhou, op.cit., p.268

[199] Aristote, *La Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., livre VI. Chap. I.5.

forcément pour le pouvoir unique. En conséquence, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont obligatoirement centralisés dans la main du monarque. C'est le roi seul qui a le droit de distribuer une récompences et d'infliger un châtiment. Les peines et les châtiments sont l'essence même de l'obéissance de tous à la volonté d'une seule personne. Ainsi, la nécessité de la loi préconisée par le légisme implique un pouvoir très centralisateur.

5. Aristote préconise une combinaison entre une stricte application de la loi et une politique vertueuse. Au contraire, le légisme nie complètement l'activité subjective de la personne dans le gouvernement de la loi. Dans le légisme, la loi se substitue à la personne du roi. En fait, le roi abandonne sa volonté personnelle au profit de la loi : «la loi sert d'arme au roi pour gouverner le pays et réprimer les malintentionnés. Sa volonté personnelle, au contraire, entrave la bonne administration. Donc, quand la loi est appliquée, le pays est bien gouverné. Quand la volonté personnelle du roi l'emporte, le pays se trouve en désordre ».[200]

Le roi laisse travailler la loi à sa place. L'absolutisme de la loi signifie le retrait du roi en tant qu'individu.

Aristote souligne que «la meilleure constitution doit être nécessairement celle qui a les meilleurs chefs. Tel est l'état où se rencontre par bonheur une grande supériorité de vertu, que d'ailleurs elle appartienne soit à un seul individu à l'exclusion de tous, soit à un groupe entier, soit même à la multitude ; et où les uns savent obéir aussi bien que les autres savent commander, dans l'intérêt du but le plus noble ».[201]

II. Les similitudes entre la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote et celle du légisme

Malgré des différences existant entre la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote et celle du légisme, il existe cependant des points similaires entre les deux :

[200] Guan Zi, cité chez Xu Zhenzhou, op.cit.,p.263.
[201] Aristote, *La Politique,* trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., livre III. Chap.XII.1.

1. Ces deux pensées ont toutes reconnu l'importance de la loi et la nécessité de l'appliquer dans la vie sociale

A l'égard de la fonction de la loi, Aristote l'a reconnu : « donc évidemment, quand on ne veut que la justice, il faut prendre un moyen terme et ce moyen terme, c'est la loi ».[202] Selon Aristote, même si un Etat est normalement administré par certaines organisations des affaires publiques le souverain de l'Etat doit obligatoirement administrer l'état en respectant l'esprit de la loi. Le pouvoir de justice d'un état appartient finalement à la loi.

Pour le légisme, la raison pour laquelle la loi est un élément indispensable dans la vie sociale et politique est que la loi possède les deux fonctions suivantes : premièrement, la loi peut définir la division des biens et les différentes catégories d'individus. Deuxièmement, la loi peut contraindre le peuple à œuvrer pour améliorer la richesse du pays et accroître la force militaire.

2. Ces deux pensées préconisent clairement la prédominance de la loi sur la volonté de l'homme

Au IV^ème^ siècle avant J.-C., tant en Grèce, qu'en Chine, on s'interroge sur la nécessité de choisir entre la nécessité de la loi et le gouvernement de l'humain. En Grèce, pour les partisans du gouvernement de l'humain, « qui la trouvent si bienfaisante, prétendront, sans nul doute, que la loi, ne disposant jamais que d'une manière générale, ne peut prévoir tous les cas accidentels, et que c'est déraisonner que de vouloir soumettre une science, quelle qu'elle soit, à l'empire d'une lettre morte. Donc, évidemment, la lettre et la loi ne peuvent jamais, par les mêmes motifs, constituer un bon gouvernement ».[203]

[202] Ibid.,livre III. Chap. XI.6.
[203] Ibid.,livre III. Chap. X.4.

En Chine, Xun Zi, penseur chinois qui a vécu à la fin de la période des Royaumes Combattants, estime qu'il existe des monarques qui pourraient causer des troubles pour l'Etat, mais il n'y a pas d'Etat prédestiné pour les troubles. Pour lui, il existe des individus capables de gouverner un Etat, mais il n'y a pas de loi permettant d' administrer un pays de façon permanente.

Concernant ce point de vue, Aristote indique que, bien qu'il y ait des situations politiques qui ne peuvent être réglées par la loi, il faut quand même remarquer qu'en fait, « cette forme de dispositions générales est une nécessité pour tous ceux qui gouvernent et l'emploi en est certainement plus sage dans une nature exempte de toutes les passions que dans celle qui leur est essentiellement soumise. La loi est impassible ».

3. La nécessité de la loi pour gouverner, dans la pensée d'Aristote et chez les légistes, est basée sur des lois écrites

En fait, la loi est un résultat historique, dans le cours du développement de la société : la loi s'est transformée d'une loi non écrite à une loi écrite. La théorie sur deux gouvernements de la loi préconisée respectivement par Aristote et par le légisme a été mise en place sur la base de la loi écrite. Aristote indique que « la souveraineté doit appartenir aux lois fondées sur la raison ».[204]

Han Fei donne la définition de la loi suivante : « une loi est ce qui est inscrit dans les registres, établi dans les départements du gouvernement et promulgué au peuple ».[205]

4. Ces deux pensées mettent l'accent sur la protection de l'autorité de la loi

D'après Aristote, « il n'y a de constitution qu'à la condition de la souveraineté des lois. Il faut que la loi décide des affaires générales, comme le magistrat décide des affaires

[204] Ibid., livre III. Chap. VI.13

[205] Han Feizi, traduction personnelle.

Texte chinois : 法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。

particulières, dans les formes prescrites par la constitution ».[206] S'il n'y a pas d'autorité de la loi, il est donc impossible d'avoir une bonne vie sociale.

Le légisme a une opinion similaire à celle d'Aristote, en déclarant que la suprématie de la loi se manifeste obligatoirement par la soumission du peuple à la loi, personne ne pouvant échapper aux sanctions de la loi par n'importe quelle raison. Dans le *Shen Zi*, cela est exprimé de cette façon : « la loi doit être la règle stable de l'administration du pays. Par conséquent, il est défendu aux sophistes de préconiser ce que la loi interdit, aux fonctionnaires et aux intellectuels d'accomplir des exploits et de fonder leur réputation en dehors de la loi ».[207]

5. Ces deux pensées préconisent que la loi doit permettre de maintenir une certaine stabilité

Aristote s'oppose à un changement fréquent des lois, « il est clair que pour éviter la funeste habitude d'un changement trop facile des lois, il faut tolérer quelques écarts de la législation et du gouvernement. L'innovation serait moins utile que ne serait dangereuse l'habitude de la désobéissance. La loi, pour se faire obéir, n'a d'autre puissance que celle de l'habitude, et l'habitude ne se forme qu'avec le temps et les années ; de telle sorte que changer légèrement les lois existantes pour de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la force même de la loi».[208]

Le légisme attache aussi de l'importance à la stabilité des lois. Shen Buhai, ministre chinois du duc Zhao dans l'Etat des Han, est connu comme le promoteur des *shu* (术) ou *techniques administratives* comme méthode principale de gouvernement. L'Etat des Han est séparé de l'Etat de Jin, les lois anciennes de l'Etat de Jin n'ont pas été abolies, mais les nouvelles lois de l'Etat des Han ont été promulguées. Et Han Fei de

[206] Aristote, *La Politique,* trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., livre IV. Chap.IV.7.
[207] *Shen Zi,*cité par Xu Zhenzhou, op.cit.,p. 264.
[208] Aristote, *La Politique,* trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit., livre II. Chap. V. 13.14.

résumer ainsi la cause pour laquelle l'Etat des Han n'avait pas, après dix-sept ans, obtenu l'hégémonie : c'était parce que Shen Buhai n'avait pas respecté la stabilité de la loi.

La pensée du gouvernement de la loi d'Aristote et celle du légisme ont exercé une profonde influence sur l'histoire occidentale et chinoise des générations futures. Aujourd'hui, le rapprochement entre la culture occidentale et la culture chinoise s'accélère et c'est l'occasion de réfléchir à ces deux pensées. Même si les modes de pensées et les modes de vie sont différents, dans la civilisation humaine en tant qu'ensemble, elle reste réciproquement communicante sur le principe. Pour les différences, même si aujourd'hui, il y encore des différences de concepts de valeurs et de modes de vie entre tous les pays du monde, si les échanges et les négociations internationales peuvent se fonder sur le principe de recherche d'identité de vues tout en mettant de côté les désaccords, nous pouvons sûrement trouver des connexions pour les supprimer par la communication.

Mais les divergences de la pensée d'Aristote sur la nécessité de la loi pour gouverner et celle du légisme ont laissé des traditions différentes en droit et en philosophie. Elles ont aussi influencé les orientations en ce qui concerne les applications des lois occidentales et des lois chinoises. On peut en conclure que ces formes de pensées ont produit des modèles de lois différents.

Pour cette raison, il est nécessaire de connaître les différences et les similarités entre ces deux pensées, afin d'approfondir d'une part, notre compréhension de la culture occidentale et de la culture chinoise, et d'autre part, de mieux apprécier les points forts de la pensée de chaque nation sur l'organisation de la loi pour gouverner, afin de permettre de mieux construire notre société.

III. Par rapport à l'édification du système juridique de la société moderne chinoise, quelle est la valeur de référence inspirée par la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote ?

« Pierres d'autres collines peuvent servir à polir le jade » ou apprendre par les autres peut aider à corriger les lacunes ou les opinions. - Phrase du *Book of Songs Xiaoya Heming* (他山之石，可以攻玉。). Dans la pensée du gouvernement de la loi d'Aristote, les concepts de valeur impliquant les bonnes lois, la soumission à la loi et la souveraineté de la loi, tous ces concepts ont des valeurs importantes et des significations de référence qui peuvent servir de référence pour améliorer le système juridique de la société moderne de la Chine.

1. La recherche de « la bonne loi pour gouverner » en Chine

Aujourd'hui, la Chine cherche à construire un état socialiste avec des caractéristiques chinoises gouverné par la loi. Il est donc indispensable de mettre en place des lois, mais surtout de bonnes lois. La loi est un élément essentiel pour gouverner un pays mais la bonne loi reste la condition essentielle et la base de la valeur de la loi pour gouverner. L'expérience historique nous prouve qu'il y a eu des Etats gouvernés, en théorie, par la loi dans l'histoire, mais qui dans la pratique, à cause du manque de bien-fondé essentiel de la loi mise en place, n'ont pas été de vrais gouvernements administrés par la loi, car pour bien gouverner, la loi doit être une bonne loi.

Mais qu'est-ce une véritable loi vertueuse qui pourrait correspondre aux exigences du gouvernement de la loi ? Autrement dit, quels sont les critères et quelle est la demande de légitimité de la loi ? On peut trouver des réponses à cette question dans la pensée d'Aristote. Aristote attache de l'importance à la bonne loi quand il expose le gouvernement de la loi, dans son œuvre *La Politique*. Il a exposé les normes essentielles et les normes formelles de la bonne loi. En ce qui concerne les normes essentielles, pour Aristote, une bonne loi, une loi juste est celle qui est conforme aux

principes de la constitution, une loi juste devrait représenter l'intérêt public général, mais pas seulement l'intérêt de certaine classe ou de l'individu. Pour les normes formelles, Aristote pense qu'une bonne loi doit avoir les qualités suivantes : vulgarisation, stabilité relative et autorité suprême. En conséquence, la loi établie doit refléter et représenter les intérêts fondamentaux du peuple et sauvegarder l'égalité et la justice pour toute la société.

2. Pour la suprématie de la loi dans la société

On appelle « la loi suprême », dans un état, la loi qui dispose d'une autorité suprême et qui se positionne au-dessus de tout. Autrement dit, tous sont obligés d'obéir aux lois, personne ne peut se prévaloir de privilèges**.** Aristote attache de l'importance au respect et à la soumission aux lois des gouvernants et il s'oppose à la monarchie absolue sans aucune contrainte de la loi. Quand il expose la position importante de la loi dans la vie de l'Etat, il indique que : « il n'y a de constitution qu'à la condition de la souveraineté des lois. Il faut que la loi décide des affaires générales, comme le magistrat décide des affaires particulières, dans les formes prescrites par la constitution. Les décrets ne peuvent jamais statuer d'une manière générale ».[209]

En Chine, pour réaliser le « gouvernement de la loi » et construire un état socialiste gouverné par la loi, il est nécessaire d'asseoir l'autorité suprême de la loi. C'est la condition fondamentale et le symbole du gouvernement de la loi. Ce qui est le plus important pour établir l'autorité suprême de la loi est d'éviter l'abus de pouvoir et l'usurpation des droits privés du peuple. En effet, il est important que le pouvoir soit supervisé par la loi.

[209] Ibid., livre IV. Chapitre IV.7.

3. Eduquer les citoyens en conscience pour respecter la loi

A l'époque actuelle en Chine, si nous n'avons que de bonnes lois, ce n'est pas suffisant pour réaliser un gouvernement par la loi, il faut aussi obtenir le respect et la soumission aux lois par le peuple. Pour Aristote il est important de former et de cultiver l'esprit du respect des lois auprès du peuple. Si nous prenons « la bonne loi » et « le respect des lois » comme « les deux matériaux » du gouvernement de la loi d'Aristote, alors l'esprit du respect des lois du peuple est donc son « logiciel ». Cultiver auprès du peuple l'esprit du respect des lois c'est le préparer aux lois, ou même développer chez lui une vraie croyance dans la justice. En ayant cette adhésion, évidemment, le peuple n'a plus de crainte révérencielle vis-à-vis des lois, au contraire, se développe un sentiment d'appartenance qui stimule la confiance et le respect du peuple à l'égard des lois.

La loi établie sur cette base pourra permettre l'autorité suprême et le gouvernement de la loi pourra être réalisé également. Contrairement à l'Occident, en Chine, à cause peut-être d'un manque historique de croyance du peuple chinois**,** il n'est pas encore possible de trouver de la confiance dans les lois. Il est important de vulgariser les préceptes de la loi qui permettraient au peuple de mieux connaître et de mieux comprendre la loi.

Partie IV. L'étude comparative entre les théories de l'éducation d'Aristote et celle de Confucius

Aristote et Confucius sont des représentants importants du développement de la civilisation en Occident et en Asie et leurs pensées ont exercé une grande influence sur les générations futures. Leurs pensées concernant l'éducation sont une des sources des systèmes éducatifs pour leurs descendants. Il existe déjà des recherches comparatives entre la théorie de l'éducation de Socrate et celle de Confucius sur le développement de l'enseignement notamment. Concernant leur influence sur les générations futures, il est donc important de faire une étude des théories de l'éducation d'Aristote et celle de Confucius.

I. Présentation de la théorie de l'éducation chez Aristote

On connaît Aristote le chercheur, le fondateur de sciences, le logicien, le philosophe, « le maître de ceux qui savent ». Mais on connaît mal Aristote l'éducateur. Pourtant, Aristote s'est consacré autant à l'enseignement qu'à la recherche. Il a le profil de l'enseignant. La partie de son œuvre qui nous est transmise à travers vingt-trois siècles est son œuvre enseignée, ce sont ses cours. Les cours dispensés pendant l'éducation secondaire et supérieure en Occident sont beaucoup influencés par les pensées d'Aristote**.**

Aristote fait une carrière purement académique. A dix-huit ans, il entre dans l'une des hautes écoles les plus réputées de son temps, l'Académie de Platon. A la mort de son maître, Aristote s'éloigne d'Athènes et fonde une école à Assos. En 335-334, Aristote revient à Athènes. Il y fonde sa propre école, le Lycée. C'est une sorte d'université dans laquelle la recherche complète l'enseignement supérieur. Le matin, s'y tiennent des cours pour les étudiants inscrits. L'après-midi, le Lycée était probablement ouvert à un public plus large et assumait donc les fonctions d'une université populaire.

La recherche scientifique, la réflexion philosophique et l'action éducative sont intimement liées, autant dans la vie que dans l'œuvre d'Aristote. Il n'est donc pas surprenant qu'Aristote, ayant la passion de l'analyse méthodique de tout ce qui intéresse son esprit curieux, ait analysé les problèmes posés par l'éducation. Dans pratiquement chacun de ses écrits, il y fait référence. Mais, malheureusement, les textes où il développe de manière systématique ses réflexions sur l'éducation ne nous sont parvenus qu'à l'état fragmentaire. De son livre *De l'éducation*, il ne nous reste qu'un fragment insignifiant. Le développement de son système éducatif, qui se trouve dans *La Politique*, n'est pas entièrement restitué, une bonne partie ayant été perdue.

II. Présentation de la théorie de l'éducation chez Confucius

Éminent pédagogue, philosophe et homme politique, Confucius est l'une des grandes figures de la civilisation de la Chine ancienne et le fondateur du système éducatif féodal. Confucius a créé des écoles privées et a rédigé une partie de ses œuvres en établissant sa doctrine. Sa pratique et sa réflexion sur l'éducation ont exercé une influence considérable sur le développement de l'éducation aussi bien en Chine qu'ailleurs dans le monde. Dans l'Antiquité, Confucius est considéré comme le «premier des sages», et le «modèle de dix mille générations». De nos jours, on reconnaît en lui une des grandes figures de la civilisation. Sa contribution à l'éducation et le rôle remarquable et durable qu'il a joué dans ce domaine lui assurent une place exceptionnelle dans l'histoire nationale et internationale. Il faut noter que cette place est aussi exceptionnelle dans le domaine de la culture.

Toute sa vie, Confucius a la passion d'apprendre et d'enseigner. Il est un grand érudit aux multiples talents et, de son vivant même, sa réputation s'étend fort loin. Il commence à s'attacher des disciples quand il atteint la trentaine. Il en a eu au total trois mille, dont soixante-douze disciples maîtrisent les «six arts». Par le nombre de ses élèves comme par la qualité de son niveau, l'école de Confucius était unique en son temps. De son vivant et après, son enseignement a eu une influence considérable

dans les domaines de l'éducation, de la politique, de l'économie, de la culture, aussi bien que dans celui de l'éthique et de la morale. Il s'y consacre près d'un demi-siècle jusqu'à ce que la maladie l'emporte à l'âge de soixante-douze ans.

III. Etude comparative entre les deux théories

On peut envisager d'analyser le système éducatif proposé par Aristote et celui proposé par Confucius sous quatre angles : objectifs de l'éducation, profil du disciple, contenus et pédagogie.

1. Objectis de l'éducation

Objectifs de l'éducation chez Aristote : former des hommes vertueux

Pour Aristote, la finalité de l'éducation est de former un individu qui soit un homme idéal et un citoyen vertueux. L'État idéal possède nécessairement de bons citoyens, les citoyens doivent avoir des vertus. Un homme vertueux, ce n'est pas l'homme à l'état naturel, c'est l'homme éduqué. La vertu s'acquiert précisément par l'éducation. Donc pour un Etat, il faut former de bons citoyens par l'éducation. « La cité est une pluralité qui, par le moyen de l'éducation, doit être ramenée à une communauté et à une unité ».[210]

A chaque société, à chaque forme de gouvernement, correspond un système d'éducation particulier. Il y a un système d'éducation qui correspond à la démocratie, un autre qui convient à l'oligarchie. L'éducation ne crée pas seulement la société, la communauté qui constitue la cité, elle lui assure également la stabilité : « le plus puissant de tous les moyens que nous avons indiqués pour mesurer la durée de la constitution, et qui est de nos jours totalement négligé, c'est un système d'éducation adapté à la forme des gouvernements. Rien ne sert, en effet, de posséder les meilleures lois, même ratifiées par le corps entier des citoyens, si ces derniers ne sont pas soumis

[210] Aristote, *La Politique,* trad.J.Tricot, Paris, J.Vrin, 1995, II, 5, 1263 b 36-37.

à des habitudes et à une éducation entrant dans l'esprit de la constitution ».[211] Il en résulte que l'objectif de l'éducation d'Aristote pour maintenir une bonne gestion de l'Etat, consiste à former des citoyens vertueux.

Objectifs de l'éducation chez Confucius : former des *junzi* ou hommes de bien

En vérité, pour la société traditionnelle chinoise, un *junzi* est un noble de sang, un homme « bien né ». Or, comme il l'a fait pour plusieurs termes chinois, Confucius a développé le concept de *junzi* et en a transformé la définition. Ainsi, pour les confucianistes, le *junzi* désigne non plus un individu de la caste de haute noblesse, mais plutôt un « homme de bien », c'est-à-dire un être noble moralement. Confucius pense que l'éducation doit avoir pour objectif de former des gens capables (*xian cai*) qu'il appelle aussi *junzi* (homme de bien). Quelle est l'image de *junzi* dans l'esprit de Confucius ? Dans ses entretiens, on trouve quelques exemples :

Zi Lu demande ce qu'est un homme honorable. Le Maître répond : « un homme qui se perfectionne en veillant attentivement sur lui-même. – Cela suffit-il ? » reprend Zi lu. Confucius ajoute : « il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix à autrui. – Est-ce tout ? » demande Zi lu. Confucius dit : « il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix au peuple. Se perfectionner soi-même, en vue d'apporter la paix au peuple, c'est pour cela que Yao et Shun ont eux-mêmes souffert ».[212]

Donc le *junzi* est un homme « alliant compétence et vertu », qui fera ensuite carrière dans l'administration et prendra part au gouvernement, de sorte que l'idéal d'un royaume régi avec intégrité sera réalisé.

« Que celui qui excelle dans sa charge se mette à l'étude. Que celui qui excelle dans l'étude exerce une charge », conseille-t-il à ses disciples.[213]

Cette conception qui s'oppose radicalement au système de la transmission héréditaire

[211] Ibid., V, 9, 1310 a 12-17.
[212] *Lun yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap.XIV.45.
[213] Ibid., Chap.XIX.13.

des charges influe sur le système de formation et de recrutement des fonctionnaires qui sera adopté ultérieurement par la société féodale. Cette conception sert aussi de base théorique au système de sélection mis en place sous les Han, puis au système d'examens impériaux en vigueur depuis les Sui et les Tang jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue, tout en fournissant le principe directeur de l'ensemble du système éducatif féodal. Jusqu'à ce jour, la Chine est restée fidèle aux deux traditions suivantes : former des personnes alliant compétence et intégrité morale et n'attribuer les postes qu'en fonction du mérite. Ce point de vue peut être considéré comme un grand progrès par rapport au système héréditaire mis en place précédemment.

2. **Qui doit être éduqué ?**

Pour Aristote, l'éducation a des limites car elle est réservée aux enfants des habitants de la cité. Bien qu'Aristote ne le dise pas explicitement, cela paraît évident si l'on considère l'ensemble de l'*Ethique* et de *La Politique.* N'y ont accès ni les enfants des agriculteurs, ni ceux des artisans, ni ceux des commerçants. En ce qui concerne les esclaves, ils ne sont pas, de toute façon, considérés comme des êtres humains complets. Mais il paraît probable qu'Aristote prévoyait une sorte de formation professionnelle pour les gens de métier, car il mentionne assez souvent l'importance d'un bon apprentissage pour bien exercer son métier. Et il envisage même, dans certains cas, une éducation pour les esclaves : « puisque nous constatons que l'éducation a pour effet de former le caractère des jeunes sujets, il est nécessaire, aussi, une fois qu'on s'est procuré des esclaves, de pourvoir à l'éducation de ceux que nous destinons à des occupations libérales ». [214]

Brisant le monopole exercé par la noblesse sur l'éducation, Confucius dit que son enseignement est destiné à tous sans distinction (Wei Ling gong, *Entretiens*). Parmi ses élèves figurent aussi bien des gens du peuple que des nobles, ce qui, en ce

[214] Aristote, *Économiques*,trad.J.Tricot,Vrin, Paris, 2004, I, 5, 1344 a 27.

temps-là, élargit considérablement l'accès à l'éducation. Il crée une école privée accueillant aussi bien les pauvres que les riches, les roturiers que les aristocrates.
En ouvrant à un plus grand nombre d'individus les portes du savoir, il favorise l'essor de l'enseignement général dans la Chine ancienne. Il contribue par là à tout à la fois aux réformes politiques et à la diffusion de la culture. Cela illustre le caractère humaniste de l'enseignement confucéen dont l'influence sur les écoles et les académies privées de la société féodale a été considérable. Une telle approche doit aussi contribuer à créer les conditions nécessaires pour que la classe montante des propriétaires fonciers puisse acquérir le pouvoir que confère l'instruction et générer elle aussi des hommes de talent.

3. Les contenus de l'éducation

Les quatre matières chez Aristote

Aristote pose la question du contenu de l'éducation chez les jeunes individus.
Une fois de plus, sa réponse ne nous est parvenue qu'à travers des fragments. Et il semble que ce sont justement les parties les plus originales qui ont été perdues. En principe, les jeunes doivent être instruits dans les «arts utiles», mais «l'enseignement ne doit pas porter sur tous les arts utiles, étant donné la distinction établie entre les tâches convenables pour un homme libre et celles qui ont un caractère servile ». [215] Par «arts utiles», Aristote entend des disciplines telles que la grammaire, le calcul, le dessin, la gymnastique, mais certainement pas des travaux manuels ou quoi que ce soit qui pourrait mener à des travaux salariés, qualifiés de sordides. D'autre part, les jeunes doivent être instruits à occuper «noblement leur loisir». « De ce fait, certaines matières doivent être apprises et entrer dans un programme d'éducation en vue de mener une vie de loisir ; ces connaissances et ces disciplines sont des fins en elles-mêmes, tandis que celles qui préparent à la vie active doivent être regardées comme de pure nécessité et comme des moyens en vue d'autres

[215] Aristote, *La Politique*, trad.J.Tricot, VIII, 2, 1337 b 5.

choses ».[216]

Aristote prévoit donc au moins quatre matières à enseigner: grammaire, gymnastique, musique et dessin. C'est un schéma classique. Dans *La Politique*, il développe ses conceptions sur la gymnastique et surtout sur la musique. Il parle brièvement du dessin, mais la partie qui devait être consacrée à la grammaire est manquante. Pourtant, elle devait être particulièrement intéressante, compte tenu du rôle que joue le langage dans la pensée d'Aristote. On peut supposer que la grammaire contenait, outre l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, également l'histoire de la littérature.

Dans ce qu'Aristote dit sur la gymnastique, il est fidèle à son principe du juste milieu. Il ne s'agit ni d'un entraînement trop sévère ni d'une éducation brutale. Il ne doit pas non plus s'agir d'une instruction paramilitaire. Pour Aristote, la gymnastique ne se limite pas à l'entraînement du corps car l'éducation physique doit servir à la formation du caractère : courage et sens de l'honneur.

Sans doute inspiré par Platon, Aristote traite aussi longuement de l'éducation musicale. Plus encore que la gymnastique, la musique est un moyen d'influencer le caractère moral. Pour cette raison, elle est indispensable. Evidemment, il faut veiller à ce qu'on se concentre sur la bonne musique, car certains modes musicaux, certains rythmes ou certaines mélodies gâtent le caractère. Comme Platon, Aristote fait, à ce sujet, une analyse des tonalités grecques et donne sa préférence au mode dorien, «qui est le plus grave et qui exprime le mieux un caractère viril ».[217] De plus, il occupe une position moyenne en ce qui concerne le choix des tonalités.

L'éducation musicale est aussi importante parce que, grâce à elle, les élèves apprennent à apprécier ce qui est beau. Et elle a une valeur pédagogique générale parce qu'elle apprend à écouter. Mais la musique est le moyen par excellence de l'éducation pour le loisir. «La vie de loisir noblement menée doit, de l'avis général,

[216] Ibid., VIII, 1338 a 10-13.
[217] Ibid., VIII, 7, 1342 b 13.

inclure non seulement le beau, mais encore le plaisir (car le bonheur est un composé de ces deux facteurs réunis) ; or, la musique, assurons-nous tous, compte parmi les choses les plus agréables ».[218]

Les six manuels ou *liu jing* chez Confucius

Confucius conçoit l'éducation selon deux grands volets : l'éducation morale qui doit être privilégiée et la transmission des connaissances.

Le Maître enseigne spécialement les textes anciens, la pratique, la loyauté et la fidélité (*Entretiens,* VII.24). Les textes anciens sont l'enseignement des connaissances, mais font aussi partie de l'éducation morale : la pratique, la loyauté et la fidélité. L'éducation morale est la base de l'enseignement confucéen, puisqu'il s'agit de former des individus de grande vertu afin d'aider le prince à gouverner de façon intègre. Sa pensée éthique est indissociable de sa pensée philosophique et politique. Le principe fondamental de sa doctrine éthique est celui du *ren*. Le terme *ren* désigne l'humanité de l'homme ou la bienveillance. Cette vertu se manifeste dans toutes les formes de rapports entre les êtres humains. Elle est à la source des autres qualités : la piété filiale ou *xiao*, le respect des aînés ou *ti*, la loyauté ou *zhong*, l'attitude respectueuse ou *gong*, la magnanimité ou *kuan*, la fidélité ou *xin*, la diligence ou *min*, l'altruisme ou *hui*, l'affabilité ou *wen*, la bonté ou *liang*, la frugalité ou *jian*, la tolérance ou *rang*, l'indulgence ou *shu*, la sagesse ou *zhi*, le courage ou *yong*. C'est cette même vertu ou *ren* qui amène à se garder de tout excès, à ne pas craindre les difficultés, à discerner l'aimable du haïssable et à se conduire avec honnêteté et droiture.

Afin que tous ces impératifs éthiques puissent renforcer le sens de la responsabilité de chaque individu et de la société tout entière, Confucius insiste pour que chacun doive, par sa propre volonté, obtenir la vertu, de façon à être un exemple pour son entourage. Il doit acquérir le *ren*. Rayonnant par sa sagesse autour de lui, son exemple incite ses

[218] Ibid., VIII, 5, 1339 b 18-21.

semblables à le suivre et à se transformer à leur tour. Grâce aux efforts déployés à cet égard par chacun, les affaires familiales seront en ordre, le pays sera bien gouverné, le peuple vivra en sécurité et la paix régnera dans le monde. L'éducation morale est donc pour Confucius le moyen de mettre en œuvre son idéologie de la vertu.

Mais Confucius se préoccupe tout autant de la formation intellectuelle de ses disciples, c'est-à-dire de leur faire acquérir un savoir culturel, des compétences et un savoir-faire. Pour leur inculquer les valeurs morales de la société féodale, les bases d'une bonne culture générale et les compétences requises pour exercer des fonctions officielles, il s'attache à compiler six manuels qui sont considérés comme les textes fondamentaux de l'enseignement et de l'apprentissage : le *Livre des Odes* ou *Shi*, le *Livre des Documents* ou *Shu*, le *Livre des Rites* ou *Li*, le *Livre de la Musique* ou *Yue*, le *Livre des Mutations* ou *Yi* et les *Annales des Printemps et Automnes* ou *Chunqiu*.

Confucius attache de l'importance à l'enseignement dispensé dans S*hi* et *Li :* «si tu n'étudies pas le *Livre des Odes*, tu n'auras pas de sujets de conversation. Si tu n'étudies pas *les Rites*, tu n'auras pas de fondement solide ».[219] Confucius aime la musique et elle fait partie de son enseignement. Selon Confucius, si le Prince n'est pas capable de présenter un exemple moral, s'il ne réussit pas à maintenir et à promouvoir les Rites et la Musique (les deux manifestations de la civilisation), il s'aliène la fidélité de ses ministres et la confiance de son peuple.

Les six œuvres citées, ci-dessus, sont des ouvrages didactiques qui traitent surtout des rapports sociaux et de l'éthique, mais abordent aussi d'autres domaines, entre autres la littérature, la philosophie, l'histoire, la politique, l'économie, la culture ou l'art de la musique. Ils constituent les premiers manuels d'enseignement relativement complets de toute l'histoire de l'éducation chinoise. Depuis *L'exhortation à l'étude* de Xunzi (III^{ème} siècle av. J.-C.), penseur confucianiste ayant vécu à la fin de la période des

[219] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. XVI.13.

Royaumes Combattants, on les désigne avec déférence sous le nom de *jing* (*Livres canoniques ou classiques*). Le *Livre de la Musique* n'a pas été retrouvé, mais les cinq autres classiques confucéens ont constitué pendant plus de deux mille ans les ouvrages fondamentaux de l'enseignement féodal chinois. Partout ailleurs dans le monde, aucun autre ouvrage didactique n'a été utilisé aussi longtemps et avec autant de constance.

4. **La pédagogie**

Aristote établit un ensemble de principes qui sont conformes aux lois générales de la pédagogie. « Il est clair que nous devons nous appuyer sur trois normes pour mener à bien l'éducation : à la fois le juste milieu, le possible et le convenable ». Comme l'ensemble de la philosophie pratique d'Aristote, sa théorie de l'éducation est une pédagogie du bon sens.

Tout d'abord, il faut éviter les extrêmes, les exagérations. En faisant de la gymnastique, il ne faut pas vouloir former à tout prix des champions. Et l'enseignement de la musique doit viser bien plus le plaisir d'écouter la musique que la virtuosité.

Ensuite, il ne faut demander à l'élève que ce qu'il est capable de faire. Ainsi ne faut-il pas vouloir donner des leçons de politique à des jeunes gens alors qu'ils n'ont aucune expérience des choses de la vie, [220] et, d'une manière générale, faut-il tenir compte du niveau intellectuel des élèves, car «le raisonnement [...] n'est pas [...] également puissant chez tous les hommes ».[221]

Finalement, l'enseignement doit se limiter à ce qui convient à l'élève, en tenant compte de son âge, de son caractère, etc.

Selon Aristote, la pensée et le comportement de l'homme ne sont pas naturels. Ils se forment par trois sources : les dispositions naturelles, les habitudes et leurs développements et la raison. Il faut coordonner l'éducation avec la psychologie de

[220] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot, Pais, J.Vrin, 1994, I, 1, 1095 a 2.
[221] Ibid., X, 10, 1179 b 23.

l'individu et l'environnement éducatif. Aristote distingue deux catégories pédagogiques qui se complètent : l'éducation par la raison et l'éducation par les habitudes.

Par « éducation par habitudes », Aristote n'entend pas une sorte de domptage par répétitions automatiques. Ce qu'il comprend par ces termes, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui une « pédagogie active ». Aussi, dans *Éthique à Nicomaque*, insiste-t-il sur le fait que « les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ».[222]

L'éducation par la raison est complémentaire de l'éducation par l'habitude. Il s'agit là de l'enseignement proprement dit, notamment de l'enseignement des sciences. Son but est de faire comprendre les causes: « enseigner, c'est dire les causes pour chaque chose ». [223] L'éducation par la raison vise l'universel qui dépasse l'expérience. « Les hommes d'expérience savent bien qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi, tandis que les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause ».[224] Aristote attache de l'importance à l'apprentissage participatif : les connaissances authentiques viennent de la pratique pour que les élèves enregistrent des progrès.

La pédagogie chez Confucius

Les *Entretiens* est un livre qui a été écrit par les disciples de Confucius pour constituer un ouvrage rassemblant tout l'enseignement oral du Maître. Si on reprend les mots de F. Jullien, l'enseignement de Confucius « vise à parler de la moindre chose, pour la rendre plus indicatrice ». [225]Ainsi, sa parole cherche à féconder indirectement ce qu'est la prise de conscience du disciple, le moindre détail qui est révélateur de l'essentiel. Nous retrouvons déjà la pédagogie de Confucius, qui a un caractère très à

[222] Ibid., II, 1, 1103 a 33.
[223] Ibid.,VI, 9, 1142 a 12-20.
[224] Aristote, *Métaphysique*, trad.Jean. Tricot, Pais, J.Vrin, 2000, A, 1, 981 a 28-29.
[225] JULLIEN, F., *Le détour et l'accès*, Production déléguée, art et éducation. production exécutive Studio vidéo Paris 7. Denis Diderot,1995.

l'écoute, en fonction de l'univers personnel de ses disciples. Une pédagogie qui a pour objectif de faciliter une évolution personnelle liée à la conscience révélée vers l'essentiel de la vie.

L'étude et la réflexion sont deux choses qui vont de pair. «Etudier sans réfléchir est une occupation vaine, réfléchir sans étudier est dangereux ». [226] Le mot apprendre est employé ici avec le sens de « recevoir et comprendre ce qui a été transmis ». En fin de compte, une simple reproduction venant d'une compréhension sans s'être préalablement posé de questions (ou inversement), ce ne sera ni l'une ni l'autre une bonne manière.

Confucius insiste également sur la méthode de l'enseignement par la suggestion, pour que ses disciples puissent saisir l'essentiel pour qu'ensuite ils le développent avec leur créativité. Aussi, avant d'intervenir avec comme objectif d'inspirer et de guider, il laisse un temps suffisant pour que la personne qui apprend épuise ses capacités au maximum. « Je n'enseigne pas à celui qui ne s'efforce pas de comprendre ; je n'aide pas à parler celui qui ne s'efforce pas d'exprimer sa pensée. Si je soulève un angle [de la question] et que l'on est incapable de me retourner les trois autres, alors je n'y reviens pas ». [227]

IV. Les similitudes entre l'éducation d'Aristote et celle de Confucius

Au vu des différents points évoqués ci-dessus, on peut en conclure qu'il y a des similitudes entre la théorie de l'éducation proposée par Aristote et celle qui est proposée par Confucius. On retrouve ces similitudes dans les aspects suivants :

[226] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap. II.15.
[227] Ibid., Chap.VII.8.

1. Aristote et Confucius considèrent l'éducation comme un outil afin d'affermir l'autorité politique

Aristote met l'accent, à plusieurs reprises, sur l'effet de l'éducation, qui aide à consolider la dominance politique des propriétaires d'esclaves. Selon Aristote, «l'éducation des enfants doit être un des objets principaux des soins du législateur. Si l'éducation a été négligée, l'Etat en reçoit une atteinte funeste ».[228] Il faut que l'Etat développe l'éducation pour maintenir la puissance de son régime politique. «De tous les moyens indiqués pour assurer la durée des constitutions, le plus important est celui que tout le monde néglige actuellement : c'est un système d'éducation conforme au régime politique ».[229]

En ce qui concerne le rapport entre l'éducation et le pouvoir politique. Aristote indique que l'éducation est un moyen important pour donner une formation juridique aux citoyens. Les citoyens doivent connaître les contenus concrets de toutes les lois afin de pouvoir les respecter. L'éducation est un indermédiaire important pour réaliser cet objectif.

Confucius, quant à lui, indique que «si le prince conduit le peuple au moyen des lois et le retient dans l'unité au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire ; mais il ne connaît aucune honte. Si le prince dirige le peuple par la Vertu et fait régner l'union grâce aux rites, le peuple a honte de mal faire et devient vertueux ».[230] Donc il faut éduquer les gens du peuple par la morale et les lier par les rites. Les rites exercent un effet que la politique et les lois ne peuvent pas remplacer, parce que l'éducation peut amener un individu à la vertu ; ainsi on peut maintenir l'ordre social et le pouvoir politique peut être consolidé. Confucius considère l'éducation comme un travail politique, un moyen pour stabiliser l'autorité politique**.** Cette idée de combiner éducation et gouvernance de la société a exercé une influence profonde et durable sur

[228] Aristote, *La Politique,* trad.J.Tricot, VIII, 1, 1337 a.
[229] Ibid.,V, 9, 1310 a 12
[230] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius),* trad. S. Couvreur, Chap. II.3.

la société antique de la Chine.

2. Aristote et Confucius considèrent la musique comme un élément important de l'éducation

Aristote attache de l'importance à l'éducation artistique. Pour lui, la musique, le dessin et les cours des matières artistiques doivent être introduits dans l'éducation. C'est de la musique surtout que se préoccupe Aristote, la musique prise dans son sens propre. Elle n'est pas seulement un passe-temps honnête, un plaisir délicieux. A ce titre certes, elle mérite déjà d'être introduite dans l'éducation. Car, dit Aristote, en dépit de l'opinion des Spartiates, on ne peut juger des mérites de la musique et jouir des plaisirs qu'elle procure qu'à la condition d'avoir personnellement quelque science musicale. Mais, en outre, la musique a ce pouvoir singulier d'exercer sur les cœurs une influence morale. Elle peut modifier les affections, les passions, parce qu'elle est capable de les représenter et par suite de les inspirer.

Confucius est aussi épris de musique et il accorde de l'importance à l'éducation de la musique.

L'œuvre de Sima Qian (145 av. J.-C.-86 av. J.-C.), historien chinois, le premier à avoir tenté de raconter l'histoire de la Chine depuis sa création, comprend une biographie de Confucius. Son œuvre *Shi Ji* (Mémoires historiques) comporte de nombreuses biographies**.** Sima Qian précise que, dans *Shi* ou le *Livre des Odes*, Confucius a écrit et composé trois cent cinq pièces, sans compter les titres de six odes perdues. Il ajoute que Confucius sait jouer de la musique en chantant les vers de toutes ces pièces. Il ajoute que Confucius est à même de rendre harmonique la musique des styles *zhao, wu, ya* et *song*. (Le *zhao* est la musique attribuée à *Shun* ; le *wu* est la musique connue sous le règne du roi W*u* ; le *ya* et le *song* sont ici des musiques, et non les parties du *Shi* appelées *ya* et *song*). Dans son enseignement, Confucius a transmis constamment à ses élèves ses connaissances musicales.

V. Les points qui différent entre l'éducation d'Aristote et celle de Confucius

Mais, en raison de leur environnement et de leur expérience de vie différents, on observe des disparités entre les théories d'Aristote et de Confucius dans leur approche de l'éducation notamment sur deux aspects.

1. Première différence : les individus qui doivent être éduqués

L'enseignement d'Aristote s'adresse aux citoyens, soit à une petite minorité des individus, parce que la majorité en est exclue. En effet, les esclaves, les travailleurs chargés du soin de nourrir les hommes libres et de leur créer des loisirs ne participent pas plus à l'éducation qu'ils ne sont concernés par la liberté ou la propriété. Sur ce point, Aristote ne s'est pas affranchi des préjugés sociaux de son temps et il a conçu l'éducation dans le cadre étroit des cités grecques.

Confucius, lui, a pratiqué un enseignement destiné aux élèves sans distinction d'âge, de situation économique et de capacité intellectuelle. « Chaque fois que quelqu'un est venu de lui-même à mon école, en m'apportant les présents d'usage, ne fussent que dix tranches de viande séchée, jamais je ne lui ai refusé mes enseignements ».[231] Si quelqu'un paye un peu de frais d'étude, il peut devenir un élève de Confucius.

2. Deuxième différence : les enseignements dispensés

Aristote attache de l'importance à l'éducation des sciences et des technologies, mais Confucius néglige l'enseignement de la technologie de production. D'après Aristote, un enseignant doit maîtriser nécessairement des connaissances théoriques et des connaissances des technologies. Aristote s'est intéressé aux matières scientifiques pendant des dizaines d'années, il a obtenu des résultats remarquables dans plusieurs domaines. Il s'est appliqué à enseigner à ses élèves les savoirs des sciences de la nature. Attacher de l'importance à l'éducation des sciences est un des héritages laissés

[231] Ibid., Chap. VII.7.

par l'enseignement d'Aristote dans le développement de l'éducation occidentale.

Confucius, faute de connaissances dans les domaines des sciences de la nature, a été critiqué par les autres penseurs de son époque. L'enseignement de Confucius concerne très peu la technologie de production et les connaissances de la nature. Confucius pense que les savoirs concernant les sciences de la nature doivent être considérés comme un objet de métaphore dans la logique analogique et que cela ne vaut donc pas la peine de faire une recherche sur ces savoirs. La pensée de Confucius concernant l'éducation a eu une influence négative sur le développement des sciences de la nature dans l'antiquité de la Chine.

Compte tenu de l'analyse qui a été faite sur les aspects similaires et les différences entre les théories de l'éducation d'Aristote et de Confucius, que faut-il retenir pour favoriser, aujourd'hui, le meilleur développement de l'éducation ?

Tout d'abord, il faut laisser de l'initiative aux individus qui vont bénéficier de l'éducation

La théorie de l'éducation d'Aristote a exercé une grande influence sur les générations futures et son concept pour l'éducation. Concernant le mode d'enseignement de la musique et du sport, il est important d'éduquer l'individu qui est en pleine possession de ses moyens et d'exercer sur les coeurs une influence morale, afin d'apaiser ou de réformer les moeurs d'un peuple. Mais il ne s'agit pas d'avoir comme objectif de former des vedettes ou des sportifs professionels. A cause de l'utilitarisme de l'époque contemporaine, pour se mettre au défit l'un et l'autre dans une compétition, on a négligé la fonction normale de l'éducation et parfois même empêché son développement normal. Dans certains pays, pour obtenir plus de médailles lors d'événements sportifs, on adopte des modes d'entraînements cruels et inhumains et on pratique des des exercices excessifs à la limite des capacités physiques. Bien que dans les pays développés, le peuple dans sa majorité ait une vie d'abondance, que la

plupart des enfants mènent une vie douce et confortable, il faut noter que certains rencâclent devant le travail et sont peu enclins à supporter une vie dure. Donc il faut retenir les initiatives des gens qui vont recevoir l'éducation et les appliquer. Confucius et Aristote ont accordé tous les deux de l'importance à cette idée. L'éducation par la suggestion ou bien l'éducation par la pratique se lient toujours avec l'initiative d'un individu. Ce point de vue a une signification directive pour l'éducation de qualité qu'on préconise aujourd'hui. L'éducation de qualité peut ou ne peut pas obtenir un effet réel, la qualité des élèves peut ou ne peut pas être améliorée, cela dépend de l'esprit d'initiative et de l'enthousiasme des élèves qui ont été ou non mobilisés. Mais il ne faut pas compter sur ''soumission'' ou ''bourrage des connaissances'', il est préférable d'exceller à proposer des guides s pour cultiver les intérets des élèves. La définition de ces intérêts a été influencée par des idées de l'éducation de Confucius et d'Aristote.

Il faut mettre l'accent sur l'éducation des connaissances scientifiques et technologiques

Les idées sur l'éducation d'Aristote ont montré l'importance de ce point de vue sous les aspects positifs et négatifs. Dans un certain sens, suivant la voie de l'éducation scientifique et technologique qu'Aristote a créée, cela nous permet d'avoir une prospérité des sciences et technologies dans notre société moderne. Dans le monde contemporain, la science et la technologie sont devenues une force motrice directe qui stimule le progrès de la société. Mais la diffusion et l'innovation des connaissances scientifiques et technologiques dépendent de l'éducation. Parallèlement, si le travail culturel et d'éducation veulent apporter plus de contributions au développement de la société, il faut également accorder l'importance à l'enseignement des savoirs scientifiques et techniques.

Il faut faire un grand cas de l'éducation morale

De nos jours, les sciences, les technologies et l'économie occupent le premier rang,

l'éducation n'est plus une activité de l'orientation de la valeur. L'éducation est devenue seulement l'outil pour accumuler des connaissances pendant les cours, pour former des aptitudes professionnelles, ou bien un instrument pour obtenir le diplôme. L'évaluation des résultats proposée par les enseignants se limite le plus souvent à la capacité des connaissances des élèves et on néglige de prêter attention au développement de leurs qualités morales et à la construction de leurs personnalités. En accordant trop d'importance à l'éducation intellectuelle on a négligé l'éducation morale. Même si un élève maîtrise les connaissances livresques, les lacunes de la culture, de l'histoire et de la pensée de valeur, déséquilibrent le développement de sa personnalité. Il en résulte donc qu'il faut faire une grande place à l'éducation morale. Dans les idées de l'éducation de Confucius et d'Aristote, l'éducation morale occupe une place très importante. Ils ont pris conscience de l'action de l'éducation morale qui ne peut pas êtes remplacée par l'éducation des connaissances. Pour être un homme de bien, il est nécessaire de recevoir une éducation morale. Si on peut unir l'éducation morale à l' éducation scientifique et technologique, réaffirmer la valeur de l'humanité, cela nous permet de redresser le déséquilibre de l'éducation morale afin de réaliser une éducation complète et équilibrée.

Aristote a compté sur la raison de l'humain, il en a affirmé la valeur universelle et il a poursuivi un rêve humaniste, sa pensée a exercé une profonde influence sur les générations suivantes. La théorie de l'éducation aristotélicienne n'a rien perdu de son actualité. Ce qu'Aristote dit sur la politique éducative et son rôle dans la société, sa conception d'un système d'éducation permanente et d'une éducation pour la paix et le loisir, ses réflexions d'ordre pédagogique rejoignent des préoccupations qui sont celles des responsables de l' éducation de nos jours. En un mot, l'objectif de la théorie de l'éducation d'Aristote est de renforcer au maximum la fonction de l'éducation, afin d'améliorer les qualités du peuple. Les peuples qui sont respectueux des lois peuvent posséder un mode de paix.

Partie V. Etude de comparaison entre la pensée d'Aristote et celle de Lao zi

La doctrine d'Aristote comprend à peu près tous les domaines de la nature et de la société. L'astronomie, la géographie, la biologie, la culture, la physiologie, la politique, l'éthique et l'art, etc. De ce point de vue, Aristote est un scientifique, donc, évidemment, il est aussi un philosophe grâce à ses connaissances en science, parce qu'en ancienne Grèce, il n'y avait pas de division précise entre la philosophie et la science.

La doctrine d'Aristote a guidé le monde des pensées occidentales pendant plus de deux mille ans, dans tous les domaines, philosophique, théologique, ou scientifique. A partir du XVIIème siècle, les individus bénéficient des progrès réalisés au travers des doutes et des réflexions sur la pensée d'Aristote.

Aristote dit : « J'aime Platon, mais j'aime encore plus la vérité ».
Par suite de ce dicton, Aristote est bien digne de son titre « Philosophe », parce que l'essence de la philosophie est de réfléchir sur des pensées diverses, mais pas simplement de les accepter. En fait, le système de la philosophie d'Aristote est bâti sur l'héritage, la critique et le développement de pensées de Platon.

Si nous faisons une classification par le biais des branches d'étude actuelles, Aristote est à la fois un scientifique et un philosophe. C'est exactement comme ça, son angle de l'observation de ce monde est bien différent de celui de son maître Platon, qui est plutôt un pur philosophe. En tant que scientifique, il doit nécessairement se mettre devant la vérité de ce monde et l'admettre, sinon sa science serait dénuée de sens. Par contre, en tant que philosophe, il est tant obligé de réfléchir sur l'essence abstraite qui a déjà traversé toute la réalité. Là-dessus, nous pourrions donc comprendre plus facilement, pourquoi l'origine des pensées d'Aristote reste réaliste ainsi que

nominaliste. Ainsi la théorie de la connaissance et la pensée d'Aristote a beaucoup de points communs avec la pensée de Lao zi.

Lao zi, aurait été un sage chinois et le personnage le plus mythique du taoïsme, il est considéré comme le père fondateur du taoïsme. ''Lao'' et ''zi'' signifient respectivement ''vieux'' et ''Maître''. Le *Dao de Jing* est donc un des ouvrages de référence du taoïsme qui aurait été écrit vers 600 avant Jésus-Christ. *Dao de Jing* est habituellemement traduit par *Livre de la Voie et de la Vertu.* Le terme *jing* signifie que cet ouvrage est important, une sorte de ''classique''. Or, ce que Lao zi entendait par le terme *dao*, c'était la « Chose » suprême, l'infini, l'Absolu. Il désignait ainsi l'Etre mystérieux, incompréhensible, inconcevable, duquel tout émane, qui est antérieur à toutes choses, innommable car on ne peut l'exprimer par aucun mot. Ce livre est composé de deux tomes. Le premier tome traite du Dao, quant au deuxième tome, il traite de la Vertu.

I. Les points communs entre la pensée d'Aristote et celle de Lao zi

Le premier chapitre de l'ouvrage de Lao zi est célèbre et fondamental :

« Les voies qui peuvent être suivies ne sont pas la Voie constante. Les noms qui peuvent être nommés ne sont pas le Nom constant. Sans nom est le commencement du Ciel et de la Terre ; ce qui a nom est la mère du Ciel.

Constamment sans désir, on contemple la Merveille. Constamment dans le désir, on contemple les abords.

Tous deux ont même Origine et noms différents ; Ensemble, on les dit le Mystère. Mystère sur mystère, Porte de toutes merveilles ».[232] (« Avant les Cieux et la Terre, il y avait une Substance primordiale. Elle était sereine est sans forme. Elle existait de par Soi, homogène, omniprésente, sans aucune limitation. C'était la Mère Universelle, Volonté. Je ne sais pas son nom, mais je l'appelle Tao. Si je suis forcé de la qualifier, je l'appelle : sans bornes, illimitée, immense, infinie. Sans bornes, je la dis

[232] Isabelle Robinet, *Lao zi et le Tao*, Bayard édition, 1996, p.17.

Inconcevable, Inscrutable, je la dis Inaccessible. Inaccessible, je la dis Omniprésente »).

Wu «possibilité» (vide, le rien, le néant), est le départ d'origine dont la production, l'existence et le développement de toutes les choses dépendent. C'est aussi le fondement théorique de l'origine, de l'immanence, de l'essence et de la régularité de toutes les créatures du monde.
You «réalité» (être), est la mère de dix mille opportunités. Quand on ne peut l'interprèter : la base physique d'origine de toutes les choses se mettent à exécution sur la pratique concrète réelle.

Quand on observe et connaît le monde en prenant l'angle de « possibilité», cela veut dire qu'à travers le fondement théorique de l'origine, de l'immanence, de l'essence et de la régularité de toutes les créatures du monde, on pourrait donc comprendre le mystérieux de toute la création. Au contraire, juste au moment où on observe et connaît le monde par l'angle de la « réalité », ou bien à travers la base physique d'origine de toutes les choses relatives à la pratique concrète, on pourrait finalement connaître et saisir un effet sans bornes et illimité.

Lao zi pensait que le *Wu* et le *You* avaient des noms différents mais provenaient de la même source. Le Tao est l'union du *Wu* et du *You* ; l'un ne peut être véritablement compris sans l'autre. Sans le *You*, le *Wu* serait le néant absolu. Sans le *Wu*, le *You* (être) ne pourrait pas fonctionner.
Ces deux notions sont traduites aussi en «Théorie »et «Pratique »ou en «Abstrait » et «Substance », en ayant des actions mutuelles produites par des angles différents, on réunit ces deux notions en un ensemble et on lui donne une appellation en commun, à savoir «une théorie abstruse» (métaphysique), son effet reste éternel et ouvre la porte subtile mais à la fois vaste de l'essence et du principe du monde.

Aristote observe le monde et réfléchit sur lui à travers deux angles différents : «le

phénomène concret » et « la théorie abstraite ». Semblablement, Lao zi observe le monde à travers ces deux notions « possibilité » et « réalité ». Dans l'œuvre *Lao Zi* , bien qu'il n'y a pas une division évidente pour l'épistémologie, mais quand même, Lao zi présente clairement ces notions *you* et *wu* et il demande , en plus, de les réunir en un ensemble - « Métaphysique », qui nous permet d'observer globalement le monde.

Aristote n'a pas explicité particulièrement l'épistémologie, il ne dispose pas non plus d'une théorie macroscopique comme Lao zi, pour nous expliquer comment connaître le monde. Par contre, par ses conclusions, on peut trouver que ses idées sont similaires avec celles développées par Lao zi.

La Logique d'Aristote pourrait être considérée comme son épistémologie. Avant Aristote, les anciens philosophes ne réfléchissaient que sur le monde objectif, mais *La Logique* d'Aristote est là pour réfléchir sur les pensées. C'est bien *La Logique* qui a permis à la philosophie de devenir une vraie philosophie, bien qu'Aristote ait considéré la logique juste comme un outil. Même jusqu'à aujourd'hui, il semble que la logique et la rhétorique entrent dans le domaine philosophique, ou bien qu'il n'y a que de « logique rhétorique ».

Aristote utilise la logique stricte en formant sa pensée, la plupart de ses conclusions ont été obtenues par la logique déductive, qui est représentée par le « Syllogisme ». Mais la logique déductive a toujours besoin de conditions initiales afin de configurer ces conditions, Aristote a employé la méthode logique, au moins dans l'aspect de la logique. Par contre, il a pu justement utiliser des méthodes comme l'analogie ou l'induction, par exemple, comme dans la description de sa théorie des quatre causes.

Pour illustrer la théorie des quatre causes, Aristote a pris un exemple de la construction d'un pot. Les matières premières, comme la terre sablonneuse, sont des « causes matérielles », le concept du pot est la « cause formelle ». Il se trouve que Lao zi a également expliqué ses notions *you* et *wu* en utilisant le même exemple

qu'Aristote.

« *Trente rayons se joignent en un moyeu unique ; ce vide dans le char en permet l'usage. D'une motte de glaise on façonne un vase ; ce vide dans le vase en permet l'usage. On ménage portes et fenêtres pour une pièce ; ce vide dans la pièce en permet l'usage. L'Avoir fait l'avantage, mais le Non-avoir fait l'usage* » (*Lao zi* chap.XI).

Je le comprends comme : *you*, en tant que ressource permet aux individus de réaliser la valeur concrètes des choses, à travers un angle essentiel, réel et visuel ; *wu*, en tant que loi, permet aux individus d'incarner l'effet de la régularité virtuelle des choses, à travers un angle principal, abstrait et latent.

Pour Lao zi, *you* et *wu* sont deux notions essentielles de la création de toutes les choses du monde. Il me semble que sa pensée est très proche, de celle d'Aristote sur la « cause matérielle » et la « cause formelle », mais il semble pourtant que la notion de *wu* de Lao zi possède deux fonctions de plus, la « cause finale » et la « cause motrice ».

En fait, en ce qui concerne la « cause matérielle » et la « cause formelle », ces idées peuvent être représentatives du point de vue d'Aristote sur le réel et elles peuvent aussi manifester la différence des points de vue entre Aristote et son maître Platon.
Pour Platon, connaître la connaissance, c'est donc connaître les Idées, la seule source véritable de connaissance. Platon admet l'existence d'Idées abstraites, les seules choses véritablement réelles, accessibles uniquement grâce à la RAISON, et se trouvent dans le «Monde Intelligible des IDÉES». Par notre raison, l'être humain est capable de connaître les Idées. Mais les «Idées» de Platon ne sont pas en nous, « dans notre tête » : elles existent seulement dans ce que Platon appelle le «Monde Intelligible», qui se cache derrière le Monde Sensible. Le Monde sensible, est "moins vrai" "moins réel" par rapport au Monde intelligible, le seul vrai monde.

Selon Aristote, juste quelques objets individuels (substance) peuvent encore exister définitivement. Par contre, parmi ces objets, nous pouvons abstraire une forme générale à l'aide de la raison. A travers le processus de l'abstraction, nous avons connu la forme générale de toutes les existences des objets différents. Par rapport à Platon, Aristote pense qu'il y a équivalence entre l'expérience et la raison. De ce fait, Aristote a conféré une double cause à la « Substance ». La « cause formelle », qui a stipulé ce qu'est un objet et qui ressemble au concept de Platon, est la forme générale des objets différents qui a été abstraite par la raison d'Aristote. La « cause matérielle », qui a expliqué la constitution d'un objet décide de la réalité d'un objet dans le monde sensoriel. En résumé, chaque substance se constitue à la fois par sa forme et son élément matériel.

Aristote prétend qu'il n'y a que très peu d'objets individuels qui peuvent exister indépendamment, ce sont des substances. Les substances disposent des propriétés, ces propriétés existent uniquement quand elles sont de celles des substances. Quelques propriétés sont spécifiques, on les appelle les « Propriétés essentielles », elles représentent les caractéristiques des substances. Selon la propriété essentielle, nous pouvons avoir le concept d' « espèce », qui est composé exactement par la propriété essentielle. De ce fait, Aristote prétend qu'il n'y a que des substances qui existent réellement, la propriété et l'espèce existent juste comparativement, ces deux concepts existent dans la substance ou la concerne.

En effet, Aristote concevait la connaissance comme l'abstraction de concepts intelligibles à partir des objets sensibles, l'abstraction consistant en l'effacement des particularités pour obtenir une définition universelle. L'âme reçoit donc les formes intelligibles passivement (bien qu'elle les contienne toutes en puissance, à l'état de possibles) : c'est l'objet naturel qui est cause directe de la connaissance ; la sensation actualise dans l'âme (l'intellect) la forme intelligible (quiddité) qui signifie dans l'objet naturel sa structure rationnelle ou substance (Aristote, *De l'Âme*, III, 8).

Les pensées de Platon font à peu près toute attention à l'existence statique et éternelle. Par contre, celles d'Aristote sont plutôt pour des processus naturels concrets, il est beaucoup plus intéressé par des matériels expérimentés. Les pensées d'Aristote s'orientent vers le domaine de production dynamique. Aristote s'est expliqué sur les idées de Platon, en illustrant la transition du monde intelligible immuable, au monde réel variable. Le concept du mouvement qu'Aristote évoque est fait de changements différents. Il définit la notion de mouvement en « une réalisation d'une probabilité » selon l'opinion de la « Finalité ».

En ce qui concerne la cause formelle, généralement, la forme équivaut aux concepts ou aux définitions des objets, qui ont été abstraits par nos raisons. Mais, bien sûr, on parle de cette notion à travers de la question de comment connaître la cause formelle. En fait, la cause formelle ressemble plutôt aux concepts de Platon, sauf qu'elle n'est pas dans un autre monde théorique mais bien au contraire, dans celui de réel. Donc, la cause formelle et la cause matérielle sont inséparables et toutes les deux constituent enfin un ensemble.

Au niveau de la logique, la cause matérielle et la cause formelle en tant que cause essentielle pour expliquer un objet, sont déjà suffisantes. Toutes les choses sont composées de matière et de forme et la matière est puissance, tandis que la forme est acte. La matière est le support du changement, ce qui se forme et se transforme par l'action d'un agent. Quand une chose change, il faut bien trouver en elle quelque chose qui demeure, sinon elle ne changerait pas, elle serait radicalement autre. La puissance est ce que possède une chose pour passer d'un état à un autre état. L'acte est ce que possède réellement un être.
Tous les objets individuels sont déjà mêlés de la puissance et de l'acte. L'acte est antérieur à la puissance dans le sens où la puissance désire l'acte, va vers l'acte.

La cause finale est juste une autre forme d'expression de la cause formelle. Mais, il semble que, si Aristote choisit de s'y intéresser séparément c'est pour chercher les

forces mouvantes internes du changement, sous l'angle du processus de changement. Voire, la cause finale est bien la cause formelle, qui a été justement expliquée par Aristote sous un angle des forces mouvantes internes.

La cause efficiente : si la cause finale peut être considérée comme la cause formelle qui a été internalisée dans la cause matérielle, en devenant les forces mouvantes internes du changement des choses. Alors qu'au sens large, la cause formelle pourrait également être externalisée dans la cause matérielle, en devenant une influence externe du changement des choses.

Peut-être, la cause formelle et la cause matérielle d'Aristote pourraient-elles être la loi de la causalité (yin) du bouddhisme ? Par contre, la cause motrice ressemble plutôt à "l'occasion" (yuan) du bouddhisme. Quant à la cause finale, quand nous l'avons réalisée, elle peut être considérée comme "un effet" (guo) du bouddhisme.

Il faut noter un point de vue essentiel d'Aristote : si une forme et une matière se combinent ensemble, elles produisent donc un mouvement ou un changement. Aristote utilise cette idée, non seulement pour expliquer le processus du développement d'un objet individuel, mais aussi pour illustrer le changement du mouvement entre des objets différents.

En ce qui concerne le matériel originel, Aristote avait affirmé : il y a certaines choses qui existent dans le matériel originel, la nature produit toutes les choses en s'appuyant sur ce matériel originel. Aristote appelle ces «certaines choses » des «objets simples » comme le feu, l'air, l'eau et la terre. Sur ce sujet, Aristote adopte les idées d'un de ses prédécesseurs, Empédocle. En parallèle, Aristote a renforcé la « théorie des quatre éléments » d'Empédocle en attribuant des qualités à chacun des quatre éléments fondamentaux : froid, sec, chaud et humide. Ces caractéristiques, accolées deux par deux, forment ces éléments. Ceux-ci, à leur tour, composent l'Univers entier. Cette théorie parvient à expliquer plusieurs phénomènes physiques. Un principe existe

dans toutes ces choses essentielles et simples, c'est « le rapport entre le Mouvement et la Statique ». Quoi qu'il en soit, quand on parle du changement d'un objet, c'est donc de toutes les choses essentielles et simples que l'on parle, qui se transforment enfin en des nouvelles choses durables, à travers ses propres principes internes du mouvement et aussi en même temps, par les propulsions des autres choses. Evidemment, il y a la participation des formes de nouvelles choses.

Tous les objets sont dans un processus variable et chaque chose a une force. Cette force permet à la chose de devenir à une autre chose en ayant une forme qui a été déjà programmée en un objectif. La puissance et la réalité existent en même temps dans chaque objet. En plus, tous les objets essaient de changer leur puissance en réalité, le changement est l'actualisation de la puissance. La matière est l'être en puissance. La forme est la réalisation des puissances de la matière ; elle est l'être actuel, achevé. Pour passer de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, il faut une cause de ce mouvement.

On donne un exemple :
Etat 1 : Paul ne sait pas lire, mais Paul est un homme et la lecture est une activité humaine
Etat 2 : Paul apprend à lire
Etat 3 : Paul est lettré
Ici deux formes sont contraires : savoir lire ou pas. A la base, l'humain ne sait pas lire la finalité de la matière est ici l'apprentissage de la lecture.
Dans l'état 1, la forme de Paul est en puissance, c'est-à-dire que de par sa matière il a le potentiel en lui pour savoir lire. Paul peut potentiellement être lettré, il contient en lui le potentiel du dépassement de sa forme actuelle.
Dans l'état 2, la forme de Paul est en devenir, c'est-à-dire que Paul décide de donner une substance à sa matière en changeant sa forme.
Dans l'état 3, Paul sait lire, c'est donc l'achèvement de son potentiel, de sa puissance, la forme de Paul est devenue une forme achevée.

Il est possible, ici, de faire un rapprochement avec la pensée chinoise ancestrale qui envisage l'homme comme l'état de quelque chose en devenir. Dans la pensée de Lao zi, toute chose connaît son contraire (yin/yang) et le *qi* (气) est l'énergie qui ordonne l'alternance et la complémentarité entre le yin et le yang dans le but d'atteindre le *dao* (道) c'est-à-dire la voie à suivre pour trouver l'équilibre entre les choses ; c'est-à-dire que l'homme, pour être conforme à l'ordre céleste. L'ordre de la Nature, doit achever sa nature par essence contraire et ce grâce à l'énergie du *qi* contenue en lui.

Parmi les grades cosmologiques d'Aristote, le niveau le plus élémentaire est fait de la matière pure, par contre, celui qui est le plus haut est le «promoteur qui n'est pas promu ». Chaque objet dans tous les grades cosmologiques tend à réaliser son potentiel d'une meilleure façon. L'objectif de chaque chose est de réaliser sa capacité. Dans ce sens, la réalisation des puissances d'un objet est un but. Chaque être désire ardemment une réalisation de sa capacité et actualise son potentiel à travers le changement.

II. L'analyse entre Aristote et Lao zi et leurs idées concernant les grades cosmologiques et le rapport logique

Dans le système des pensées d'Aristote, il existe quelques conditions préalables fort peu explicites qui sont profondément enracinées dans l'esprit des anciens Grecs. Nous ne pouvons comprendre la rationalisation de leurs pensées qu'à condition d'être d'accord avec ces conditions préalables.

L'âme était décrite en trois parties par Platon : la raison, le désir et la passion, mais Platon n'avait, semble-t-il, réfléchi qu'au travers du niveau de la nature humaine. Aristore, quant à lui, bien qu'il ait divisé l'âme en trois parties également : l'âme nutritive, l'âme sensitive et l'âme intellective, les divisait plutôt selon les niveaux différents des activités de vie dans le monde réaliste, en liant des impressions par rapport aux phénomènes des êtres vivants qu'il avait observés.

Pour le terme ‘‘âme’’, en général, les individus associent toujours les expressions qui concerne l’âme, comme *hun fei po san* (L’âme se détache du corps sous l’empire de la frayeur), *shen hun dian dao* (être la proie des inquiétudes). Mais pour Aristote, ce concept de l’âme est seulement un nom spécial qu’il utilisait en forme ou en avis de « l’humanité », ainsi que sont appelés nos membres inférieurs en « pieds ». Parce qu’il avait dit, l’âme est une composition décisive d’une essence d’un objet, elle est inséparable avec le corps et elle est bien une forme organique. L’âme ou le corps ont besoin l’un de l’autre pour donner un individu concret et réel, mais ils ne sont pas identiques non plus. L’âme est la forme définitive du corps, en tant qu’elle le dispose à vivre d’une certaine manière en lui donnant son organisation et son mouvement. Ils se forment ensemble une substance. Il faut noter que ce concept est quand même différent des idées avancées par Platon qui considère, lui, que le corps est comme une espèce de prison dans quelle l’ âme est enchaînée.

Comme les formes des autres objets, l’âme de l’humanité dispose aussi des caractéristiques communes. Les termes de clé, par exemple, la justice, le grade et le développement, sont également applicables pour l’âme de l’humanité. En appuyant sur l’explication de l’âme, Aristote a constitué et prouvé son éthique.

Le corps est la matière, l’âme est la forme. Le corps est du potentiel, l’âme est ainsi le principe organisateur de la matière dont elle actualise les potentialités. Tout cela est considéré comme des prémisses mineures du système de la logique d’Aristote. Sur cette base, il et possible de tirer une conclusion : l’humanité, comme les autres objets de la nature, a aussi ses objectifs (qui ont été stipulés par sa propre forme) à atteindre et sa mission de réaliser son fonctionnement. Ce sont exactement les convictions de base de la théorie de l’éthique d’Aristote.

En tant qu’homme, l’objectif de l’existence est de réaliser parfaitement la forme dont on dépend pour être humain. Bien sûr, cette forme à réaliser devrait être l’âme du plus haut niveau : l’âme intellective. L’âme intellective est considérée comme l’objectif

final de nos comportements. Pour Aristote, cet objectif est forcément « le bien de la nature humaine ».

Jusqu'ici, l'inférence se déroule selon sa logique, mais concernant la conclusion sur « le bien de la nature humaine », si nous l'interprétons d'une manière trop littérale, il semble qu'il est relativement arbitraire et abrupt. Sur « le bien de la nature humaine », c'est un terme qui contient un sens large. Comme Platon, Aristote a lié ''le bien'' avec des fonctionnements particuliers des objets.

Le bien d'un objet se trouve dans la réalisation de sa qualité spéciale.
Pour trouver le bien d'une personne vers lequel elle doit s'orienter, il faut donc découvrir les fonctionnements variés de la nature humaine. Un être humain n'atteint sa fin que lorsqu'il accomplit la fonction qui lui est propre. L'excellence dans l'accomplissement de cette fonction est la vertu de cet être humain. Quand on lie « le bien » avec « la justice », son inférence semble moins arbitraire. L'objectif d'un être humain est de réaliser sa propre forme, cet objectif est forcément « le bien de la nature humaine », qui est la réalisation des fonctionnements humains. Apparemment, toutes ces opinions paraissent logiques, mais il y a quand même un soupçon la démonstration en cycle. Donc, il nous faut trouver une issue vers le monde réaliste pour cette logique. Selon le point de vue d'Aristote, cette issue était obtenue par le caractère spécifique de l'homme, c'est bien « la raison » caractéristique de l'humanité.

Par rapport aux autres objets, la caractéristique de l'humanité est bien son « âme intellective », qui existe soit dans la forme humaine, soit dans l'âme de l'humanité. En ayant exactement cette caractéristique essentielle, qui permet à l'activité raisonnable de devenir une particularité afin de différencier l'humanité avec les autres objets, ainsi que l'activité raisonnable est la réalisation des fonctionnements naturels, qui correspond bien à la forme du plus haut niveau de l'humanité. Donc la vertu humaine, elle, consiste dans l'excellence de l'activité raisonnable. C'est pourquoi, l'activité

raisonnable de l'humanité est devenu l'objectif essentiel de l'éthique humaine.
En général, Socrate et Platon considèrent les connaissances comme le bien, ils pensent qu'on pourrait sûrement faire du bien si on maîtrisait les connaissances, car le «Monde Intelligible des IDÉES » de Platon reste un monde inchangeable, constant et statique, ainsi que son opinion du bien qui est donc traduite plutôt en connaissances statiques. Selon Platon, en bref, dès qu'on possède des connaissances, on a du bien à la fois. En revanche, Aristote met l'accent sur le processus des actions conjointes entre la forme et la matière, également entre l'avis et la réalité. Pour lui, il faut faire, non seulement attention au bien, mais aussi au processus de comment acquérir et appliquer le bien.

Selon Aristote, l'éthique est liée à la formation des habitudes, ce sont les habitudes qui nous permettent de bien réfléchir, de choisir justement et d'agir correctement. Les habitudes d'action ou bien les façons d'action correctes et pertinentes qui correspondent à la vertu. Cette vertu consiste alors avant tout à éviter les excès et les défauts, le trop ou le trop peu, autrement dit «le juste milieu », si ce terme est traduit en «la convenance », il est peut-être plus approprié. Cette pensée est un héritage des idées de Platon, c'est aussi une conception de la justice de la société humaine dans l'ancienne Grèce. Dans les questions concrètes, Aristote a accepté l'opinion de Protagoras (490 av. J.-C.- 420 av. J.-C.) sous certaines conditions : Pour tout le monde, le juste milieu reste toujours relatif, c'est la vertu de la modération. En fait, cette opinion résumée par Aristote, est une combinaison des deux concepts suivants : celui de Protagoras et celui de la justice.

Socrate et Platon pensent qu'on pourrait pratiquer la vertu dès qu'on l'aurait connue. Néanmoins, Aristote s'est rendu compte ce n'était pas suffisant, à part des connaissances, il nous faudrait encore faire des choix après une profonde réflexion. En conséquence, il dit que «L'acte vertueux repose sur un choix réfléchi, qui engage celui qui l'accomplit. Le choix préférentiel, fruit d'une interaction entre désir et raison, il est un intellect désirant ou un désir raisonnant. Un homme vertueux est un modèle

et un critère pour les autres ».[233] « La vertu est une disposition acquise, une habitude, qui comprend des objectifs ou des choix précédents. La vertu réside dans le juste milieu et dépend de nous-même, elle est définie par la raison ».[234] En fait, « l'Ethique » d'Aristote reflète sa théorie de « Quatre Causalités » et de « Réalisation du Potentiel ». L'application générale du concept de la justice de l'ancienne Grèce, qui a été combinée avec le concept de Protagoras « L'homme est la mesure de toutes choses », ces deux concepts ont augmenté le dynamisme et le sens de la responsabilité des humains en « Vertu », ainsi en « Raison de l'humanité ».

Les vertus morales, sont des habitudes de suivre le juste milieu qui nous permettent de faire un choix réfléchi à l'aide de la raison, quand on est devant les désirs naturels. La vertu rationnelle fait attention et aspire au plus haut niveau de notre âme, c'est bien notre nature de la raison, mais pas notre nature du corps. Aristote déclare: « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute. (...) Ce qui est propre à l'homme, c'est donc la vie de l'esprit, puisque l'esprit constitue essentiellement l'homme. Une telle vie est également parfaitement heureuse ».[235] Le bonheur consiste donc dans l'activité la plus parfaite de l'homme, c'est-à-dire dans la vie contemplative qui est la plus conforme avec sa nature d'« animal rationnel ». Donc Aristote précise que le bonheur réside dans la contemplation, qui est la plus haute activité et qui permet à ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, l'intellect, d'atteindre la connaissance.

En utilisant toujours le concept de la justice de l'ancienne Grèce. Aristote le prenait comme un argument essentiel et réussissait enfin à développer son propre concept pour la politique. Pour un individu, le souverain est bien de se réaliser. Une réalisation de chacun a besoin de correspondre à sa propre place dans la société. Donc, une

[233] Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1970, p.120.
[234] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.Jean. Tricot ,II.1.1103a 17-18.
[235] Ibid., X.7.1177a

réalisation d'un individu est de se réaliser pour le fonctionnement social, c'est à dire la réalisation de sa propre place dans la société globale.

Par conséquent, selon Aristote, le bien étant défini en tant que finalité de la vie humaine, l'existence du bien n'est pas indépendante de l'humain, la société non plus. Le bien est la condition indispensable pour l'humain de réaliser ses meilleures compétences. Notre objectif est de réaliser nos meilleurs potentiels dans la société, c'est-à-dire de trouver nos qualités particulières et nos places dans la communauté sociale qui nous permettent de mieux réaliser nos potentiels individuels. Il n'est que possible de réaliser le meilleur potentiel de chacun, à condition d'être dans la bonne place au sein de la communauté, nous pouvons donc nous devenir moraux, c'est bien cela la vertu.

Sur ce fait, un individu pourrait se réaliser soit-même, s'il satisfait et prend soin de la partie du plus haut niveau de son existence : la partie de la raison, qui est fait avancer par une motivation élevée ; et s'il favorise les avantages des autres et en plus, rend service à son pays. Ainsi, le bien individuel est donc lié fortement au bonheur de la société. Le fonctionnement essentiel d'un pays est d'assurer les plus grands intérêts du peuple, soit notre vie morale et rationelle.

Aristote prend l'Etat comme un dispositif qui permet à son peuple d'atteindre l'objectif final de l'humain. La forme du gouvernement est construite sur la base du concept de la justice et sur celui de l'égalité.

Ici, nous avons revu encore une fois le point commun entre Aristote et Lao zi. Le bonheur social est l'objectif final d'Aristote, pour Lao zi, son objectif est pareil. « Si je gouvernais un petit royaume et un peuple peu nombreux, il savourerait sa nourriture, il trouverait de l'élégance dans ses vêtements, il se plairait dans sa demeure, il aimerait ses simples usages ». (Lao zi, *Dao De Jing,* 80) Ces deux savants, ont encore un autre point commun : ils pensent qu'il faut impérativement écouter les

opinions du peuple, afin d'obtenir une stabilité pour la politique. Selon Platon, le peuple est guidé par l'opinion et les illusions et ne peut donc décider rationnellement pour conduire les affaires de la Cité. Enfin, les philosophes sont dans un rapport intime avec le savoir, ils y consacrent toute leur activité. Il est donc logique, pour Platon, de leur confier les rênes de la Cité. Il n'y a que des spécialistes qui le voient clairement, les opinions du peuple. Au contraire, Aristote attribue à chacun la même faculté de raisonner. Or, s'il ne nie pas qu'il faille être très rationnel pour conduire une Cité, il répond que c'est en additionnant les rationalités individuelles que l'on peut obtenir une rationalité collective, un "super-rationalité" en quelque sorte. C'est pour cette raison que les pauvres, nécessairement plus nombreux, doivent gouverner. Les opinions du peuple sont des avis convaincus et réfléchis. Lao zi a la même opinion : « Le Saint n'a point de sentiments immuables. Il adopte les sentiments du peuple ». (« Lao zi, *Dao De Jing*, 49 »)

La construction du système de la pensée globale d'Aristote est basée sur la construction de sa théorie de la logique. La logique a expliqué notre façon de réfléchir par rapport aux différents objets. L'ancienne philosophie était focalisée seulement sur la réflexion des objets, mais « La Logique » est focalisée plutôt sur « la réflexion d'une réflexion des objets ». Aristote a créé une règle qui permet de définir : quand les conclusions pourraient être inférées par leurs prémisses correctes. Nous pouvons ressentir profondément les processus stricts des inférences d'Aristote, non seulement dans *Ethique*, mais aussi dans *La Politique*. Aristote connaît également que toutes les étapes du processus de ces inférences ont besoin de leurs propres prémisses, cela provoque donc une recherche sur la *Métaphysique*.

Théoriquement, le contenu de la métaphysique ne peut pas être inféré, sinon, il n'est plus la métaphysique. De ce fait, en tant que première philosophie (nommée par Aristote), la métaphysique ne peut qu'être obtenue par nous, au travers de nos observations et de nos inductions, surtout, il nous faut trouver l'universel parmi le particulier, c'est le moyen d'atteindre ces principes premiers. Ces principes premiers,

sont donc des propositions si claires qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. Aristote a utilisé le mot « reconnaître » pour nous expliquer la façon de savoir certaines vérités. La science était fondée par des arguments primaires, nous pouvons les atteindre au travers de notre raison. Une fois que nous avons saisi tous ces arguments primaires et toutes les définitions des qualités essentielles des objets, nous pouvons donc continuer les déductions.

Aristote a accepté les prémisses de « L'idéalisme » de Platon et celles de « La Théologie ». L'univers est un monde parfait, un ensemble organique et interdépendant, un système des formes invariables. Cela est l'essence et la cause final de l'objet, est la force guidée ou le but qui a permis aux objets d'avoir devenir comme ils sont d'aujourd'hui. Mais, l'avis ne se sépare pas de ce monde qu'on se perçoit, en revanche, il est juste une partie principale de ce monde et il est impliqué dedans, et l'avis accorde la forme et la vie à ce monde. Notre monde expérimenté est un monde réel. Les vraies connaissances ne consistent pas seulement à se familiariser avec les faits, elles consistent à bien connaître leurs raisons, leurs causes ou leurs fondements, et leurs situations d'être. Aristote emploie le terme de ''philosophie première'', science des causes premières, des premiers principes et de la finalité de tout ce-qui-est en tant qu'il est, nous l'appelons « La Métaphysique ». Elle est le principe général en commun de toutes les sciences. C'était la première fois qu'Aristote réalisait à séparer la philosophie de la science, et cette fois-ci, cette philosophie ressemblait enfin à celle du sens moderne.

Enfin, concernant les idées d'Aristote, il y a encore quelques points qui méritent réflexion :

L'harmonie et l'ordre, sont deux concepts dans la nature et à la fois dans la société, en général, ils sont des concepts essentiels de la philosophie grecque. Il y a une forte conviction dans les esprits des anciens grecs, bien que cette conviction n'apparaisse pas souvent dans leurs écrits, c'est bien ceci: la nature est essentiellement rationnelle. En conséquence, ils cherchent toujours l'universalité.

Les questions auxquelles les anciens philosophes réfléchissaient étaient : comment expliquer le monde, est-ce qu'il existe une règle unificatrice pour la conduite morale ou l'ordre social. Ou, la pensée concerne donc : Le monde, la société et l'individu.
La philosophie était déjà une activité raisonnable depuis son début, elle est bien quelque chose de la pensée, la philosophie signifie donc que : l'attitude pure et libre dont nous disposons, nous permettrait de réfléchir sur les questions essentielles.

Mais le problème consiste à définer, quels genres de questions qui sont essentielles. Sans aucun doute, l'essence du monde est une question la plus basique, parce que ce monde est l'environnement essentiel dont nous dépendons pour vivre. Par ailleurs, quelles sont les questions basiques concernant l'humain ? Celles de la société ou celles de soit-même, celles du groupe ou celles de l'individu ? Selon mon avis, la question basique concernant l'humain est bien celle de la société. Car, à un certain niveau, la société et le monde matériel se complètent mutuellement, en tant qu'environnement de la vie pour l'humain, la société joue également le rôle de notre environnement culturel, elle est quasiment considérée comme aussi importante que le monde matériel pour l'humanité.

Si on prend «Lao zi »comme «l'art du souvrain face au sud »(君人南面之术), voici ce qui en résulte. En fait, c'est faire les réflexions philosophiques en société et dans l'environnement culturel. Cela est beaucoup plus significatif que faire attention uniquement à un individu.
Dans l'Histoire des Han (antérieurs ou occidentaux) (*Han shu* 汉书, «yi wen zhi » 艺文志, *Traité sur les arts et les lettres*) compilée par l'historien Ban Gu (32-92) au I^er^ siècle de l'ère chrétienne, sous les han postérieurs (ou orientaux), il a écrit : « l'école de la Voie (le taoïsme) est celle des annalistes. [Ceux-ci] constatèrent puis notèrent la voie passée et présente de la réussite et de l'échec, de la survivance et de la disparition, du malheur et du bonheur. Ils surent dès lors tenir l'essentiel et saisir la racine. Ils se préservèrent grâce à la quiétude et au Vide, se maintinrent par l'humilité

et la faiblesse. Tel était bien l'art du souverain face au sud. » [236](Sur l'orientation du souverain)

[236] Granet Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934, réed. Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, 1999, pp. 301-302.

Partie III. L’influence d’Aristote en Chine

Chapitre I. La diffusion et l'influence de la logique en Chine, dans la période contemporaine

I. La signification de la recherche sur l'état de la logique et sur l'influence de la logique en Chine

La logique est un résultat incontestable de la culture humaine : elle exerce une grande influence sur le développement de cette culture. Lorsque l'on fait une étude prospective de la culture chinoise, il faut faire une récapitulation et une analyse concernant la situation de la diffusion de la logique en Chine. Il faut s'intéresser à son influence sur le développement de la société chinoise et surtout à son influence sur le développement de la culture chinoise.

De nos jours, la Chine continue sa politique de réforme et d'ouverture qui demande un dialogue identique avec toute la civilisation humaine en cherchant la complémentarité et les avantages réciproques. L'intégration mondiale est devenue une nécessité économique. On a besoin davantage de communication et de fusion avec les peuples qui nous entourent. Dans ce contexte, passer en revue et l'état de diffusion et d'influence de la logique occidentale, réfléchir sur lui, au XX ème siècle en Chine, revêt une importante signification.

1. Apports des expériences et leçons qu'on peut tirer, de nos jours, de l'ouverture de la culture chinoise vers l'extérieur

La modernisation socialiste de la Chine a besoin, non seulement des économies développées, mais aussi des cultures florissantes. Pratiquer l'ouverture culturelle est une condition préalable importante pour faire prospérer la culture et promouvoir la modernisation. Si on ne pratique pas l'ouverture culturelle, il est difficile d'appréhender les sciences et les technologies avancées des pays étrangers

contemporains, leurs expériences pratiques et efficaces dans le domaine économique, et tout autre acquis utile. Car si on ne peut pas les examiner et les développer dans la pratique, la réalisation de la modernisation devient parole en l'air.

A partir du XIX ème siècle, la Chine, contrainte de s'ouvrir vers l'extérieur de ses frontières, s'est efforcée de réaliser sa modernisation, toujours accompagnée par l'échange des cultures chinoises et occidentales, et par l'ouverture à l'extérieur. Même si le conflit et l'impact sont le point de départ de ce genre d'échange culturel. Parce que les Occidentaux ont achevé les premiers la révolution industrielle, ils ont pu réaliser leur modernisation avec les évolutions sociales favorisées par cette révolution industrielle. Pour cette raison, depuis le milieu du XIX ème siècle, la modernisation et la culture occidentale sont souvent étroitement liées. Car quand les Occidentaux ont pénétré en Chine, dotés d'une force matérielle acquise après la révolution industrielle, ils ont, en même temps, diffusé leurs cultures. Le peuple chinois s'étant réveillé, les luttes du peuple chinois, pour devenir plus fort et survivre ont été liées étroitement à l'apprentissage de la culture occidentale.

Quand on fait un rappel sur plus d'un siècle, les Chinois ont traversé un long parcours entre le Mouvement de Yangwu (1861-1894) (« Mouvement des affaires occidentales »), le Mouvement du Wuxu Bianfa (1894-1902) (« Réforme des cents jours »), jusqu'à la Révolution Xinhai (la Révolution chinoise de 1911). Pendant ces périodes, les réformateurs de Yangwu ont préconisé, au début, « les enseignements de la Chine comme fondement constitutif, ceux de l'Occident comme pratique fonctionnelle ». (*zhongti xiyong* 中体西用). Leurs intentions étaient certes de tenter d'avoir de nouvelles idées mais aussi de sauvegarder les pensées traditionnelles. Les générations suivantes se sont beaucoup interrogées sur la question d'envisager une culture radicalement nouvelle dont la modernité doit passer par une occidentalisation totale (*quanpan xihua*). Ces différentes idées et pratiques répandues depuis l'ouverture culturelle, ont permis d'aboutir à des réflexions rationnelles, à un certain niveau, en ne niant pas qu'il existe aussi des écarts causés par de multiples raisons

Grâce à ce processus et aux leçons qui en ont été tirées, l'expression culturelle actuelle de la Chine a vu le jour.

La diffusion et l'influence de la logique, en Chine, au XX ème siècle, est un aspect du processus d'ouverture culturelle mis en œuvre par la Chine dans le cadre d'échanges culturels chinois et occidentaux. C'est également une analyse plus précise sur les échanges culturels chinois et occidentaux, au travers d'une discipline. Entre temps, on peut considérer les réussites et les échecs comme une référence pour l'expression culturelle actuelle de la Chine.

2. L'état et l'influence de la logique dans la période contemporaine

Dans l'étude de l'anthropologie culturelle, il y a un point de vue : l'essence des différences sociales nationales est la différence culturelle. La culture doit comprendre deux aspects du comportement et de la pensée des individus. Les activités de la pensée, la langue et l'écriture sont, non seulement un aspect commun de l'humanité, mais elles ont aussi un aspect personnalisé. Toutes les nations possèdent leurs modes de pensée particuliers. Les différences de modes de pensée sont une des raisons importantes qui constituent les types différents de culture et de sociétés nationales.
Le mode de pensée désigne une façon de pensée durable, stable, ordinaire et agissante, une partie importante des habitudes de pensée. Nous constatons, ici, l'illustration de la logique.

La logique est un savoir du raisonnement, c'est une pensée sur l'esprit, c'est une science sur la pensée. Les modes de pensée de toutes les cultures nationales différentes engendrent des pensées logiques dissemblables et formant des traditions diverses logiques. Parallèlement, les pensées et les traditions logiques différentes exercent aussi une influence sur les modes de pensée. Mais il existe des conflits et des mélanges entre les cultures chinoise et occidentale compte tenu des modes de pensée différents. Cela se manifeste, d'une manière notable, dans le processus de diffusion de

la logique occidentale en Chine et son influence sur la culture chinoise. On peut, en effet, bien connaître et analyser les situations complexes et les causes du choc entre la culture chinoise et les autres cultures**,** à travers la diffusion et l'influence de la logique en Chine, au XX ème siècle. Mais cela nous aide à appréhender de façon plus lucide l'ouverture de la culture et à profiter des valeurs les plus significatives des cultures de tous les pays du monde en ranimant la quintessence de la tradition culturelle de la Chine, sans perdre le fondement de l'âme de la nation.

II. L'état de la logique en Chine, au XX ème siècle

1. Dans la culture traditionnelle, on ne trouve pas de logique indépendante ayant une forme théorique complète

C'est Aristote, au IV ème siècle avant. J.-C, qui fonde la logique traditionnelle. Au XIX ème , en Occident cette logique traditionnelle évolue et se transforme en une logique moderne. La logique est largement appliquée dans plusieurs domaines comme les sciences sociales, les sciences naturelles, la philosophie et la technologie de l'ingénierie. Elle exerce une grande influence sur le progrès social et le développement culturel.

A cet égard, Albert Einstein (1879-1955), le célèbre physicien, fait une évaluation. Dans une lettre célèbre, datée de 1953, il déclare : « le développement de la science occidentale a eu pour bases deux grandes réalisations, l'invention d'un système logico-formel (dans la géométrie euclidienne) par les philosophes grecs, et la découverte qu'il est possible de trouver des relations causales par une expérience systématique (à la Renaissance) ».''[237]

[237] Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto, University of Toronto Press 1969, 43.
Texte anglais : «Development of Western Science has been based on two great achievements; the invention of the formal logical system (in Euclidean geometry) by the Greek philosophers, and the discovery of the possibility to find out causal relationship by systematic experiment (Renaissance). »

En revanche, la situation en Chine est différente. Dans la Chine antique, il n'existe pas de « science de la logique ». En effet, la pensée traditionnelle chinoise met plutôt l'accent sur l'introspection et l'intuition plutôt que sur les expériences et les démonstrations. Seulement abstraire une forme universelle par un raisonnement concret, en résumant les lois et les règles correctes peut constituer une étude du raisonnement.

Les idées du mohisme de la Chine antique se conçoivent de la manière suivante : « on utilise les noms pour distinguer des réalités, les phrases pour exprimer des idées, les explications pour exposer des causes », et des idées concernant *tui lei* (pousser les catégories, inférence en chinois moderne) et *lei tui* (l'analogie). Bien qu'à un certain niveau, il soit lié à une étude générale de raisonnement, le niveau d'abstraction est inférieur, on n'a pas réussi à mettre des formules claires normales et des règles d'inférence. Cependant, ce genre de pensée logique n'a pas été encouragé, à partir des dynasties des Qin et des Han, et après, il est presque disparu.

Certains philosophes et penseurs chinois et étrangers bien connus estiment que la culture traditionnelle chinoise n'a pas développé une logique indépendante constituée par un système complet et rigoureux. Jin Yuelin, par exemple, (1895-1984), avec le nouveau pragmatisme du logicien, a indiqué dans son essai *La philosophie chinoise*, écrit en anglais, « en comparaison de la phiosophie occidentale, la philosophie chinoise ne revêt pas d'épistémologie évoluée ni de conscience logique ». Zhang Dainian, quant à lui, écrit : « puisque les Chinois font grand cas de la pensée globale, ils manquent donc d'analyse et de recherche des choses. Car les Chinois privilégient l'intuition et négligent l'importance de l'argumentation minitieuse. Dans la tradition chinoise, il n'existe pas de système complet tel que la géométrie euclidienne, ni de système cohérent comme la logique formelle d'Aristote ».

La logique du bouddhisme est entrée en Chine, sous la dynastie des Tang. A cause de la propagation et de l'étude du *yin ming* (la logique bouddhique), la sphère de la

recherche se limite au bouddhisme, c'est donc très limité. Le contenu du *yin ming* dépend exclusivement du dogme bouddhique et est éloigné des usages du monde. De plus, la traduction est difficilement compréhensible et l'influence du bouddhisme beaucoup trop limitée.

La diffusion véritable de la logique, en Chine, se fait à partir de l'introduction de la logique d'Aristote. A la fin de la dynastie des Ming, Li Zhizao (1569-1630), un grand lettré, assisté par François Furtato (1587-1653), un jésuite, traduit *l'Introduction à la dialectique d'Aristote* qui était le manuel de logique formelle à l'Université de Coimbra au Portugal. Ce livre est publié, en 1631, avec le titre *Ming li tan*. A partir de cette période, les intellectuels savent qu'il y une étude de « *tui lun zong yi* » (l'art général de l'inférence), soit la logique.

A la fin de la dynastie des Qing, Joseph Edkins, d'abord, (1823-1905), missionnaire protestant et sinologue britannique, fait une traduction de William Stanley Jevons (1835 to 1882), *Primer of Logic* en 1896 nommée *Bian xue qi meng*. Puis, Yan Fu traduit *System of Logic* de John Stuart Mill (1806-1873) en 1905, sous le titre chinois *Mu le ming xue*. En 1909, Yan Fu traduit un livre de William Stanley Jevons (1835-1882), *Premiers of Logic* avec le titre chinois *Ming xue qian shuo*. Le contenu principal du premier livre est un résumé incomplet mais le deuxième livre présente systématiquement et clairement la logique traditionnelle, base de la logique d'Aristote, qui est aussi le contenu principal de ce livre. Dans la même période, Wang Guowei fait une traduction de *Elementary Lessons in Logic : Deductive and Inductive* de William Stanley Jevons en 1908. Tian Wuzhao (1870-1926), collecteur des livres de la République de Chine (1912-1949), traduit *Outline of Logic* ou *Lun li xue gang yao* en chinois, d'un auteur japonais, Totoki Wataru (1874-1940) 十时弥, en 1902. Hu Maoru traduit *Logic* ou *Lun li xue* en chinois, d'un autre japonais Onishi Hajime (1864-1900), en 1906. Jiang Weiqiao (1873-1958), éducateur et philosophe chinois, rédige un *Manuel de logique*, en 1912.

Le contenu principal de ces œuvres de traduction est la logique traditionnelle d'Aristote. Ces œuvres ont été réintroduites en Chine, depuis la fin de la dynastie des Ming, cette fois-ci plus systématiquement. Parallèlement, cela permet aux savants chinois d'utiliser la logique pour réfléchir sur la pensée traditionnelle chinoise. En 1920, Bertrand Arthur William Russell (1872-1970), philosophe britannique est venu en Chine pour donner des conférences. Il a présenté aux savants chinois, pour la première fois, le calcul des propositions et l'algèbre de la logique mathématique, à l'Université de Pékin. Le contenu de cette conférence est publié, en 1921 en Chine, avec le titre *Logique mathématique*. Depuis lors, la diffusion de la logique mathématique est introduite en Chine.

2. L'état de la diffusion de la logique en Chine, au XX ème siècle

1). La présentation de la logique par Yan Fu

Il faut rappeler tout d'abord que Yan Fu qui attache beaucoup d'importance à la logique a voulu l'adapter aux problèmes réels de la Chine

En 1895, il publie quatre articles dans le «journal zhi »: «sur l'urgence de la transformation chinoise» («*lun shi bian zhi ji* »), «la puissance de Nations» («*yuan qiang* »), «En Réfutation de Han Yu» («*pi han* »), «sur notre salut» *(«jiu wang tu cun* »). Les contenus de ces quatre articles concernent les analyses sur les problèmes de l'époque en Chine et sur la façon de les résoudre. Dans ces quatre articles, il s'oppose à la politique de l'autocratie féodale, préconise une démocratie bourgeoise et mène une action soutenue pour la diffusion des «nouvelles études », y compris la logique.

Puis, Yan Fu crée des associations académiques et enseigne les connaissances logiques, en personne. En 1900, afin de mieux présenter la logique, il établit *«ming xue hui »* (une association de la logique) à Shanghai, pour enseigner systématiquement la logique occidentale. On ne peut que reconnaître sa grande influence.

Et enfin, il traduit des œuvres connues traitant de la logique en présentant invariablement la logique.

En 1900, Yan Fu commence à traduire *Système de logique déductive et inductive 1843* de John Stuart Mill (1806-1873). Ce livre est publié par xylographie avec le titre chinois *Mu le ming xue.* En 1908, il est invité par son disciple Lü Bicheng pour enseigner la logique. Il choisit comme manuel, l'ouvrage *Primers of logic* de William Stanley Jevons (1835-1882), économiste et logicien britannique très connu. Il le traduit tout en enseignant et y consacre, deux mois, pour la traduction complète. Le commercial Press (*shang wu yin shu guan*) fait publier ce livre, l'année suivante, sous le titre *Ming xue qian shuo*. L'ouvrage *Primers of logic* compte vingt-sept chapitres au total et comprend presque toutes les questions de la logique traditionnelle. Ce livre est non seulement bref et précis, mais il supplée aussi, d'une certaine façon, le défaut de *Mu le ming xue*. Les œuvres *Mu le ming xue* et *Ming xue qian shuo* de Yan Fu créent une ère nouvelle pour les intellectuels intéressés par l'étude et la recherche de la logique. Cela se manifeste dans deux aspects :

1. Les contenus originaux et bien documentés de ces deux livres attirent l'intérêt et l'attention du milieu intellectuel.

2. Beaucoup d'universités, surtout des écoles normales, proposent des cours de logique après la publication de ces deux livres.

2). La présentation de la logique par les autres lettrés

La traduction de *Mu le ming xue* et *Ming xue qian shuo* promeut la diffusion de la logique en Chine. Même si Yan Fu est célèbre comme référence de traduction réussie : fidélité à l'original (*xin*), fluidité et expression (*da*) et style (*ya*), en ce qui concerne le sujet de la logique, la traduction reste quand même très abstruse. Cela est d'ailleurs critiqué par les lecteurs de l'époque et aussi par les générations suivantes. C'est donc une aristocratie de lettrés, partis pour le Japon et représentés par Wang Guowei, Hu Maolin, Lin Kepei qui prennent le relais pour présenter la logique occidentale.

En 1908, Wang Guowei traduit *Elementary Lessons in Logic :* Deductive and *Inductive* de William Stanley Jevons. Ce livre est publié sous le titre de *Bian xue*. Comparé aux traductions précédentes de la logique, la traduction de *Bian xue* est concise et limpide, l'utilisation des termes techniques est plus appropriée. La proportion d'explications sur la méthode déductive et la méthode inductive est équivalente. La présentation de la théorie de la logique est plus complète, plus systématique. Pour cette raison, ce livre exerce une large influence et sert de manuel après sa publication.

Avant les années 1920, les ouvrages sur la logique que les savants chinois rédigent sont peu nombreux, moins de vingt sortes. De plus, la plupart d'entre eux sont compilés après la traduction, publiés à petite diffusion et ont donc très peu d'influence. Après les années 20 et jusqu'à 1949, les œuvres relatives à la logique que les chercheurs chinois rédigent sont largement publiés, les genres et la diffusion ont donc été considérablement augmentés. Même si la plupart de ces œuvres sont des éditions populaires, elles ont été beaucoup imprimées et vendues. Cela signifie clairement que le nombre des chercheurs qui se sont passionnés pour la logique est de plus en plus important. Ainsi, les lectures concernant les connaissances de la logique sont multipliées. La logique est devenue une discipline indispensable. En même temps, les universités, les écoles normales, même les lycées créent successivement des cours de la logique. Cela montre que la popularisation de la logique est entrée dans une nouvelle période.

3). L'introduction et la présentation de la logique moderne

La logique moderne désigne la logique mathématique, on l'appelle aussi la logique symbolique. C'est une forme moderne du développement de la logique formelle traditionnelle de l'Occident. Le contenu principal est la logique du premier ordre, la théorie des modèles, la théorie axiomatique, la théorie de la récursivité et la théorie de la démonstration. Ils ont été développés en un groupe de disciplines avec de nombreuses branches.

Le livre *bian xue* que Wang Guowei traduit, en 1908, comprend déjà quelques connaissances de la logique moderne, mais l'espace consacré à ce sujet est très limité et n'attire pas l'attention du monde de l'éducation. Après 1919, avec le développement important du mouvement de la nouvelle culture (*xin wen hua yun dong*), on retient la position privilégiée de la littérature dans le dispositif de diffusion des idées de « monsieur Science et monsieur Démocratie ». A cette occasion, la logique moderne est introduite, de nouveau, dans le monde de l'éducation.

Lors de son invitation par l'Université de Pékin, entre novembre 1920 et mars 1921, Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) donne cinq conférences. Parmi ces cinq conférences, le contenu d'une conférence concernant la logique mathématique est annoté et compilé par Wu Fanhuan, professeur de l'Université de Yanjing. Cette conférence fait l'objet d'une publication par l'édition des nouvelles connaissances de l'Université de Pékin avec le titre *La logique mathématique*. En 1922, *Introduction à la philosophie des mathématiques* de Bertrand Russell est traduit par Fu Zhongsun et Zhang Bangming. C'est un premier ouvrage de traduction chinoise sur la logique mathématique. Dans ce livre, Bertrand Russell vulgarise les résultats principaux de la logique mathématique et ses idées sur la philosophie quantitative. Les bases de la logique moderne de l'Occident sont introduites de façon complète en Chine.

En 1927, le Commercial Press publie la première monographie sur la logique mathématique qui a été rédigée par Wang Dianji (1900-1979), un logicien et philosophe chinois sous le titre *Luo ji yu shu xue luo ji* (*La logique et la logique mathématique*). En 1935, le livre *Luo ji* (*La logique*) de Jin Yuelin est publié par la maison d'édition de l'Université de Qinghua, en tant que série de livres universitaires. Dans ce livre, Jin Yuelin fait, non seulement, une critique exhaustive de la logique traditionnelle, mais, événement important, il fait une présentation complète de la déduction logique de Bertrand Russell, ainsi qu'une explication sur la logique et le système de la logique. Les bases du développement de la logique mathématique chinoise sont arrêtées. Jin Yuelin est le premier chercheur en Chine qui crée des cours

et enseigne la logique mathématique à l'université. Les logisticiens chinois connus, comme Shen Youding, Zong Xianjun, Hu Shihua et Wang Hao sont tous ses disciples. Jin Yuelin contribue largement à la diffusion et au développement de la logique mathématique en Chine.

L'introduction, une nouvelle fois, de la logique occidentale en Chine, montre un aspect méconnu de la profondeur de la pensée scientifique de l'Occident. Cela exerce une très large et profonde influence sur le monde intellectuel. Cela déclenche, à un certain niveau, un changement dans la pensée traditionnelle chinoise et ce changement se répercute dans beaucoup de domaines, en exerçant une certaine influence sur la culture chinoise et même sur la société chinoise.

III. L'influence de la logique au XX ème siècle en Chine

L'nfluence sur le mode de pensée

Faire attention à l'expérience, à l'ensemble, à l'intuition et à la pensée dialectique qui caractérisent le mode de pensée chinoise traditionnelle accompagne les Chinois depuis des milliers d'années. Bien que la première guerre de l'Opium ait généré une crise nationale grave, les Chinois n'ont pas réfléchi sur les problèmes du mode de pensée, ils pensent encore que les conditions matérielles et techniques rétrogrades sont « le nœud de la question ». En 1894, même si le gouvernement des Qing possède ses canonnières (*jianchuan lipao*, 坚船利炮), la défaite écrasante supportée donne à réfléchir aux intellectuels qui s'aperçoivent que la seule imitation de la technique du matériel et de la forme du système occidental ne peut pas régler le problème. L'important est de maîtriser le principe du savoir occidental, de l'utiliser pour parfaire l'esprit des chinois, c'est une bonne voie pour la libération et l'autonomie nationales. Comme Yan Fu l'écrit : « développer l'esprit du peuple, l'intelligence du peuple, c'est l'origine de la puissance ». (开民智，民智者，富强之原). Pour « développer l'esprit du peuple », il faut nécessairement apprendre la science et la technologie, l'économie,

la politique et l'éducation occidentale. La clé est de réfléchir en maîtrisant la capacité de spéculation pour obtenir la vérité. Comment utiliser le mode de pensée moderne occidental ? Comment « écarter ce qui est faux pour ne garder que le vrai », par une nouvelle forme d'esprit et une méthode scientifique pour transformer le mode de pensée chinois traditionnel.

La réintroduction du système de la logique occidentale, en Chine, au XX ème siècle, répond aux besoins des chercheurs de l'époque qui voulaient transformer le mode de pensée chinois traditionnel. La logique a fourni, d'une part, un fondement aux hommes clairvoyants pour préconiser un changement du mode de pensée ; d'autre part, elle a apporté des arguments à leurs critiques sur les insuffisances de la pensée chinoise traditionnelle.

1. Prendre la logique comme fondement, argumenter la nécessité du changement de mode de pensée, faire des efforts pour encourager la transformation de la manière de penser

Les contributions scientifiques et technologiques de Issac Newton (1643-1727), James Watt (1736-1819), Michael Faraday (1791-1867) sont évidentes pour tous. Mais si Francis Bacon (1561-1626) n'avait pas aboli les conventions périmées en créant la logique inductive, la science occidentale n'aurait pas été florissante pendant deux cents ans. Quand on s'initie aux savoirs occidentaux, il faut, donc à la fois, saisir la vérité scientifique et étudier le mode de pensée qui ont participé au développement des sciences occidentales. Les intellectuels doivent donc recommander un nouveau principe : il faut enseigner aux individus une méthode pour réfléchir et étudier la vérité du monde par la logique et les mathématiques. C'est la clé pour développer l'esprit du peuple. A cet égard, Sun Yat-sen tient un discours similaire. Quand il mentionne le mouvement de la nouvelle culture, il écrit : « ce genre de mouvement de la nouvelle culture, dans la Chine d'aujourd'hui, en effet, est un changement sans précédent dans le monde intellectuel. Si notre parti veut obtenir le succès de la révolution, le changement de pensée en dépend absolument. Il faut donc absolument

changer le mode de pensée. Pour cette raison, on a le terme « *gong xin* » (la tactique psychologique) dans l'Art de la guerre et le terme « *ge xin* » (changer les idées fausses) ».[238] Ici, « *ge xin* » a le sens de changement de mode de pensée.

2. Prendre la logique pour référence en indiquant les « insuffisances » constatées dans le mode de pensée traditionnel chinois et l'orientation du changement

1.) Changer le principe qui consiste à considérer les livres classiques, où sont enregistrées les citations des sages, comme certitudes et comme seul critère pour apprécier la vérité

« Les sages » étaient considérés comme des personnes qui n'étaient pas conditionnées par une position quelconque et qui pouvaient donc connaître et saisir la vérité absolue. Les classiques anciens étaient placés au-dessus de toutes les raisons qui devenaient les normes principales de toutes les paroles, de la conduite et des activités cérébrales du grand public. « *Si un nom est nommé par le sage, tout le monde le considère comme une critère. Pour juger le matin et le soir, il faut se référer à la Grande Ourse. Pour réaliser la raison et le tort, il faut se référer au sage* ». (« *chunqiu fanlu shixing* »)[239] (Dong Zhongshu- la rosée abondante des Printemps et Automnes)

Ce mode de pensée domine le monde intellectuel chinois pendant plus de deux mille ans, en Chine. Il entrave beaucoup le développement des recherches scientifiques, de la culture et de la raison.

Yan Fu compare les cultures chinoise et occidentale et émet des critiques incisives sur ce mode de pensée. Il indique que dans le savoir occidental, ce qui est précieux, c'est d'obtenir des connaissances par la création, se conformer aux écrits des anciens est

[238] *Sun zhong shan xuan ji (Les oeuvres choisies de Sun Yat-sen)*, Pékin, renmin chubanshe, 1981, p.482. Traduction personnelle.
[239] Traduction personnelle.
Texte chinois : 正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人。圣人之所命，天下以为正。《春秋繁露•实性》

rare. Par contre, dans le savoir chinois, toutes les conclusions doivent être fondées sur les classiques des ancêtres.

Selon Yan Fu, l'erreur fondamentale de la méthode traditionnelle des études classiques consiste en ce que cette méthode ne peut pas permettre aux individus d'utiliser leur esprit pour examiner les choses réelles, en obtenant des connaissances régulières. Par contre, comme cette méthode dépend de l'opinion des anciens pour réaliser la raison et le tort, les résultats obtenus rendent les connaissances des individus parfaitement inutiles.

Comment changer cette règle inadaptée afin de créer et d'obtenir de nouvelles connaissances ? Yan Fu juge qu'il faut corriger ce mode de pensée qui est vague et indécis, qui attache de l'importance à la déduction et néglige l'induction. Il écrit : « la méthode commune de la discussion depuis l'antiquité en Chine est que, chaque fois que l'on veut affirmer une opinion, il est nécessaire d'abord de citer des vers et des paroles de grands maîtres des anciens livres et qu'après, sur cette base, on fasse une confrontation et, de là, on fasse un raisonnement. Cette méthode s'appelle méthode déductive en Occident, elle est traduite en chinois par « *wai zhou* » ... L'appellation chinoise de « *nei zhou* » signifie la méthode inductive ». Yan Fu pense que la méthode inductive peut fournir de nouveaux savoirs aux personnes et les aider à obtenir de nouvelles connaissances. Cette conclusion est une étape dans la transition des connaissances concrètes vers les savoirs universels. D'après Yan Fu, d'une part, « *wai zhou* » est une forme spéculative pure et elle ne peut pas apporter de nouveaux savoirs, parce que sa conclusion a été comprise dans la prémisse majeure**.** D'autre part, elle oriente les individus vers les livres au lieu de les placer face à la nature. Cette tradition de pensée est la raison importante pour laquelle les recherches scientifiques, en particulier la science naturelle chinoise, ne s'est pas bien développée.

Face à ce problème, Yan Fu accentue sa position et préconise l'induction de la logique. Car, pour lui, pour changer le mode de pensée, il est indispensable de briser les

barrières de l'esprit des intellectuels. Il faut guider les hommes de lettres à faire face à la réalité pour découvrir la vérité, au lieu de les guider à se livrer à une étude approfondie sur des classiques durant toute la vie.

2.) Changer de l'arbitraire au positivisme

Pour les anciens, à cause des limites de l'histoire, il est inévitable d'expliquer la réalité au regard de la conjecture. Cependant, la conjecture de l'antiquité est maintenue par les générations suivantes. Une conclusion obtenue, mais pas par l'observation et l'expérimentation, comme l'école de l'esprit de Lu et Wang, les doctrines de Lu Xiangshan (1139-1193) et Wang Yangming (1472-1529), est l'idéalisme subjectif. Par exemple, « l'esprit ou le coeur est le Principe » (*xin ji li*, le terme *li* signifie Principe, raison des choses) ou « L'univers est mon coeur et mon coeur est l'univers ».[240] (« Yu Li Zai ») Leur doctrine circule jusqu'à la période moderne et exerce un effet négatif sur la civilisation et le progrès. Il ne faut donc pas continuer dans cette voie. Pour changer cet arbitaire, il faut introduire le mode de pensée positif. Yan Fu a indiqué que pour savoir si «une théorie ou un principe est tenable ou pas, il faut d'abord l'expérimenter sur des choses, faire plusieurs essais, prouver qu'il correspond à la réalité, qu'il s'applique aux autres circonstances, qu'il est universel face aux autres théories, qu'il n'existe aucune conjecture subjective et préjugé. En effet, plus les expérimentations sont complètes, plus les conclusions sont susceptibles d'être fiables. C'est seulement avec ce processus de recherche de la réalité que les théories scientifiques peuvent être soutenues, qu'elles peuvent atteindre un niveau de précision et exercer un effet réel ».

3.) Changer la compréhension globale en pensée analytique

[240] *Lu Jiuyuan ji (Oeuvres complètes de Lu Jiuyuan)*, Pékin, zhonghua shuju, 1980, Tome XI.p.149. Texte chinois : 天之所以于我者，即此心也。人者有是心，心皆具是理，心即理也。（《陆九渊集·与李宰》）

La tendance de la compréhension ancienne chinoise est une synthèse d'expériences. Son résultat est de considérer l'homme, la nature et la société comme un ensemble organique. Il y a deux exemples qui peuvent bien expliquer cette compréhension globale. L'un est dans le *Yi jing* (livre des mutations). Les choses humaines néfastes et fastes et les phénomènes naturels peuvent être mis dans la série des soixante quatre hexagrammes, composés par le *yin* et le *yang*, qui peuvent interpréter toutes les transformations possibles. L'autre exemple se trouve dans le confucianisme et le taoïsme qui préconisent une relation harmonieuse entre le Ciel (Religion), la Terre (Science) et l'Homme, l'Univers mettant en évidence l'unité du Ciel et de l'Homme. (Tian ren He Yi, 天人合一).

Bien que cette compréhensition globale ait son inévitabilité et ses facteurs rationnels, lorsque le processus cognitif de l'humain a besoin d'une dissection sur le monde extérieur afin d'approfondir davantage des connaissances, ce modèle de compréhension globale doit se développer, il faut le compléter avec la réflexion et l'analyse.

L'induction de la logique traditionnelle, c'est sous la condition des observations sur les individus ou la minorité des choses, mettre l'accent sur l'analyse. On peut dire que sans analyse, on est loin de parler d'induction. Pour cette raison, lorsque Yan Fu présente la logique inductive, il met également l'accent sur la méthode analytique. Il indique que, si on connaît quelques choses, mais sans pouvoir expliquer leurs raisons, c'est parce qu'on est entré en contact avec cette chose confusément et qu'on n'a pas compris la raison, car pour bien comprendre, il faut analyser.

La lucidité de la compréhension de l'humain dépend de l'analyse. L'analyse nous permet de reconnaître la différence entre les choses et la différence entre les propriétés intrinsèques et les propriétés accidentelles d'une chose et les similitudes entre des choses différentes. Cela permet de passer de la connaissance de la particularité à la généralité, afin d'obtenir des connaissances régulières d'une classe des choses. Yan Fu

examine avec précision les carences de la pensée ancienne chinoise à l'aide de la logique, en présentant les caractéristiques et les spécificités de la pensée analytique. « La capacité analytique » est la seule façon pour surmonter des insuffisances du mode de pensée traditionnelle chinoise afin d'observer et connaître clairement des choses.

4.) Changer l'ambiguïté en clarté

La pensée globale dans la pensée ancienne chinoise donne toujours une compréhension imprécise. Les manifestations de cette imprécision sont présentes dans plusieurs domaines. L'introduction de la logique permet aux individus de se rendre compte de la signification imprécise du nom et du terme. Dans ce cas, Yan Fu indique que la délimitation du concept de la philosophie est confuse. Comme le caractère *qi* (气), le *qi* reste difficile à traduire, parce que sa notion s'étend à différents aspects de la vie et de l'univers dans la cosmologie chinoise. Il critique l'utilisation de ce terme *qi* par des grands maîtres chinois dans son livre *Ming xue qian shuo (Premiers of Logic)* .

« Pourquoi l'humain peut-il tomber malade ? C'est l'invasion de *xie qi* (énergie pathogène). Pourquoi l'Etat peut-il tomber en décadence ? Parce que *yuan qi* (énergie originelle) n'existe plus. Si tu vois un gonflement brusque sur tes pieds ? C'est à cause de *shi qi*. (l'air humide). *Li qi* (énergie satanique ou énergie pestilentielle), *yin qi* (énergie d'extravasasion ou énergie immonde), *zheng qi* (énergie vitale ou droiture), *yu qi* (énergie ultime du dernier rameau terrestre), les fantômes et les esprits qui devraient être compris comme les activites spontanées des deux forces génératrices (*gui shen zhe er qi zhi liang neng*), on peut voir le terme *qi* dans beaucoup de cas. On voudrait bien demander au Maître ce que le terme « *qi* » veut dire exactement et s'il peut donner des exemples concrets ? Je sais bien que c'est très diffice à répondre et à

expliquer ».[241]

Comme on peut le constater, Yan Fu se fonde sur l'exigence de la logique, la connotation et la dénotation de chaque concept doivent être précises dans la pensée rationnelle. Il s'est aperçu que l'utilisation de « *qi* » dans la pensée chinoise traditionnelle n'est pas précise.

L'échange des idées dépend de la langue et de l'écriture qui sont aussi des outils de la pensée. « La compréhension imprécise » doit montrer nécessairement « les noms et les mots imprécis », cela engendre une ambiguïté de la pensée et un différend dans la discussion. La pensée traditionnelle chinoise et sa façon de l'exprimer ne sont pas claires, il est donc difficile d'obtenir la raison et difficile aussi d'exprimer cette raison. Dans ce cas, c'est sans doute un obstacle pour acquérir une science précise et stricte, il est important de le corriger. Afin de redresser « la compréhension imprécise », une façon pour changer la pensée et l'expression de vague à claire est d'apprendre la logique en utilisant la méthode de la définition. La conception est l'élément le plus fondamental de la pensée logique car si la définition de la notion n'est pas claire et nette, la discussion ne peut pas expliquer la raison, la recherche scientifique ne peut pas être achevée.

5.) Changer une doctrine incomplète en une doctrine systématique

Dans une citation déjà rapportée dans la thèse, Albert Einstein a indiqué : « le développement de la science occidentale a eu pour bases deux grandes réalisations, l'invention d'un système logico-formel (dans la géométrie euclidienne) par les philosophes grecs, et la découverte qu'il est possible de trouver des relations causales par une expérience systématique (à la Renaissance) ». Mais, comme cela a déjà été précisé, les penseurs anciens chinois n'ont pas suivi ces deux étapes.

[241] William Stanley Jevons, *Primer of Logic (Ming xue qian shuo)*, trad.Yan Fu, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981, p.18. Traduction personnelle.

La logique formelle est considérée comme l'appliquation préliminaire de la méthode axiomatique par les historiens de la logique. La méthode axiomatique est une méthode pour construire le système axiomatique, soit au départ de toutes les conceptions initiales et axiomes, en fonction de la règle déductive, inférer une série d'axiomes, en constituant un système. Cela permet à la pensée occidentale de constituer une science systématique à l'aide de la logique formelle.

La culture traditionnelle chinoise manque de logique formelle comme base et elle manque donc d'une systémique. Afin de changer cette doctrine incomplète en doctrine systématique, il faut prendre « les règles du savoir occidental » comme critères et comme normes. Comme la logique est « une méthode pour la recherche de tous les savoirs », à l'aide de la logique comme loi fondamentale, il est possible alors de réaliser le changement du mode de pensée de l'incomplet au systématique.

L'influence sur la philosophie

Fort de ses connaissances de la philosophie occidentale et de sa compréhension de la pensée traditionnelle chinoise, Wang Guowei indique: «en Chine, tous les philosophes cumulent aussi le politique»,[242] « il n'existe pas de philosophie pure dans notre pays ». Cela veut bien dire qu'avant les temps modernes, il n'y a pas, en Chine, de philosophie *indépendante*, c'est-à-dire séparée de la pensée traditionnelle chinoise.
Bien que cet avis n'ait pas été accepté par tous les chercheurs, la Chine a précisé l'objectif de la recherche et le champ de la philosophie après l'introduction de la philosophie occidentale, c'est un fait incontestable. Pour cette raison, la compréhension et l'explication de la philosophie ancienne chinoise et la reconstruction de la philosophie chinoise deviennent les deux grands sujets d'études de la philosophie chinoise, au début du XX ème siècle. La logique exerce une grande

[242] Wang Guowei, *«Lun zhe xue jia yu mei shu jia zhi tian zhi » (la vocation de philosophe et d'artiste)*, voir *Wang Guowei wen xue mei xue lun wen ji (Le recueil d'essais littéraire et esthétique de Wang Guowei*), Taiyuan, beiyue wenyi chubanshe, 1987, p.34-35.

influence sur ces deux aspects.

1. Prendre la logique pour référence, créer une nouvelle histoire de la philosophie et engager une recherche sur la philosophie antique

Il est reconnu que l'initiateur de ce nouveau concept de l'histoire de la philosophie chinoise est Hu Shi. Sa thèse faite à l'Université de Columbia, en 1917, *Xian qin ming xue shi* (*L'Histoire du développement de la logique de la période des pré-Qin*), son œuvre *Zhong guo zhe xue shi da gang* (tome 1) (*Aperçu de l'histoire de la philosophie chinoise*), publiée en 1919, ont montré la nouvelle histoire de la philosophie au monde de l'éducation. *Zhong guo zhe xue shi da gang* a été édité à seize mille exemplaires, réédité sept fois pendant deux ans, au total quinze éditions répertoriées jusqu'à 1930. Il s'agit d'un phénomène sans précédent dans l'histoire de l'édition des œuvres académiques, en Chine.

Un des outils utilisé par Hu Shi, en construisant la nouvelle histoire de la philosophie et en faisant une recherche sur la philosophie antique chinoise, est la logique. *Xian qin ming xue shi* est la version originale de *Zhong guo zhe xue shi da gang* (tome I), le dernier est un développement du premier. Une innovation majeure de ces deux livres est l'organisation des contenus de l'énonciation selon les méthodes de la logique des penseurs et des écoles différentes comme fil conducteur. Hu Shi écrit dans son livre :

« mon intention dans ce livre est de saisir les méthodes de la logique (la méthode des connaissances de la pensée) de tous les philosophes et toutes les écoles, c'est une question centrale de l'histoire de la philosophie... De ce point de vue, je pense que c'est correct».[243]

[243] Hu Shi, «*zhong guo zhe xue shi da gang* » (tome I) (Aperçu de l'histoire de la philosophie chinoise), voir *Hu shi xue shu wen ji· zhong guo zhe xue shi (Recueil d'ouvrages littéraires de Hu Shi· l'Histoire de la philosophie chinoise)*, Pékin, zhonghua shuju, 1991. Tome I.p.5. Traduction personnelle.

« La philosophie est limitée par ses méthodes, autrement dit, le développement de la philosophie est déterminé par le développement des méthodes logiques....J'ai passé en revue l'histoire de la philosophie chinoise depuis neuf cents ans, je dois nécessairement reconnaître que le développement de la philosophie est conditionné par les méthodes logiques ». [244] (X*ian qin ming xue shi*)

Une autre idée nouvelle importante contenue dans ces deux livres est précisée par Cai Yuanpei : « pour une vision de l'égalité, il faut abandonner la notion traditionnelle de l'exclusivité du confucianisme et regarder également vers le confucianisme, le moisme, les idées de Mencius et les idées de Xun zi ». [245]

D'après Hu Shi, le confucianisme est une des nombreuses écoles très répandues dans l'antiquité chinoise et une des plus brillantes concernant la philosophie. « Il me semble que l'avenir de la philosophie chinoise dépend de la restauration des grandes écoles de la philosophie, ces écoles étaient très répandues en même temps que le confucianisme dans l'antiquité chinoise »[246] (*Xian qin ming xue shi*). Ce point de vue de Hu Shi a un lien avec la propre situation du confucianisme et la tendance générale de la philosophie chinoise. Mais il s'inspire dans son introduction de la philosophie occidentale, surtout des théories et des méthodes logiques dans la philosophie occidentale. Il écrit :

« je pense que la restitution des écoles non-confucianistes est absolument nécessaire, parce que dans ces écoles, on peut trouver un milieu adapté pour greffer les meilleurs résultats de la philosophie et de la science occidentale. A l'égard de la méthodologie, c'est surtout comme ça ».[247]

Il écrit aussi : « pour l'intérêt de voir réapparaître la logique antique chinoise et la

[244] Ibid., Tome II. p.268, 770.
[245] Ibid., Tome I. p.6.
[246] Ibid., Tome II. p.773.
[247] Ibid., Tome II. p.773.

méthodologie, il provient principalement de désirer que les peuples de notre pays puissent voir que les méthodes occidentales ne sont pas complètement inconnues pour l'esprit chinois ».[248] Par contre, beaucoup de richesses perdues peuvent être retrouvées à l'aide de la philosophie chinoise. Les connaissances de Hu Shi sur la valeur de la pensée académique du moisme et des autres écoles connues, son intérêt et son désir pour réhabiliter ces écoles et voir réapparaître leurs théories, ont tous un lien étroit avec l'introduction et la diffusion de la logique occidentale.

Hu Shi axe «la méthode logique » sur une remise en question de la philosophie chinoise dans son idée d'abandonner l'exclusivité du confucianisme, de traiter également toutes les écoles non-confucéennes. On peut considérer que cela a un impact majeur dans le monde philosophique de l'époque. Feng Youlan apprécie hautement sur ce point que «la méthode logique ait eu une fonction d'élimination des obstacles et ouvre la voie pour la recherche de l'histoire de la philosophie chinoise de l'époque. Nous nous étions laissés engloutir dans l'océan des classiques et ses commentaires sans limite, quand nous avons découvert cette méthode, cela revivifie l'esprit ».[249]

2. Introduire la méthode de l'analyse logique, restaurer la philosophie chinoise

Dans les années trente et quarante du XX ème siècle, l'idée de réhabiliter la philosophie chinoise intéresse le monde intellectuel. Il est généralement admis que la voie de «reconstruction » doit fusionner les savoirs chinois et étranger afin qu'ils se complètent l'un, l'autre. Dans ce contexte, certains philosophes, comme Jin Yuelin et Feng Youlan notamment, essaient d'introduire la méthode d'analyse logique de la philosophie analytique anglo-américaine. Ils l'ont incorporée dans la philosophie classique chinoise en créant une nouvelle méthode et un nouveau système

[248] Ibid., Tome II. p.774.

[249] Ibid., Tome I. p.7.

philosophique.

La compréhension sur l'essence de la philosophie de Jin Yuelin est influencée par la méthode d'analyse logique. Il écrit : « la philosophie est une idée préconçue pour dire une vérité ». [250] Le soi-disant « préjugé » peut désigner une hypothèse ou une croyance. « Dire une vérité » est faire une démonstration de la philosophie fondamentale en utilisant l'outil logique. « Le préjugé » peut être une hypothèse ou une croyance, mais le système de la doctrine développé par ce préjugé, doit être soutenu par une argumentation logique rigoureuse. C'est surtout dans ce sens que Jin déclare : « si la philosophie est liée principalement à la démonstration, alors la logique est l'essence de la philosophie ». [251]

Cet avis de Jin est lié au positivisme logique. Il met l'accent sur la fonction de logique dans la philosophie, l'analyse logique stricte pour clarifier la confusion des pensées et exclure des discours insignificatifs. Selon lui, l'analyse logique stricte assure la construction du système philosophique.

L'analyse logique permet à Feng Youlan et Jin Yuelin de construire leurs systèmes philosophiques en formant des écoles philosophiques distinctes. Ils sont devenus les philosophes les plus créatifs dans la Chine de cette époque.

Feng Youlan écrit : « dans tout ce que je peux apercevoir, la contribution permanente que la philosophie occidentale a apportée à la philosophie chinoise, c'est la méthode d'analyse logique ». [252]

Il dit que l'analyse logique est la classification du langage et le traitement de l'expression des idées. Son œuvre *Xin li xue* (*La nouvelle philosophie rationnelle*) comporte un nouveau système philosophique construit par la méthode de « *bian ming*

[250] Jin Yuelin, *Jin Yuelin Wen ji (Recueil des oeuvres de Jin Yuelin)*, Lanzhou, gansu renmin chubanshe, 1995, Tome I. p.625.

[251] Jin Yuelin, *Jin Yuelin xue shu lun wen xuan (Mémoires académiques sélectionnés de Jin Yuelin)*, Pékin, zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, p.442.

[252] Feng Youlan, Zhong guo zhe xue jian shi (l'histoire conscise de la philosophie chinoise), Pékin, beijing daxue chubanshe, 1982, p.378.

xi li » (ce qui signifie pour l'essentiel de détecter des objets de recherche sur la structure des mots ou des signes). Comme Feng Youlan l'indique : «j'ai déjà déduit le concept métaphysique de la philosophie chinoise dans *Xin li xue* , je les ai combinés comme un ensemble clair et systématique ». [253]

L'analyse précise et profonde que Jin Yuelin fait dans sa recherche de la philosophie approfondit non seulement son système philosophique, mais permet aussi la création d'une école philosophique spécifique. Guo Zhanbo indique dans son livre *Jin wu shi nian zhong guo si xiang shi* (*Histoire des intellectuels chinois pendant près de cinq décennies*) que « Jin a fait une recherche d'abord sur toutes les logiques et les épistémologies des écoles différentes, dans ce processus, il s'est forgé un esprit strict, il a réfléchi à une méthode d'analyse, ce sont deux outils qui sont capables de vaincre toutes les difficultés dans la recherche de la philosophie. Il a fait des analyses sur toutes les questions philosophiques jusqu'à ce qu'il ne puisse plus faire d'analyse. Il a saisi la vérité des questions philosophiques pour apprécier la raison et le tort des explications de l'ensemble des écoles. Cette méthode a plein d'attraits, et les gens qui ont reçu l'enseignement de Jin, surtout connus pour leurs esprits lucides, ont favorisé ensuite la création de l'école de Jin ». [254]

Il faut noter que Feng Youlan et Jin Yuelin, tout en préconisant la méthode d'analyse logique, veulent se préserver des imitations. Pour Jin, par exemple, lors de l'apprentissage de l'approche rationnelle de l'Occident, il ne faut pas oublier les points forts de la philosophie traditionnelle chinoise. La philosophie est non seulement une analyse rationnelle, mais il faut se préoccuper du sens et de la valeur de la vie de l'humain, il faut également avoir un investissement affectif. Cet apprentissage et cette imprégnation de la méthode d'analyse logique sont, on peut le dire, une compréhension claire et une attitude réaliste.

[253] Ibid., p.385.
[254] Guo Zhanbo, *Jin wu shi nian zhong guo si xiang shi (L'histoire de la pensée chinoise depuis ces 50 ans récentes)*, Jinan, shandong renmin chubanshe, 1997, p.201.

L'influence sur l'éducation et la science

1. L'inflence sur l'éducation

L'éducation chinoise commence à changer du traditionnel au moderne à compter du milieu du XIX ème siècle. Un des facteurs importants qui permet ce changement est la tendance idéologique en vigueur : «apprendre de l'Occident ».

Avec l'introduction de la logique occidentale, la logique en tant que contenu important dans la culture occidentale a été acceptée par certains penseurs et éducateurs qui ont essayé de l'introduire dans le développement de la nouvelle éducation chinoise. La logique a exercé une influence sur les idées éducatives modernes et les contenus pédagogiques en Chine.

Des hommes clairvoyants, à commencer par Yan Fu, ont attaché une grande importance à la logique et ainsi elle a été introduite dans l'éducation. Yan Fu est un précurseur dans la réforme de l'éducation. Il pense qu'il y a trois points principaux à développer : l'éducation physique, l'éducation intellectuelle et l'éducation morale. Bien qu'il faille attacher la même importance à ces trois domaines ; «dans l'éducation, parmi ces trois domaines, le changement pour éradiquer l'ignorance est le plus urgent ». [255] （Quel est le support de Yan Fu pour développer l'esprit des gens et chasser l'ignorance ? C'est s'appuyer sur le savoir occidental. La logique, la mathématique, la chimie, la physique sont les quatre disciplines principales du savoir occidental. La logique occupe la première place.

Wang Guowei fait non seulement preuve d'une maîtrise exceptionnelle dans la littérature, l'histoire, la philosophie mais il fait aussi une recherche sur l'éducation.

[255] Wang Shi, *Yan Fu ji* (Recueil des écrits de Yan Fu), Pékin, zhonghua shuju, 1986. Tome III.p.560.

Dans ses idées sur l'éducation, un contenu important met l'accent sur la logique. On peut donner un exemple de son projet pour la division des disciplines dans les universités littéraires. Soit 1. La faculté de l'étude des classiques 2. La faculté des sciences naturelles 3. La faculté de l'histoire 4. La faculté de la littérature chinoise 5. La faculté de la littérature étrangère. Il y a dix ou onze matières d'enseignement dans chaque faculté. Dans les cinq facultés énoncées ci-dessus, sauf dans la faculté d'histoire, il y a un cours consacré à la logique. Wang Guowei considère la logique comme une discipline de référence. D'après lui, la logique a un lien étroit avec des disciplines occidentales, comme l'histoire philosophique occidentale, la psychologie, l'aperçu de l'esthétique mais il faut également faire une fusion avec des disciplines chinoises, comme l'histoire de la littérature chinoise, l'histoire de la Chine. Il faut indiquer, même si Wang Guowei ne fait pas figurer la logique dans les disciplines historiques, qu'il a reconnu qu'effectivement la logique affecte la science de l'histoire.

Après la révolution de Xinhai (1911), le Ministère de l'Education du gouvernement provisoire de l'époque convoque une réunion pour élaborer le système d'enseignement des années 1912 et 1913. Il décide de garder la logique dans le programme scolaire des écoles normales. Ce système d'enseignement est appliqué, pendant dix ans, mais il ne propose pas de changement essentiel par rapport à l'ancien système.

C'est vraiment après le mouvement du 4 mai 1919 que l'éducation chinoise est largement influencée par la logique occidentale. Ye Shengtao, un écrivain très connu, propose que l'enseignement du chinois s'intéresse de près aux élèves pour qu'ils acquièrent aussi la maîtrise de la comparaison, l'analyse, la déduction, l'induction. En plus des établissements comme l'Université de Pékin, l'Université de Qinghua, l'Université de Xiamen, l'Université de droit de Shanghai, les écoles normales, des lycées généraux ont ajouté à leurs enseignements des cours de logique. Cela indique que la logique a été intégrée plus étroitement dans l'enseignement moderne de la

Chine.

2. L'influence sur la science

La logique, pour Yan Fu, se définit comme «une méthode pour la recherche de tous les savoirs, donc elle est le fondement des savoirs». La diffusion de la logique déclenche l'intérêt du monde intellectuel et la pensée des scientifiques est donc également touchée.

«La méthode», dans son sens général, désigne un moyen, une procédure de la pensée, de la parole et des comportements. Les deux aspects importants de la science sont la méthode et les savoirs scientifiques. Cai Yuanpei, un éducateur chinois, pense que la méthodologie est ce qui est le plus important par rapport au contenu complet de la science. Il raconte souvent l'histoire de «*dian*» (toucher avec le doigt) «*shi*» (la pierre) «*cheng*» (en) «*jin*» (or) (点石成金), qui renvoie à l'idée de rendre quelque chose parfaite en y mettant la touche du maître. Il dit que l'acquisition du savoir est comme l'or, obtenir la méthode est comme le doigt, évidemment, la méthode est la plus importante. [256] Il pense que la logique est une méthode importante dans la recherche scientifique. «Pour faire une recherche sur la science, on ne peut pas faire l'impasse sur la méthode de recherche scientifique, c'est-à-dire la logique». A l'égard de la fonction concrète que la logique effectue sur la science, Cai Yuanpei explique ceci sur l'induction et la déduction : «les méthodes scientifiques se divisent en deux genres : la méthode inductive et la méthode déductive. La méthode inductive consiste, après avoir observé toutes les complexités et les détours, à pouvoir parvenir à une compréhension parfaite, c'est *ge wu*, les principes des actions étant pénétrés et approfondis. La méthode déductive, est ensuite, ceci : on a résumé une loi unifiée, afin de diriger la résolution de nombreux problèmes, c'est *zhi zhi*, les connaissances morales parviennent de *«Ge wu zhi zhi»* (格物致知) Certains savants connaissaient ce terme comme l'appellation professionnelle des disciplines de la physique et la chimie, mais ils ne savaient pas que c'était une méthode importante de la recherche

[256] Cai Yuanpei, *Cai yuanpei lun ke xue yu ji shu (Traité des Sciences et Techniques de Cai Yuanpei)*, Shijiazhuang, hebei kexue jishu chubanshe, 1985, p.79.

scientifique ».[257]

Zhu Kezhen est le fondateur de la géographie et de la météorologie modernes en Chine. Sa pensée scientifique est étroitement liée à la logique occidentale. Il pense que c'est après le XVIème siècle que la science occidentale moderne a prospéré. L'objectif de la science est la recherche de la vérité et afin de le réaliser, il faut utiliser la méthode inductive et la méthode déductive. Il écrit dans un article « la méthode et l'esprit scientifique » que la méthode scientifique, c'est le corollaire de la classification des choses. Aristote, lui, divise le raisonnement en trois catégories : « la logique du particulier au particulier ; on appelle induction (généralisation) le procédé qui mène du particulier au général ; on appelle déduction (individualisation) le procédé qui mène du général au particulier. ». L'importance attachée par Zhu Kezhen à la logique ne s'exprime pas seulement dans sa pensée et sa parole, mais Zhu Kezhen l'a aussi mise en pratique dans la recherche scientifique. Ainsi, dans ses essais scientifiques : *La raison de la formation de Lac de l'Ouest* (1921), *La conjecture du climat de notre pays pendant la dynastie des Song du sud* (1925), *Le froid hivernal est-il un présage de l'incendie ?* (1930), afin de répondre aux questions, il utilise respectivement la méthode inductive, la méthode déductive et l'analogisme.

L'introduction et la diffusion de la logique ont été d'une grande contribution pour les scientifiques chinois : pour analyser la raison du faible développement scientifique de la Chine, pour trouver une issue au développement de la science chinoise, pour chercher une méthode de recherche correcte et efficace.

La partie exposée, ci-dessus, est une brève description de la diffusion et de l'influence de la logique du XX ème siècle en Chine. Bien que la description soit très brève, cela nous permet de voir la réintroduction de la logique occidentale de la fin du XIX ème siècle et au début du XX ème siècle. Car la logique occidentale a bénéficié d'une large

[257] Ibid., p.3.

diffusion et il ne faut pas sous estimer son influence sur la transformation de la pensée traditionnelle chinoise et sur le développement de nombreuses disciplines spécifiques et même sur la science. Ces circonstances sont sans doute une source d'inspiration précieuse pour les Chinois leur permettant de connaître correctement la valeur de la logique, de bien faire fonctionner la logique et de permettre la construction de la nouvelle culture chinoise contemporaine.

Cependant, il existe une autre facette. A l'égard de l'intersection de différentes cultures, c'est un processus de coexistence entre l'exclusion de l'admission, entre la collision et la fusion. Sans exception, l'avenir de la diffusion de la logique occidentale en Chine est pareil.

Mais la différence entre la culture chinoise et la culture occidentale s'ème le doute auprès des intellectuels chinois qui sont très attachés à la culture traditionnelle chinoise. Ce doute est à l'origine d'un conflit entre la raison et l'émotion autour de la logique. Wang Guowei fait partie de ces intellectuels qui doutent. La logique est incluse dans la philosophie et selon lui, on peut compter sur la logique. Il utilise des méthodes scientifiques, y compris la logique, pour faire des recherches sur l'histoire. Il met également la logique dans son projet de réforme éducative et cela signifie qu'il croit intellectuellement à la valeur scientifique de la logique. Pendant les années 1903 et 1904, il enseigne la logique à l'école normale de Nantong et à celle de Suzhou. Cependant, après sa traduction de *Elementary Lessons in Logic* (*Bian xue* 辩学) en 1908, il déplace son intérêt vers la littérature et ne fait plus de recherche sur la logique. On peut en déduire qu'il compte sur la logique, mais qu'il ne se passionne pas pour la logique, c'est une désaffection. Ce doute sur ce point de rencontre entre la culture chinoise et de la culture occidentale laisse aussi les autres savants perplexes. Comme Yan Fu, Wang Guowei fait tout d'abord une large promotion du savoir occidental avant de redevenir plus traditionnaliste avec le temps. Il en résulte que l'attachement à la culture traditionnelle et au mode de pensée traditionnel chinois est un des facteurs principaux qui ont empêché la diffusion et le bon fonctionnement de

la logique.

On ne peut pas dire que la logique soit enracinée dans la culture chinoise. Cette situation peut être considérée comme désavantageuse pour le développement culturel de la Chine. Car aujourd'hui, l'échange et la fusion de cultures différentes sont des tendances mondiales et la combinaison du scientisme et de l'humanisme répond aux besoins de la construction d'une nouvelle culture. Face à cette situation, il est important de réfléchir sur les expériences acquises pendant la diffusion de la logique en Chine et faire des efforts pour réaliser la fusion de la logique et de la culture chinoise, afin de promouvoir le développement de la modernisation.

Chapitre II. L'influence de la division de la philosophie d'Aristote dans l'enseignement supérieur en Chine

A la fin de la dynastie des Qing, durant la transition de l'éducation traditionnelle à l'éducation moderne, un phénomène remarquable est la différenciation des catégories des contenus académiques en Chine. Apparaît alors un classement moderne des disciplines. On a construit un système préliminaire des catégories de disciplines. Les quatre catégories d'études existantes se transforment en sept disciplines d'études. A chacune des quatre catégories d'études correspond une catégorie d'ouvrages. Les quatre catégories d'études sont donc : l'étude des classiques ou *jing xue*, l'étude de l'histoire ou *shi xue*, l'étude des maîtres ou *zi xue*, l'étude des recueils littéraires ou *ji xue*. Les sept disciplines proposées sont des disciplines plus modernes qui concernent les domaines suivants : littérature, science, loi, agronomie, ingénierie, commerce, médecine. On les divise selon le champ d'étude. L'étude permettant l'acquisition de tous les aspects de la culture traditionnelle chinoise se transforme en une étude afin de former un homme expert dans un secteur. C'est un des signes importants de l'évolution de l'éducation en Chine.

Dans l'enseignement traditionnel chinois, toutes les matières enseignées sont liées entre elles. Les savants chinois poursuivent ''l'intégration des connaissances'' (*hui tong* 会通). Il faut combiner les sciences naturelles avec les sciences sociales, il faut avoir des connaissances littéraires, historiques et philosophiques. Il est d'ailleurs impossible de séparer ces trois matières. La catégorisation des discplines traditionnelles prend donc la nature de la recherche comme critère au lieu d'objet de recherche pour diviser des disciplines.

Les quatre disciplines « officielles » que Confucius a enseignées de son vivant, sont les rites, la poésie, l'histoire et la littérature. Les contenus de ces quatre disciplines équivalent, de nos jours, à l'éthique, la linguistique, la politique et la littérature. Avec

l'évolution apparaissent les trois secteurs principaux pour le confucianisme : *yi li* ou argumentation, *kao ju* ou étude critique des textes, *ci zhang* ou rhétorique. Ces quatre disciplines et ces trois secteurs prêtent attention à l'intégration de toutes ces matières. Qian Mu (1895-1990), un historien chinois contemporain, a écrit : « il y a une combinaison entre la philosophie et l'histoire. Quand Confucius a rédigé le *Livre des Annales des Printemps et Automnes,* il le nomme Etude de l'Histoire, au lieu de la philosophie. Dans cet ouvrage, il raconte effectivement l'histoire, mais il respecte aussi les règles anciennes, donc l'étude de l'histoire a bien un lien étroit avec l'étude des Classiques. Comme l'étude de l'histoire et celle des Classiques sont toutes des œuvres littéraires, la littérature est une combinaison entre ces deux études ». [258]

Malgré une catégorisation dans l'enseignement traditionnel chinois, il n'est pas question « d'études spécialisées » comme dans la classification des disciplines, en Occident. On n'enseigne pas séparément l'histoire, la littérature et la philosophie. Au contraire, on attache plutôt de l'importance à leurs points communs et au rapport de l'une avec l'autre. Pour la méthode de l'étude, bien qu'on ait souligné que pour commencer par une spécialisation d'une discipline, de même, il faut commencer par un classique pour faire une recheche sur les classiques, mais quand on est devenu plus expert dans ce domaine, la poursuite finale est d'être érudit et spécialiste. L'état le plus élevé de l'étude est l'étude céleste, l'étude sur la terre et l'étude sur l'humain. Sima Qian (145-86), historien, a écrit : « étudier les phénomènes naturels et les relations humaines, comprendre les changements du passé et du présent, réussir à établir une école de pensée ». Selon Zhang Zai (1020-1077), éminent lettré confucéen du XI^{ème} siècle, « préparer l'esprit pour l'univers, établir la Voie de la moralité pour le peuple, poursuivre les enseignements des sages du passé, et préparer le terrain pour une paix durable dans le monde ». (En chinois : 为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学,为万事开太平。) C'est bien l'objectif à atteindre pour les lettrés chinois.

[258] Qian Mu, *Xian dai zhong guo xue shu lun heng (La discussion sur les études académiques chinoises modernes),* Taiwan, taibei dongda tushu gongsi, 1984, p. 34. Traduction personnelle.

Pour cette raison, concernant la catégorisation des études modernes pour voir les études traditionnelles chinoises, les domaines de recherche des savants chinois sont très étendus.

En effet, en Chine, il ne manque pas de savants qui connaissent la littérature, l'histoire et la philosophie. Il y a aussi des érudits qui sont versés dans les sciences naturelles et sociales. Les savants chinois insistent toujours sur un point essentiel : « c'est une honte pour un lettré confucéen de ne pas connaître une chose». Donc, l'état idéal que les savants chinois recherchent est d'être érudit.

Pourtant, l'enseignement traditionnel chinois a connu un grand changement. La catégorisation des matières enseignées en est la manifestation extérieure formelle. La construction des discplines d'études moderne en Chine représente un phénomène d'émigration culturelle tous azimuts. Elle a un lien étroit avec toutes les périodes de la diffusion des savoirs occidentaux. Pour commencer la recherche sur cette question, il faut remonter à la fin de la dynastie des Ming et au début de la dynastie des Qing. Il y a eu un lent processus d'infiltration des savoirs occidentaux en Chine parmi lesquels très certainement des idées d'Aristote.

En Occident, Aristote est un philosophe encyclopédiquee. C'est lui qui a mis au point la classification des disciplines des sciences. Selon Aristote, il y a trois genres d'actions pour l'humain : la cognition, la pratique et la création. Corrélativement, il divise les sciences en différentes catégories. Théoriques, comme les mathématiques, la physique et la métaphysique, en pratiques (ou relatives à l'action) comme l'éthique, la politique et l'économie en poétiques (ou relatives à la production au moyen d'une matière). Il place du point de vue logique et absolu, la théorie avant la pratique, la pratique avant la poétique. Pour le peuple grec, la connaissance est la plus haute activité de l'humain. C'est seulement par la connaissance que l'homme pourra maîtriser la vérité suprême afin d'obtenir le bonheur suprême. C'est pour cette raison que la science théorique est la science suprême. Sous l'influence d'Aristote, la

civilisation occidentale a réalisé la classification de l'éducation supérieure.

Du XV ème siècle au XVII ème siècle, c'est une période où les universités occidentales se sont rapidement développées. C'est aussi une période où la religion, la science et l'éducation occidentales se sont introduites massivement en Asie. Dans le processus de la diffusion des savoirs occidentaux, en Chine, à la fin de la dynastie des Ming et au début de la dynastie des Qing, le système des disciplines de l'université occidentale a été introduit par les Jésuites. Ce procédé a exercé une influence profonde sur le système de l'enseignement et sur les pensées chinoises de cette époque.

I. L'introduction du système des disciplines de l'université occidentale en Chine

L'origine des universités occidentales apparaît au Moyen Age. Le développement des universités s'est accéléré au XVI ème siècle, surtout dans les pays qui étaient sous l'influence de l'Eglise catholique, comme l'Italie, la France, l'Espagne et le Portugal. De nombreuses universités renommées, berceaux de la culture jésuite, ont vu le jour et on peut citer notamment celles de Salerne, Bologne, Paris, Padoue, Valence, Salamanque, Alcala, Lisbonne, Coimbra et Evora.

Le fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola a imposé l'idée que les missionnaires devaient recevoir la meilleure formation. Lui-même fait ses études tout d'abord dans de brillantes universités, en Espagne, comme l'université d'Alcala et celle de Salamanque. Puis, il décide de s'installer à Paris. Il crée la Compagnie de Jésus avec ses compagnons en 1539 et en 1540, la fondation de la Compagnie de Jésus est approuvée par le pape. Jusqu'en 1556, l'ordre compte déjà mille membres. Il y a plus de six cents instituts ou universités qui deviennent le plus grand organisme éducatif en Europe. La Compagnie de Jésus accumule des expériences pendant de nombreuses années en élaborant « la Radio Studiorum », achevée en 1599. Elle détaille la méthode pédagogique, les diverses branches d'études et le mode d'examen afin de faire face à une extraordinaire explosion de la demande scolaire en Europe et

dans les colonies, à partir de la fin du XVI ème siècle.

Selon F.P. Graves, un historien de l'éducation américain, « une bonne pédagogie et d'excellents enseignants sont les caractéristiques des universités jésuites ».[259]
G.F. Moore, historien anglais de la religion, ajoute aussi, «les jésuites sont des réformateurs de l'éducation dans les pays catholiques en Europe. Les jésuites se sont appliqués aux recherches de l'étude humaniste, en même temps, ils ont fait attention pour empêcher que ces recherches nuisent à la croyance et à la moralité. Ils ont participé activement à l'activité du nouveau développement des sciences ». [260]

Les universités jésuites ont été très actives dans le domaine de la recherche en mathématique et dans la mise en place de cette discipline. Sur ce point, J. Spence, un savant américain contemporain, indique : «au XVI ème siècle, la Compagnie de Jésus met l'accent sur la science dans ses établissements scolaires qui se sont développés, en Europe. C'est pour concurrencer les écoles protestantes qui attachent également de l'importance aux sciences. C'est aussi pour chercher à plaire aux élites et aux nobles qui mettent toujours la science au premier rang par rapport aux autres disciplines. Les jésuites ont développé des aptitudes pour les mathématiques, afin de montrer qu'ils se trouvaient dans une position avancée dans la connaissance des savoirs modernes. Et ils ont hérité de l'essentiel de l'humanisme italien de la fin de la Renaissance ». [261]
Les jésuites qui sont venus en Chine, à la fin de la dynastie des Ming et au début de la dynastie des Qing, ont été formés dans les écoles jésuites. Ils en ont reçu non seulement les idées pédagogiques, le programme d'enseignement, mais ils ont aussi été influencés par la méthode d'enseignement et le mode de gestion. Après leur arrivée en Chine, avec leurs expériences et leur compréhension des méthodes

[259] F. P. Graves, *Zhong shi jiao yu shi (L'histoire de l'éducation au Moyen Age),* trad.Wu Kang, Shanghai, huadong shifan daxue chubanshe, 2005, p.228. Traduction personnelle.
[260] G. F. Moore, *Ji du jiao jian shi (L'histoire conscise du christianisme)*, trad. Guo Shunping ,Zheng Dechao et Xiang Xingyao, Pékin, shangwu yinshuguan,1981, p.274. Traduction personnelle.
[261] Jonathan D. Spence, *Li Madou de ji yi zhi gong · dang xi fang yu dao dong fang (Le palais du mémoire de Matteo Ricci · Lors de la rencontre entre l'Occident et l'Orient)*, Chen Heng, Mei Yizheng, Shanghai, shanghai yuandong chubanshe, 2005, p.199-200.Traduction personnelle.

d'enseignement, ils ont commencé à introduire l'enseignement supérieur de l'Occident représenté par les écoles jésuites.

Pourquoi les jésuites ont-ils introduit principalement l'enseignement supérieur occidental ? Parce que l'enseignement primaire et secondaire, à cette époque, était fort peu développé comparativement à l'enseignement supérieur qui avait déjà connu un grand essor. De plus, la Compagnie de Jésus se consacre principalement à l'enseignement supérieur. Leurs établissements scolaires dans les pays ou les régions sous l'influence de l'Eglise catholique ont une bonne réputation. En effet, il y a beaucoup d'enseignants jésuites dans les grandes universités d'Europe et, à cette époque, ils excellent en art de promouvoir l'enseignement supérieur de l'Occident**.**

D'un autre côté, Matteo Ricci et les autres missionnaires jésuites sont aussi porteurs de cette Europe moderne de la Renaissance humaniste en plus de leur vocation d'œuvrer « pour la plus grande gloire de Dieu ». Les sciences modernes européennes font toutes leur apparition, à cette période : astronomie, calendrier solaire, mathématique, physique, médecine, philosophie, géographie, hydrologie, architecture, musique et peinture... Pour les jésuites, la stratégie et la politique de l'évangélisation, s'opèrent par l'introduction des savoirs scientifiques et des techniques de l'Occident. Mais le résultat le plus tangible, à cette époque, se manifeste dans le domaine de l'enseignement supérieur par le système des disciplines et par le contenu de l'enseignement.

Dans son œuvre *Xi xue fan* (*Un tableau général des sciences de l'Occident*, 1623), Giulio Aleni (1586-1649), un italien jésuite missionnaire et savant, présente le système des savoirs et des disciplines proposés dans les universités occidentales, il est représenté par six disciplines principales.

Nom de la discipline	Contenu de la discipline
Rhétorique	la langue (grammaire, rhétorique, lecture, écriture, etc), histoire, calcul, musique, etc
Philosophie	logique, science naturelle (physique, astronomie, etc), métaphysique (philosophie d'Aristote), mathématique, éthique, etc
Médecine	Médecine
Lois	science juridique
Canons	canon catholique
Théologie	théorie de la théologie catholique

Dans ces six disciplines, la rhétorique est considérée comme une discipline pour l'éducation secondaire dans les écoles des jésuites, la scolarité dure six ans, les autres cinq disciplines appartiennent à l'éducation supérieure. La philosophie est un enseignement préparatoire qui dure quatre ans dans le département supérieur des écoles jésuites. La médecine, les lois, les canons et la théologie sont considérés comme des spécialités de licence à l'université. Ces six disciplines des savoirs occidentaux sont très représentatives, à l'époque, en Europe. Les facultés de médecine, de droit et de théologie sont les premières universités qui voient le jour en Occident. Cela reflète les caractéristiques principales de l'institution des disciplines de l'enseignement supérieur en Occident. Les universités contemporaines d'Europe et des Etats-Unis ont créé leurs facultés en se fondant sur ces trois spécialités que sont la médecine, le droit et la théologie. Les missionnaires jésuites se sont efforcés d'introduire le système des disciplines universitaires occidentales à partir des six disciplines. Cela revêt une signification certaine pour le milieu intellectuel et éducatif de la fin de la dynastie des Ming et du début de la dyanstie des Qing.

1. L'introduction du système d'enseignement et de programme d'études dans les universités occidentales

Fondamentalement, le système des écoles jésuites équivaut aux programmes d'études de l'enseignement secondaire et de classes préparatoires avant la licence. Il repose sur « les sept arts libéraux », qui désignent les disciplines intellectuelles fondamentales dont la connaissance, depuis l'antiquité hellénistique et romaine était réputée indispensable à l'acquisition de la grande culture. Les arts libéraux étaient groupés en deux cycles : le trivium comprenant la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et le quadrivium groupant les quatre branches des mathématiques (arithmétique, géométrie, astronomie et musique).

Cependant, avec le développement de l'éducation et les progrès des études, les sept arts n'étaient plus un système capable de bien refléter la vocation des écoles. L'importance de la grammaire diminue et fait place à la logique qui se développe de plus en plus. On complète trois branches de la philosophie dans les sept arts, l'éthique, la philosophie naturelle et la métaphysique.

Après l'essor des universités occidentales, au XII^{ème} siècle, avec la prospérité de la philosophie scolastique, les livres documentaires arabes qui ont su préserver la philosophie hellénique et romaine et des connaissaces scientifiques ont été traduits en latin et dans d'autres langues européennes. Cela permt ainsi à la philosophie d'Aristote de devenir progressivement le centre de l'enseignement universitaire et du système des programmes d'études.

« L'influence d'Aristote commence à se manifester, à la fin du XII^{ème} siècle, puis elle devient de plus en plus importante. Jusqu'à la fin du XIII^{ème} siècle, la métaphysique, la cosmologie, la physique, l'astronomie, la psychologie et l'histoire de la nature dans la pensée d'Aristote deviennent des matières obligatoires. Les étudiants qui ont reçu l'éducation universitaire possèdent tous une connaissance approfondie de la

philosophie naturelle d'Aristote ».[262]

De la fin du XIII ème siècle au XIV ème siècle, par exemple, les grandes universités françaises ont créé des cours concernant la logique, la métaphysique et l'éthique d'Aristote. Puis, la géométrie d'Euclide, l'astronomie de Ptolémée et des cours qui contiennent la philosophie et les sciences arabes ont été créés successivement.

« La philosophie d'Aristote a déjà consolidé sa position dans les cours des arts, elle a pris une place dominante dans l'éducation universitaire. Sa philosophie est devenue un outil indispensable pour les chercheurs dans les disciplines supérieures, comme la médecine, le droit et la théologie, mais aussi une base pour toutes les recherches d'études sérieuses ».[263]

Jusqu'à la fin du XVI ème siècle, l'Université de Coimbra compile et publie huit manuels sur la philosophie d'Aristote, dont *Ling yan li shao, Huan you quan, Ming li tan* et *Xiu shen xi xue*. Ils sont traduits par les jésuites qui sont venus en Chine, en s'inspirant de *De l'âme,* du *Traité du ciel,* de la *Méthode dialectique* et d'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Ces ouvrages sont rassemblés en cinq grands volumes. La première version est publiée par l'Université de Coimbra, puis il y a d'autres versions dans différents pays. Les plus connues sont les versions de Lyon, Lisbonne, Venise et Cologne.

Matteo Ricci et les autres missionnaires jésuites ont étudié les ouvrages d'Aristote durant leurs études à l'Université de Coimbra. Baruch Spinoza (1632-1677), philosophe hollandais et Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), philosophe allemand, ont appelé ces manuels *les Commentaires de Coimbra*. Il est à noter qu'à partir du début de XIV ème siècle, les universités médiévales sont centrées sur les cours

[262] D. Lindberg, *Xi fang ke xue de qi yuan (L'origine des sciences occidentales)*, trad.Wang Jun, Liu Xiaofeng et Zhou Wenfeng, Pékin, zhongguo duiwai fanyi chuban gongsi, 2001, p.219. Traduction personnelle.
[263] Ibid., p.248.

de grammaire pendant la premi ère p ériode, mais apr ès, elles s'orientent vers l'enseignement et la recherche de la logique. La logique et la m éthode dialectique d'Aristote deviennent le contenu central du d épartement de litt érature.

Les universit és j ésuites se conforment alors à la tendance du d éveloppement de l'enseignement supérieur de l'Europe. Elles changent le nom de d épartement de litt érature en d épartement de philosphie. Le programme des études est centr é sur la logique, la philosophie naturelle, la métaphysique et l'éthique d'Aristote. Ces universit és cr éent aussi des cours scientifiques et techniques, comme la g éom étrie d'Euclide et l'astronomie de Ptolémée. Par la présentation des six disciplines des savoirs occidentaux dans le livre *xi xue fan*, on introduit le programme d'études de l'enseignement supérieur en Chine, ce qui repr ésente la tendance du d éveloppement de l'enseignement sup érieur occidental de cette pr ériode.

2. L'introducation des savoirs et le système de classification des disciplines occidentales en Chine

Aux environs du XVI ème si ècle, le syst ème des disciplines des universit és occidentales appara î principalement dans le système de l'enseignement et du programme d'études. Ce syst ème contient les cat égories principales des savoirs occidentaux de cette p ériode. Mais s'il n'en englobe pas tous les contenus, c'est à cause de la constrainte historique et sociale. Jusqu'à cette période, le système des disciplines des universités occidentales modernes n'est pas encore parfait. Certains savoirs ayant pour origine de la Grèce et de la Rome antique n'ont pas formé des disciplines ayant une signification éducative pour les universit és modernes. Ils n'ont donc pas ét é compris dans le système de l'enseignement et du programme d'études des universités occidentales fond ées sur ''les six disciplines''. Cependant, lorsque les missionnaires jésuites ont pr ésent é le syst ème des disciplines des universit és occidentales, surtout par la traduction des manuels de l'enseignement qui corespond à ce système, ils ont introduit indirectement les savoirs occidentaux et la classification des études de cette

période.

Le jésuite François Furtado et le lettré chinois Li Zhizao, notamment, qui ont traduit ensemble *Ming li tan* (*Traité de la logique*), dans le chapitre de «*zhu yi zhi xi* » (l'analyse des arts), présentent systématiquement le système de la classification des sciences d'Aristote. En effet, Aristote est l'un des premiers à procéder à des classifications hiérarchiques systématiques des connaissances et des concepts. Avant lui, la philosophie était une science universelle, qui englobe tous les phénomènes. Et touts les savoirs, du domaine naturel au domaine social qui peuvent être l'objet de la recherche en philosophie. La classification des sciences d'Aristote est devenue le critère dominant pour classifier les savoirs anciens de l'Europe, grâce à des catégories complètes et à une logique stricte. Son influence a duré jusqu'au Moyen-âge, en Europe.

Dans le chapitre de «*zhu yi zhi xi* » (l'analyse des arts), « il y a trois aspects pour différencier toutes les connaissances et les compétences de l'humain, soit l'objet de discussion, le fonctionnement et la place sociale. Selon le fonctionnement, il divise en deux parties : «*yong yi et ming yi* ». [264] Il y a un tableau pour bien expliquer ces rapports.

Yong yi	Yun yi	Bian xue : dialectique et logique
		Xiu xue : éthique, économique et politique
	Ye yi	Langue : grammaire, rhétorique
		Art : dessin, musique, danse, stratégie,etc
Ming yi	Physique	Médecine
	Mathématique	Chun duan : géométrie, arithmétique
		Za duan : perspective, musique, astronomie

[264] François Furtado, Li Zhizao, *Ming li tan (Traité de la logique)*, Pékin, sanlian shudian, 1959, p.11.

	Chao xing xue	Métaphysique et théologie

Certaines des connaissances et des disciplines précitées sont mentionnées dans *xi xue fan* (Sur les sciences européennes). Quand le jésuite Jules Aleni présente le contenu de l''enseignement des lettres, il se réfère au « livre historique de tous les pays » et à « tous les genres de poèmes ». Mais la plupart des autres disciplines n'apparaissent pas dans « les six disciplines ». Les connaissances et le système de classification des études occidentales que *ming li tan* a présenté, et que l'on retrouve dans le livre *Qiong li xue* (*Etudes approfondies sur la physique*), rédigé par le jésuite Ferdinand Verbiest, a beaucoup attiré l'attention des Chinois.

Evidemment, lorsque le système des disciplines des universités occidentales basé sur « les six disciplines » est entré en Chine, les connaissances et la classification des matières ont été introduites ensemble. Cela a permis au milieu intellectuel chinois de connaître l'état et les résultats des recherches des études de l'Occident et d'élargir leurs horizons académiques.

II. La diffusion et l'influence du système des disciplines des universités occidentales

Le système des connaissances de la société féodale chinois comporte donc « l'étude des classiques ou *jing xue*, l'étude de l'histoire ou *shi xue*, l'étude des maîtres ou *zi xue*, l'étude des recueils littéraires ou *ji xue* ». Le contenu de l'enseignement de l'éducation traditionnelle a mis l'accent sur des disciplines humanistes. Généralement, la première période est consacrée à un enseignement pour apprendre les savoirs élémentaires qui comprennent principalement lire, écrire et compter. La deuxième période est un enseignement humaniste basé sur les classiques du confucianisme. Surtout sous l'influence du système des examens impériaux et du néoconfucianisme des Song et des Ming, les connaissances des sciences naturelles et de la technologie

étaient exclues du programme d'études de l'enseignement traditionnel. Comparativement, le système des disciplines et le programme d'études des universités occidentales fondé sur «les six disciplines des savoirs occidentaux», que les missionnaires jésuites introduisent en Chine ont des caractéristiques différentes. D'abord, au niveau du processus de l'enseignement, il se fait en bon ordre, il progresse par étapes, de la littérature aux sciences, des disciplines élémentaires aux disciplines spécialisées. Les étudiants ont reçu d'abord des éducations littéraires dans le département primaire. Ce sont des exercices sur la lecture et l'écriture. L'enseignant dispense essentiellement la grammaire et la rhétorique pour l'étude du latin. Il développe aussi leurs capacités à faire un discours et à écrire par la lecture et à faire des imitations des œuvres des écrivains classiques romains. Il enseigne également la langue grecque, l'arithmétique, l'histoire et la géographie.

Après avoir achevé les études littéraires, les étudiants commencent à apprendre les sciences dans le département supérieur. Le département supérieur des universités jésuites est appelé aussi le département philosophique. Les sciences se présentent comme *un grand sac* qui comporte des connaissances variées. Les étudiants apprennent la logique, la première année, afin de maîtriser une méthode correcte pour l'étude et la recherche. La deuxième, la troisième et la quatrième année, ils apprennent progressivement la philosophie naturelle, la philosophie d'Aristote, la mathématique et l'éthique. La fin des études littéraires et celle des sciences signifient que les études des disciplines élémentaires sont achevées. Les étudiants commencent alors à choisir leurs spécialités, pour recevoir une formation professionnelle, soit la médecine, le droit ou bien la théologie. Le contenu de l'enseignement, qui comporte des cours obligatoires et des cours à option, avec des connaissances en sciences humaines et aussi des connaissances sur les sciences naturelles et sociales, est très étendu et systématique.

Pour les cours obligatoires, ce sont des disciplines élémentaires qui comportent la littérature et les sciences. Les cours à options sont des cours spécialisés dans le

domaine de la médecine, du droit et de la théologie. Mais dans les disciplines élémentaires, les sections littéraires sont les branches fondamentales pour les sections scientifiques. Il en résulte que ce système contient des connaissances assez complètes. La structure est plutôt rationnelle, conforme aussi aux lois de l'esprit et à la compréhension de l'humain, ayant une scientificité. A cette période, les lettrés chinois se sont rendu compte des caractéristiques et des qualités de ce système des universités occidentales reposant sur «les six disciplines». Yang Tingjun, Xu Guangqi et Li Zhizao, convertis au catholicisme, sont considérés comme les «trois piliers de la comunauté chrétienne». Yang Tingjun a écrit dans son livre *dai yi xu bian* : «l'enseignement de l'occident est différent, il y a un ordre pour les études, les élèves apprennent de la facilité à la difficulté. On commence par les études littéraires, après ce sont les études des sciences».[265]

Xu Xuchen, quant à lui, a écrit dans *Xi xue fan* ou *Lire le système de l'enseignement occidental* : «il y a une classification des études par catégorie, il y a un ordre progressif pour étudier, finalement, on obtient des connaissances et des succès académiques». *Si ku quan shu zong mu* (*le Catalogue Général de la collection complète des Quatre Trésors*) a commenté les caractéristiques de ce système : «son enseignement a son ordre, on passe de la littérature aux sciences, les sciences sont l'essentiel de ce système... Le principe est de s'appliquer à faire une enquête approfondie sur la vérité. Il faut posséder une compétence, c'est comprendre l'essence et savoir l'utiliser».[266]

L'introduction en Chine du système des disciplines universitaires de l'Occident apporte de nouvelles idées qui permettent au milieu intellectuel de repenser l'éducation traditionnelle. Les lettrés ont exprimé leurs compréhensions de

[265] Wu Xiangxiang, Bao Zunpeng et Li Dingyi(eds.), *Zhong guo jin dai shi lun cong (les études sur l'histoire chinoise modernes)*, Livre II. N°8, Taibei, zhengzhong shuju, 1979, p.32. Traduction personnelle.

[266] Yong Rong, *Si ku quan shu zong mu* (*Catalogue Général de la collection Siku impériale)*, Pékin, zhonghua shuju, 1965.p.1080.

façons différentes sur les savoirs et sur ce système occidental que les jésuites ont introduit en Chine.

Le traité de Matteo Ricci a été intégré à la collection des dix-neuf ouvrages de missionnaires, éditée par Li Zhizao et intitulée *Tian xue chu han* (*Travaux préliminaires sur l'astronomie*). Quand Li Zhizao compile *Tian xue chu han*, selon les catégories de la philosophie traditionnelle chinoise, il divise l'ouvrage en deux parties : «*li bian* » et «*qi bian* ». «*Li bian* » est la recherche de la métaphysique qui concerne les religions, les sciences humaines et sociales et «*qi bian* » est la recherche des sciences naturelles et de la technologie.

Wang Zheng (1571-1644), un autre converti célèbre et ami de Ricci, divise les œuvres occidentales traduites en chinois, en trois catégories : «*zi er mu* » (aide à élargir les connaissances et expériences), ce sont des livres linguistiques, «*zi shou zu* » (ce qui est important pour développer l'économie nationale et pour la vie du peuple), ce sont des ouvrages sur les sciences naturelles et la technologie, «*zi xin* » (c'est pour purifier l'esprit), ce sont des livres concernant la religion et l'éthique.[267]

Xu Guangqi (1562-1633), ministre et scientifique chinois, disciple de Ricci, essaie de poursuivre «*shi xue* » (les études réelles), dans ce processus. Il a exploré en établissant «*gewu qiongli zhixue* » (l'étude minutieuse des classiques et l'investigation attentive de tous les phénomènes). Il y a trouvé «*shi xin* (esprit solide), *shi xing* (comportement solide), *shi xue* (études réelles) » que les jésuites ont pratiqué. Il s'est donc efforcé d'accepter ''les savoirs occidentaux'' en poursuivant ''les études réelles''.

Xu Guangqi a écrit dans la préface de *ji he yuan ben* (*les éléments de la géométrie*) :

[267] Xu Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi ti yao* (*Catalogue des œuvres traduites par les Jésuites pendant les Ming et les Qing)*,shanghai, shiji chuban jituan, 2010. P.245.

« les savoirs que Matteo Ricci a présentés contiennent trois genres : une grande partie concerne « *xiu shen shi tian* » (se cultiver et pratiquer le bien pour, après, affronter le destin du ciel). Une petite partie s'intéresse à « *gewu qiongli* » (une étude approfondie du principe par l'investigation des choses). De plus, « *xiang shu zhi xue* » est une branche qui appartient à « *ge wu qiong li zhi xue* ».[268]

« X*iushen shitian zhixue* » désigne la doctrine du catholicisme et des doctrines éthiques et morales concernant la croyance religieuse, la moralité, l'éducation et l'éthique sociale. Mais en ce qui concerne « *gewu qiongli zhixue* » et « *xiangshu zhixue* », Xu Guangqi donne l'explication suivante : « *gewu qiongli zhixue* » est une étude pour chercher la loi objective des choses (principalement les choses naturelles), à la faveur du raisonnement déductif de la mathématique et du calcul. [269]

Il s'est rapproché d'une science pour cette étude, soit la météorologie et « *pang tong shi shi* » (maîtriser des connaissances de dix matières corrélatives de la métrologie). La structure de cette étude se présente ainsi : la base est la mathématique, au-dessus de cette matière, ce sont les calendriers astronomiques, la cartographie et l'arpentage, la météorologie, le génie hydraulique, le tempérament, les affaires militaires, la comptabilité, l'architecture, le génie mécanique, la médecine, etc. [270]

Les dix affaires ne peuvent pas représenter les dix disciplines. Mais cela montre que Xu Guangqi a perçu que la connaissance de toutes les créatures peut être facilitée par ces dix domaines qui sont des parties très importantes de « *ge wu qiong li zhixue* ». Dans son article « *bian xue zhang shu* » (le mémorial de l'argumentation), il a proposé de réunir des missionnaires célèbres dans la capitale et de sélectionner des ministres de l'Etat, pour qu'ils traduisent ensemble les œuvres occidentales. Plus particulièrement, les doctrines concernant l'éthique et la moralité, l'étude approfondie

[268] Wang Chongmin (ed.), Xu Guangqi ji (Collection des écrits de Xu Guangqi), Shanghai, shanghai guji chubanshe,1984, p74-75. Traduction personnelle.
[269] Ibid., p.66.
[270] Ibid., p.337-338.

du principe par l'investigation des choses, les principes pour gouverner un pays en bon ordre et pacifier le monde. En plus des savoirs sur l'astronomie, la médecine, l'agriculture et l'hydraulique. Il faut tous les traduire et en rédiger des livres. [271]

Il en résulte que Xu Guangqi a su mettre l'accent sur les savoirs concernant l'économie nationale et la vie du peuple. Il brise ainsi la sphère étroite de l'éducation traditionnelle. Il exerce une influence profonde pour former la pensée de «*jingshi zhi yong* » (remise en ordre de l'époque et en trouver l'application pratique) et de «*shi xue* » (les études réelles), que les lettrés chinois ont préconisée, à la fin de la dynastie des Ming et au début de la dynastie des Qing. Liang Qichao fait une analyse profonde et perspicace : «Matteo Ricci, Diego de Pantoja (1571-1618), Sabatino de Ursis (1575–1620), Nicolas Longobardi (1368-1644), Johann Schreck (1576-1630), Emmanuel Diaz (1574-1644), Giacomo Rho (1593-1638), Giulio Aleni (1582-1649), Johann Adam Schall von Bell(1591-1666), etc. Tous ces jésuites sont arrivés successivement en Chine à partir des années Wanli, de la fin de la dynastie des Ming jusqu'à la période de Tianqi-Chongzhen. Les lettrés chinois comme Xu Guangqi et Li Zhizao ont eu des contacts avec eux, ils ont fait des recherches profondes dans beaucoup de domaines... Dans le cadre de ce nouvel environnement, l'atmosphère académique a changé. Après cette période, les savants de la nouvelle génération de la dynastie des Qing se sont intéressés de près au calendrier astronomique. Ils ont apprécié de pouvoir discuter d'un sujet comme parvenir à l'utilité pratique dans l'organisation du monde actuel et sans doute, est-ce sous l'influence de Ricci, Xu Guangqi et d'autres ».[272]

L'entrée du système des disciplines universitaires de l'Occident a infusé des idées nouvelles dans l'éducation traditionnelle chinoise. Elle est aussi à l'origine de l'introduction de l'enseignement supérieur de l'Occident. Aux environs de la guerre

[271] Ibid., p.434.
[272] Lin Zhijun(ed.), Yinbingshi Heji (Collections des oeuvres de Liang Qichao), Vol. 75, Shanghai, zhonghua shuju, 1936, p.8-9. Traduction personnelle.

de l'Opium, au fur et à mesure du dépérissement de la société féodale chinoise, et face à l'essor de la deuxième vague de pénétration du savoir occidental en Chine (*xixue dongjian*), les faiblesses de l'éducation traditionnelle chinoise sont apparues au grand jour. Des personnages novateurs, représentés par Lin Zexu (1785-1850), commissaire impérial et Wei Yuan (1794-1856), historien et géographe, ont invité leurs contemporains à « ouvrir les yeux sur le monde » (*kaiyan kan shijie*). Lorsqu'ils présentaient l'histoire et la géographie du monde, ils s'appliquaient à introduire l'éducation occidentale, mais ils se sont référés principalement aux œuvres des jésuies de la fin de la dynastie des Ming et du début de la dynastie des Qing. Wei Yuan a cité, par exemple, un grand paragraphe des « six disciplines du savoir occidental » tiré de *Zhi fang wai ji* (*Traité de géographie*) de Giulio Aleni dans la partie « Résumé sur les pays européens » de son livre *Hai guo tu zhi* (*l'Atlas des pays au-delà des mers*).[273]

Dans les années 60 du XIX ème siècle, bien que le développement de l'éducation de « *yangwu* » (tentative de modernisation à l'occidentale) n'ait pas oscillé et changé fondamentalement la prédominance de l'éducation traditionnelle, il marque la germination de la nouvelle éducation chinoise. Dans le contexte historique et spécifique de l'époque, un grand nombre de missionnaires européens et américains ont joué un rôle important pour introduire le système de l'enseignement supérieur moderne de l'Occident. Ils ont perpétué la tradition des jésuites, grâce à la traduction de leurs ouvrages mais ont pu aussi présenter le développement de l'enseignement supérieur de l'Occident du XVIII ème au XIX ème siècle.

Ernst Faber (1839-1899), jésuite allemand, par exemple, écrit un essai *De guo xue xiao lun lue* (*Compte rendu des écoles en Allemagne*), en 1873. C'est le premier essai qui expose systématiquement le système moderne de l'éducation occidentale après la guerre de l'Opium. Il commente, de façon complète, l'éducation générale et

[273] Wei Yuan, *Hai tu guo zhi (Traité illustré sur les Pays Maritimes)*,Changsha: Yuelu shushe, 1998, p.1089-1099.

l'éducation spécialisée de l'Allemagne. Il axe sa réflexion sur l'enseignement primaire, secondaire et supérieur. Puis, il présente également les différentes écoles secondaires technologiques et les écoles supérieures spécialisées. Ainsi le système d'éducation moderne occidentale de trois cycles, l'aperçu général de l'universalisation de l'éducation obligatoire et la situation courante du développement de l'enseignement supérieur sont introduits en Chine. Il faut admettre que ces idées se sont bien répandues dans le milieu intellectuel de la fin de la dynastie des Qing. Cet essai a été considéré comme un fondement de référence pour Kang Youwei dans sa proposition de politique de réforme de l'éducation « yuan fa de guo, jin cai ri ben, yi ding xue zhi ». (De loin, il faut suivre l'exemple du modèle d'éducation français et allemand ; de près, il faut adopter les points forts du modèle d'éducation japonaise, pour élaborer notre système d'enseignement).

On peut citer encore un nouvel exemple. William Alexander Parsons Martin (1827-1916), missionnaire américain, qui était professeur à «*jingshi tongwen guan* » (la Maison de la capitale des langues étrangères) et qui s'est vu confier par Zongli Yamen le (Bureau d'Administration Générale des Affaires avec les Etrangers) une mission afin de procéder à des recherches sur l'éducation au Japon, aux Etats-Unis, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Suisse et en Italie. Il a ensuite rédigé un ouvrage *Xi xue kao lue* » qui présente la fondation du système de l'enseignement supérieur moderne au Japon, aux Etats-Unis et dans les pays européens.

Feng Guifen (1809-1874) et Zheng Guanying (1842-1921), penseurs réformistes et éducateurs, les dirigeants du Mouvement de Weixin Kang Youwei et Liang Qichao, se sont tous inspirés de ces idées dans leurs ouvrages. Soit ils ont cité directement les références et les données relatives concernant l'enseignement supérieur de l'Occident dans leurs propres traités. Soit ils ont puisé leurs inspirations dans ces ouvrages, en concevant le système des disciplines universitaires modernes de la Chine. Ils ont participé activement à la transformation des «quatre catégories d'études» traditionnelles chinoises en «sept disciplines d'études »de l'université occidentale.

III. Les concepts et les plans initiaux de classification des disciplines pour les lettrés chinois

Les technologies modernes de l'Occident classées par catégories et l'introduction des sciences occidentales ont certainement permis aux intellectuels chinois d'accéder à une réflexion nouvelle. En effet, cela leur a donné la possibilité de connaître et d'accepter, au fur et à mesure, les concepts et les classifications des disciplines occidentales. Connaissant les catégories et les disciplines modernes occidentales, ils ont pu commencer à émettre des critiques sur le système des examens impériaux et ont réclamé une réforme des académies traditionnelles. Puis, ils ont proposé des plans préliminaires de classification des disciplines selon deux concepts : soit «*fen ke li xue* » (établir des disciplines par catégorie) ou «*fen ke zhi xue* » (faire des recherches par spécialité).

En fonction de sa compréhension des savoirs occidentaux, Feng Guifen s'exprime ainsi : «les domaines des études dans lesquels Occidentaux excellent sont le calendrier astronomique, les sciences naturelles et les inventions scientifiques et technologiques ».[274] Ces trois domaines sont exactement les parties manquantes des études chinoises traditionnelles. Pour cette raison, Feng conseille d'adopter ces trois domaines de connaissances en synthétisant les études occidentales et les études chinoises. Il propose donc le premier plan de la classification des disciplines en Chine dans son essai *Cai xi xue yi* (*Sur l'adoption du savoir occidental*), 1858. Il juge que parmi des dizaines d'œuvres occidentales traduites en chinois, *Le calendrier astronomique* et *Les sciences naturelles* sont dignes de la plus grande attention. A part ceux-là, les livres occidentaux sur les mathématiques, la mécanique, l'optique, la lumière, la chimie et d'autres sujets, possèdent les meilleurs principes des sciences naturelles. Dans les livres de géographie, les montagnes, les rivières, les points

[274] Feng Guifen, *Shanghai she li tong wen guan yi (Discussion sur l'établissement de tong wen guan à Shanghai)*, voir *Wu xu bian fa (Réforme Wuxu)*, Shanghai, shanghai renmin chubanshe, 1961, TomeI.p.38.

stratégiques, les traditions et les productions d'une centaine de pays sont inscrits. La majorité de ces informations sont inaccessibles à nos gens ». Il ajoute : « la technique du calendrier astronomique, les sciences naturelles et les inventions scientifiques et technologiques, sauf la fabrication des bateaux et des armes, les savoirs de l'Occident sont une unité organique, elle ne peut pas être résumée par l'un de ces domaines ». [275]

Dans son essai *Gai ge ju yi* (*Les propositions de réformes*), Feng Guifen propose des suggestions de réformes sur le système des examens impériaux. D'après lui, l'éducation chinoise doit contenir trois grandes catégories : *jing xue* (la philologie et la mathématique), *shi xue* (le rapport portant sur des sujets d'histoire, de politique, de sciences et d'industrie), *gu xue* (la rhétorique, la prose, la prose parallèle, la littérature, la poésie individuelle), etc.

Trois catégories d'études chinoises et deux genres de savoirs occidentaux (le calendrier astronomique et les sciences naturelles) composent une nouvelle branche d'études. Mais comment répartir le savoir chinois et le savoir occidental ? Feng Guifen propose : « les enseignements de la Chine comme fondement constitutif, ceux de l'Occident comme pratique fonctionnelle ». « La distinction qu'il introduit, explique-t-il, entre les traditions chinoises à sauvegarder et les techniques occidentales à emprunter, reprend la distinction classique entre constitution et fonction ». Dans son projet de classification des enseignements Feng Guifen tente d'ajouter quelques disciplines du savoir occidental en plus des branches traditionnelles. Bien que ces nouvelles disciplines soient venues de l'Occident. Il y a aussi des bases de ces matières dans le savoir chinois, comme l'astronomie et la mathématique. Mais le manque évident du savoir traditionnel chinois, ce sont effectivement les sciences naturelles. Pour « t*ian wen suan xue* », c'est-à-dire l'astronomie occidentale, le calendrier astronomique chinois est appelé aussi « tian wen li xue ». Au niveau du contenu, il désigne les réussites de la mathématique et de

[275] Ibid., p.27.

l'astronomie de l'Occident**.** D'après Feng Guifen, l'adoption du savoir occidental est considérée comme un moyen pour rendre le pays plus riche et plus puissant, mais il ne l'a pas pris comme un savoir qui correspond au savoir chinois. Pour la répartition entre le savoir occidental et le savoir chinois, il a préconisé « le savoir comme fondement, la science occidentale comme moyen ».

He Qi (1859-1914) et Hu liyuan (1847-1916) se comportent en idéologues. Dans leur présentation politique « *xin zheng zhen quan* » (une réelle interprétation d'une nouvelle politique). Ils proposent de « développer l'éducation afin de former de vrais talents » comme l'une des sept réformes. Ils mélangent les savoirs occidentaux introduits en Chine et les savoirs inhérents à la Chine en fonction du principe « établir des disciplines par catégories ». Ils envisagent donc de créer vingt disciplines. Pour ce nouveau plan de système éducatif, ils planifient de nouvelles écoles et créent le programme selon les matières d'enseignement différentes. Il s'agit d'un enseignement par spécialités. Ces vingt disciplines contiennent presque complètement l'ensemble des branches du savoir occidental introduites en Chine, pendant cette période. C'est un projet qui met le savoir occidental au premier plan. Le savoir chinois se reflète principalement dans les écrits chinois, les langues étrangères, les lois chinoises et étrangères, les médecines chinoise et étrangère. Les autres matières d'enseignement comportent les sciences politiques modernes de l'Occident, la médecine, la mathématique, la physique, la chimie, la minéralogie et des spécialités concernant les sciences appliquées. Cela reflète non seulement que l'éducation moderne est caractérisée par la division professionnelle mais qu'elle contient aussi les disciplines principales des sciences naturelles modernes. Cela indique bien que les savants chinois ont approfondi leurs connaissances sur la classification des disciplines du savoir occidental. [276]

Zheng Guanying (1842-1922), homme d'affaires et réformateur chinois, exprime ses

[276] Ibid., p.193.

idées sur le système des examens impériaux dans son essai *kao shi (Examen)*. L'examen impérial doit être effectué en deux étapes pour sélectionner les fonctionnaires. Le premier examen doit mettre le savoir traditionnel comme l'étude classique et l'étude historique au premier plan, le deuxième examen concernne plutôt le savoir occidental. Ici, le savoir occidental désigne essentiellement «*ge zhi zhi xue* » (la science de l'investigation des choses). En plus de la chimie, l'électricité, la mécanique, la minéralogie, il contient également l'astronomie, la géographie, l'agronomie, l'architecture navale, la médecine et encore des atlas de tous les pays, les langues étrangères, les écritures, les politiques et les lois. Ces branches du savoir occidental sont essentiellement des disciplines du début de XX ème siècle, comme la mathématique, la physique, la chimie, la géographie, la médecine et la politique. Elles sont les germes des facultés de sciences, de lettres, d'agronomie, de médecine et d'ingénierie dans le projet de la classification des disciplines universitaires de 1902.

Zheng Guanying concevait que son projet de diviser spécialement le savoir occidental comme une discipline ne puisse pas obtenir immédiatement le consentement de la cour impériale. Il avait donc proposé un aménagement des examens impériaux. Par ce moyen, il mélange le savoir chinois et le savoir occidental selon le principe de l'Occident «*fen ke li xue* » (établir des disciplines par catégorie), ce qui permet aux lettrés de s'appliquer à apprendre des matières indispensables. Il divise le savoir chinois et le savoir occidental en deux grandes catégories : «*wen xue* » et «*wu xue* ». «W*en xue* » se divise en six disciplines. «W*en xue ke* », en effet, c'est l'étude traditionnelle de la rhétorique, c'est aussi la faculté de littérature chinoise de l'avenir. «Z*heng shi ke* », c'est le département de la guerre, de la justice et des affaires gouvernementales, soit la faculté des lois et de la politique. «Y*an yu ke* », c'est pour apprendre essentiellement la langue et l'écriture de l'Occident, soit la faculté des langues étrangères ultérieure. Mais elle contient également des connaissances générales sur la politique et les lois occidentales. «G*e zhi ke* » désigne la faculté des sciences. «*Yi xue ke* » équivaut à la branche de l'ingénierie et «z*a xue ke* », à la faculté d'agronomie, des classiques, de la médecine de l'avenir. Ces six disciplines de

« *wen xue* » représentent le plan embryonnaire des sept disciplines que Zhang Baixi (1847-1907), lettré chinois, a proposé. Mais il paraît assez confus et apporte une ambiguïté inévitable, au début de la transition de l'éducation traditionnelle à l'éducation moderne.

En 1891, Kang Youwei enseigne à Changxing, dans son école (nommée « *wanmu caotang* » ou la « chaumine au milieu des bois »). Il enseigne à ses disciples tout ce qu'il a appris. Son enseignement c'est l'étude confucianiste, le bouddhisme et le néoconfucianisme des Song et des Ming comme l'essence des choses, le savoir occidental comme l'application. Son objectif de l'enseignement consiste à encourager la force morale, faire rayonner l'esprit et accroître la sagesse.

Si on fait une recherche sur la classification des disciplines dans « *chang xing xue ji* » (les règlements scolaires de l'école à Changxingli), on peut trouver que Kang Youwei mélange le savoir chinois et le savoir occidental qu'il a compris. Il propose un programme de classification des disciplines assez systématique. Il compte principalement sur les enseignements du confucianisme plus quelques savoirs complémentaires de sa connaissance. Il divise les études en quatre catégories : la première est la philosophie argumentative, qui contient le confucianisme, le bouddhisme, les cent écoles de pensées des dynasties des Zhou et des Qin, le néo-confucianisme des Song et des Ming et la philosophie occidentale. La deuxième qui est heuristique comporte l'étude des Classiques, l'étude historique chinoise, l'histoire mondiale, la géographie, la mathématique, les sciences naturelles. La troisième est l'étude pragmatique qui contient la théorie de la politique, les réussites et les échecs des changements de la politique chinoise et étrangère, le pragmatisme de la politique, la sociologie. Quant à la quatrième, c'est l'étude des écritures qui comporte la rhétorique du chinois et les langues étrangères. Par le principe de classification des disciplines de « *shang xing xue ji* », on s'aperçoit que le savoir occidental occupe une place très limitée dans le système de Kang Youwei. En effet, ce système comporte seulement les éléments du savoir occidental dans le contenu concret du système de la

classification des disciplines.

En Occident, Aristote fait d'abord une classification des disciplines qui correspond, dans l'ensemble, au système de l'enseignement moderne. De plus, jusqu'à la fin du XIII ème siècle, ses théories sur la métaphysique, la cosmologie, la physique, l'astronomie, la psychologie et ses œuvres sur l'histoire naturelle sont devenues des cours obligatoires de l'éducation universitaire en Occident. Les missionnaires jésuites introduisent ces disciplines d'Aristote et d'autres savoirs occidentaux, en Chine. La crise politique et sociale d'une grande gravité de la fin de la dynastie des Qing suscite les jugements critiques des chinois sur l'inutilité des études classiques et historiques et soulève aussi des questions concernant l'étude pragmatique. L'étude pragmatique traditionnelle n'était pas suffisante pour l'administration du monde et il fallait intéresser la population chinoise au savoir occidental considéré comme utile. Néanmoins, l'introduction massive de la philosophie d'Aristote et du savoir occidental a apporté aussi le concept et la méthode de classification des disciplines de l'Occident et la division des études dans la période moderne de la Chine.

L'entrée du savoir occidental s'est reflétée tout d'abord dans la traduction des ouvrages occidentaux qui a été le vecteur principal pour diffuser le savoir occidental. Le concept et le principe de division des études ont été connus et acceptés par les savants chinois grâce à la traduction progressive des ouvrages occidentaux en Chine. Les premiers manuels des universités occidentales que les jésuites ont traduits et diffusés concernent notamment la logique, les sciences naturelles et l'éthique d'Aristote. Il est mentionné aussi la méthode de classification des sciences. C'est dans le cadre du processus de traduction de ces manuels et d'autres savoirs occidentaux, de réforme du système des examens impériaux et de création d'écoles modernes que les savants chinois ont proposé des projets préliminaires de classification des disciplines. Et au fur et à mesure de la traduction et de la diffusion en grand nombre des ouvrages occidentaux, différents projets de classification des disciplines ont émergé.

Suite aux programmes d'études proposés à l'origine par Feng Guifen et Zheng Guanying, les ouvrages occidentaux publiés à *tong wen guan* et *jiang nan zhi zao zong ju* ont entraîné des projets de classification des disciplines plus détaillés recommandés par Kang Youwei, Liang Qichao et Yan Fu. Après le mouvement de Wuxu, la traduction et la publication à grande échelle des ouvrages occidentaux et asiatiques,-surtout les livres occidentaux traduits et rédigés par les japonais-, ont permis de produire le projet de ''la division des huit disciplines'' du XX^{ème} siècle. Mais on a supprimé la faculté des études classiques en établissant le projet de cadre de sept disciplines.

Chapitre III. L'influence de la pensée politique d'Aristote en Chine

Aristote est reconnu comme le fondateur de la science politique. Dans son œuvre *La Politique,* Aristote tend à analyser l'origine, la finalité et le fonctionnement de l'État, mais aussi à étudier le fonctionnement des régimes politiques de son époque. Son but est de dégager le meilleur régime politique possible, l'Etat idéal. Mais il veut, en même temps, que cela soit réalisable. Il a hérité des pensées politiques de son maître Platon, mais présenté aussi des idées personnelles. Ses idées sur la politique ont exercé une grande influence dans l'histoire de la pensée politique. Après Aristote, les penseurs français, comme Jean Bodin (1529-1596) et Montesquieu (1689-1755) et John Locke (1632-1704) philosophe anglais, ont continué à développer ses idées politiques en améliorant les pensées politiques.

La pensée politique d'Aristote a aussi fait avancer non seulement la connaissance sur l'essentiel politique de la société chinoise, mais aussi la transformation de la société traditionnelle de « gouverner par les hommes » (*ren zhi*) à celle contemporaine de « gouverner par la loi » (*fa zhi*). De nombreux penseurs et politiciens contemporains chinois ont déjà commencé à étudier en profondeur la pensée politique d'Aristote et la tradition de la politique occidentale qu'elle a créée. Ils réexaminent et soulignent les défauts et les abus de la gouvernance sociale qui ont été formés par le pouvoir public de l'ancienne société chinoise. Ils s'inspirent de l'initiative de l'esprit contemporain du gouvernement par la loi et encouragent la recherche et la pratique de la société du gouvernement par la loi.

I. Comment l'avancement de la réforme du système politique chinois s'inspire du concept de valeur de *La Politique* d'Aristote

« La bonne gouvernance » est l'aboutissement final de *La Politique* d'Aristote. Ainsi, dans un certain sens, *La Politique* est une évocation de la philosophie morale dans

le domaine de la pratique, c'est pourquoi la justice possède une place privilégiée dans le livre d'Aristote. Des pensées théoriques d'Aristote concernant la promotion de la justice sociale donnent des inspirations significatives au concept de valeur que la réforme du système politique chinois devrait tenir. De ce fait, ces pensées ont retenu toute l'attention des chercheurs chinois intéressés par le sujet.

La Politique discute de manière intensive de «l'Etat idéal », comme *Éthique à Nicomaque* disserte de la «vertu de l'homme ». «l'Etat idéal» doit insister sur l'idée de justice. L'Etat prend la justice comme son principe et la justice est la base pour créer les règles d'une société. Aristote est d'avis que la justice politique de cet Etat idéal considère l'intérêt commun comme son objectif. Avant tout, Aristote indique que «la justice est bien une sorte de proportion ». Dans la justice distributive, elle vise à la répartition des avantages parmi les membres de la cité, elle repose sur la proportionnalité suivant laquelle chacun reçoit selon son mérite, cela est bien une proportion juste ou égale.

Au niveau de la loi, on appelle «juste »celui qui observe les lois et qui respecte l'égalité des droits. Par conséquent, le juste en soi est ce qui est conforme aux lois et à l'égalité. Et Aristote pense que toutes les justices sont évidemment légales, mais ce qui est légal n'est pas toujours juste. A la fin de sa réflexion, il conclut que la justice d'un Etat est décidée par la légitimité. Afin que la justice personnelle soit protégée et encouragée par le système social, il nous faut donc bien insister sur la légitimité d'une éthique juste.

Mais la justice est aussi un concept ouvert et évolutif. Dans les processus de la promotion du développement global d'une société et de l'avancement profond de la réforme du système politique chinois, il est nécessaire de réexaminer attentivement les positions fondamentales des rapports entre l'individu, la société et l'Etat, et des rapports entre l'humanité et la nature. Sur ce sujet, les doctrines d'Aristote qui concernent la justice sociale et la justice individuelle ont présenté des références.

Selon Aristote, un Etat parfait est évidemment juste avec les individus aux sentiments nobles qui sont une partie importante de ce qui constitue un Etat juste. En conséquence, la justice complète est une combinaison entre la justice de l'Etat et celle des individus. La construction sociale contemporaine de la Chine s'est inspirée de ces pensées : prendre l'intérêt d'un ensemble comme normes fondamentales, mettre en jeu l'activité subjective de l'individu et éliminer au maximum les déviations individuelles ou sociales. De ce fait, dans la réforme du système politique, pour la poursuite de la valeur qu'il faudrait voir appliquer, on a besoin de repositioner la pensée pour la justice dans l'ancienne société, et d'éviter la propension extrême, afin d'obtenir un équilibre entre la justice sociale et individuelle.

II. Les progrès de la modernisation de la gouvernance sociale de la Chine s'inspirent de la doctrine de la gouvernance sociale d'Aristote

Dans la réforme du système politique de la Chine, ces progrès concernent les connaissances sur le régime. Sur cet aspect, la pensée d'Aristote sur la typologie des régimes politiques est prise en considération, notamment le rapport entre le régime et le gouvernement d'un Etat par la loi. Il est donc important et fondamental de mettre en évidence ce rapport, afin de promouvoir dans sa globalité l'édification du système juridique ainsi que la réforme du système judiciaire d'un pays. Aristote classe le régime politique en trois genres : « le gouvernement est l'administration suprême, et l'administrateur suprême est le souverain. Or, le souverain est ou un seul, ou quelques-uns, ou le grand nombre ».

Le critère de cette division est le nombre de personnes au pouvoir. Plus précisément, il y a en tout six types de régime :

« *Quand la monarchie ou gouvernement d'un seul a pour objet l'intérêt général, on la nomme vulgairement royauté. Avec la même condition, le gouvernement de la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à un seul individu, c'est l'aristocratie,*

ainsi nommée, soit parce que le pouvoir est aux mains des gens honnêtes, soit parce que le pouvoir n'a d'autre objet que le plus grand bien de l'État et des associés. Enfin, quand la majorité gouverne dans le sens de l'intérêt général, le gouvernement reçoit comme dénomination spéciale la dénomination générique de tous les gouvernements, et se nomme république.Trois gouvernements corrompus correspondent à la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie, qui sont la dégradation de la royauté, de l'aristocratie et de la république ». [277]

Ces régimes ont tous quelques propriétés et caractéristiques, y compris notamment, le nombre de personnes, l'objectif d'existence de soi-même, la différence des positions de leurs classes. Dans la doctrine du régime politique d'Aristote, il n'y a pas de relation certaine entre le régime et le gouvernement d'un Etat par la loi.

« Un Etat applique ou non les principes de droit, cela ne concerne pas forcément le régime adopté par cet Etat.

La royauté n'est pas nécessairement incompatible avec l'Etat de droit.

La démocratie n'est pas nécessairement compatible avec l'Etat de droit.

Les bons gouvernements n'appliquent pas nécessairement l'Etat de droit ». Nous pouvons donc comprendre, selon cette doctrine d'Aristote, que l'homme a le pouvoir décisionnel dans l'Etat de droit, mais pas la loi, ni le régime produit par la loi. De ce fait, l'Etat de droit est un choix du détenteur du pouvoir qui est influencé par la moralité de ce détenteur du pouvoir. Par conséquent, il est indispensable d'élever la moralité des hommes politiques. Mais le gouvernement par la loi a besoin de limiter le pouvoir, sinon, même pour un détenteur du pouvoir très vertueux, il serait difficile d'éviter de nier le gouvernement par la loi.

[277] Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, op.cit.,Livre III. Chap.V.2..

III. Pour une recherche de lois chinoises qui se réfèrent à la théorie politique d'Aristote

En ce qui concerne la recherche de la théorie politique, les influences des pensées d'Aristote et celles de ses successeurs sont remarquables. D'abord, sur la question du rapport essentiel dans la recherche de la théorie politique en relation entre l'individu et la société, Aristote est considéré comme le fondateur du communautarisme moderne. Comme le prétend Aristote, «l'homme est par nature un animal politique ». Concernant la théorie politique de l'Occident, cette pensée d'Aristote a ouvert la base métaphysique du point de vue de la nature humaine (Engagement ontologique). Elle établit aussi la traditionnelle structure théorique avec une prémisse logique à savoir, que l''Etat est la communauté suprême qui aspire à la vertu suprême.

Ainsi, la source du concept de communauté remonte à «l'Etat » d'Aristote. La caractéristique d'un Etat est l'intérêt général ou le bien public. « C'est le bien de l'Etat qui est le plus important et le plus exemplaire par rapport à celui de l'individu », La société décide des limites de l'individu, la réalisation de l'intérêt social est la garantie du droit et de l'intérêt d'un particulier. De ce point de vue, l'individu et la société sont unificateurs. L'Etat est une union des communautés, au lieu d'une union des individus. La première de cette union des communautés est la famille. Le droit d'un citoyen se base forcément sur certaines conditions sociales, il est donc la conséquence du système spécifique de la société.

En ce qui concerne la réflexion sur l'administration sociale, Aristote insiste particulièrement dans sa doctrine exposée dans *La Politique* sur sa pensée de l'Etat de droit. Ainsi, parmi les classifications des diverses justices sociales, Aristote considère que dans la loi, la justice constitue le premier point, car la loi représente l'intérêt public de tous, y compris les intérêts de la classe riche et dominante. La justice se traduit donc par l'observation de règles, lorsque la justice sociale est menacée ou même détériorée, car il y aurait obligatoirement un certain système de

compensation et de rectification. Citons comme exemple le cas d'un juge qui rétablit l'égalité en dépouillant le hors-la-loi de son larcin et pour la compensation de l'intérêt de la victime. Les éléments fondamentaux de la justice corrective d'Aristote sont résumés en trois situations dans sa théorie de la loi :

1. Lorsqu'il y a existence de l'inégalité dans le partage et entre les personnes, on fait appel au juge.
2. Le juge ne doit pas réfléchir à la position sociale de la victime, ni à celle du trublion.
3. Le secours en cas d'injustice**.**

Dans la pensée d'Aristote, la justice corrective et les autres contenus qui concernent la justice procédurale, après la réalisation du système juridique rationnel, deviennent l'exigence essentielle de la justice juridique. De ce fait, sa recherche peut prétendre surpasser celle de ses prédécesseurs.

IV. Les idées juridiques d'Aristote éclairent la construction du système juridique chinois

Tout d'abord, grâce aux idées juridiques d'Aristote, on se rend compte que la société civile est une base sociale et culturelle pour réaliser « la gouvernance par la loi » *(fa zhi).* Le fondement réel et l'origine de *fa zhi* (L'Etat de droit/la gouvernance par la loi) est la société civile au lieu de l'Etat. Par conséquent, la construction du système juridique se doit d'attacher de l'importance à la formation de la société civile.

1. « Les bonnes lois » de la société juridique sont constituées par la société civile.

Vu son étendue, la loi est élaborée et approuvée par l'Etat, cependant la faculté cognitive des législateurs sur les lois sociales reste limitée. Il est difficile d'avoir une compréhension complète, profonde et prospective sur la formation de l'ordre social et sur la causalité complexe de l'évolution de l'ordre social. D'un côté, la loi de la

société juridique conclut un accord dans la répartition des ressources sociales parmi des coalitions d'intérêts de la société civile et des représentants des citoyens. D'un autre côté, des règles qui fonctionnent dans la société civile peuvent être autorisées sous forme juridique par le législateur. En ce sens, la loi est le résultat civilisé d'une création commune par l'humain. Si les lois d'un pays ne peuvent pas refléter les règles et les règlements qui fonctionnent dans la vie réelle en composant l'ordre social, si les lois d'un pays reflètent simplement les besoins des minorités, alors, ce genre de loi ne peut se maintenir, elle n'est pas faite pour le respect universel de la communauté. Il faut dépendre alors du pouvoir coercitif de l'appareil de l'Etat pour les maintenir et dans ce cas, il n'y a pas de *fa zhi* ou de véritable gouvernance par la loi.

2. Le respect universel des lois doit être la base de la société civile.

Les lois doivent être respectées et obtenir le respect universel de la société, c'est une des exigences fondamentales de la société juridique. Lors de leur élaboration, les lois doivent refléter largement la volonté des diverses coalitions d'intérêts de la société civile. Une fois élaborées, les lois donnent, par leur caractère impératif, la forme politique de l'Etat, mais cela ne signifie pas que l'Etat a le droit de mettre en œuvre des lois par des moyens autoritaires. La construction de l'ordre juridique doit s'ériger sur la base des lois que la société civile observe consciemment. Pour la société socialiste, le pouvoir coercitif de l'Etat existe plutôt en tant que forme extérieure qui donne autorité aux lois, sa mise en œuvre visant seulement une minorité d'individus qui commet des actes criminels. Si on compte sur le pouvoir coercitif de l'Etat pour constituer l'ordre juridique de la société, même si la société peut former une sorte d'ordre, cet ordre manque d'affinité intrinsèque avec la société. Ce pouvoir coercitif ne peut pas mobiliser les membres de la société pour prendre l'initiative des mesures efficaces afin de promouvoir la coopération mutuelle entre les peuples. Ce type d'ordre social est inanimé, inhumain et peut devenir un foyer de production de « despotisme légal » ou « dictature légale ».

3. Etablir d'une manière plus pousée des mécanismes d'équilibre des pouvoirs pour perfectionner la société chinoise et accélérer le processus du système légal

Dans la construction actuelle du système juridique en Chine, il existe un problème constant et urgent à résoudre. On constate, en effet, un grave laxisme à la fois dans l'observation et l'application des lois ainsi que dans la poursuite en justice des infractions à la loi. Sans doute, parce que le mécanisme de contrôle sur l'autorité administrative est imparfait.

Il semble, en effet, que la centralisation excessive du pouvoir empêche non seulement l'indépendance relative du système judiciaire, mais aussi tend à considérer le contrôle démocratique comme une formalité. Car, les individus qui ont des pouvoirs peuvent facilement abuser de leurs pouvoirs. Pour instituer une société de droit, il est donc impératif que les pouvoirs se conditionnent mutuellement et deviennent équilibrés. En effet, un exercice du pouvoir qui s'accorde avec les exigences législatives, c'est la garantie primordiale. Pourtant, il semble qu'en Chine, parfois, « gouverner selon la volonté du dirigeant » fonctionne mieux que « gouverner en vertu de la loi ». Les autorités administratives interviennent souvent dans le processus de mise en application des organes judiciaires avec leurs pouvoirs administratifs, alors que l'indépendance du pouvoir judiciaire est réduite à de simples formalités. Comme la formule « gouverner selon la volonté du dirigeant » donne plutôt des résultats rapides, il en résulte que les individus ne croient plus en loi et pensent que la loi est inutile, qu'elle existe seulement de nom. Et pour le peuple chinois, le résultat, bien évidemment, est donc qu'il vaut donc mieux chercher les quelques personnes qui ont des pouvoirs pour résoudre les problèmes. Cependant il ne faut pas se voiler la face : la gouvernance en vertu de la loi s'affirme comme un principe fondamental pour administrer un pays. Il faut se rappeler que dans les idées d'Aristote « gouverner selon la loi » est au-dessus de « gouverner selon le bon vouloir d'un groupe de personnes ». Il faut s'opposer à l'autocratie, maîtriser les comportements des individus par un système juridique stable afin d'assurer le bon fonctionnement de la société et de bien

le développer dans l'avenir.

Finalement, en Chine, il faut rechercher un nouvel outil pour légiférer avec un esprit scientifique, pour assurer l'application rigoureuse de la loi, garantir l'équité judiciaire et faire respecter la loi par l'ensemble de la population. Il est urgent de faire appliquer le principe d'égalité de tous les citoyens devant la loi, de faire en sorte que chaque loi soit respectée, que la loi soit strictement exécutée et que tous ceux qui la violent soient poursuivis. Il me semble donc que mener en profondeur des campagnes de sensibilisation à la loi pourrait, en Chine, permettre de redorer l'image de ''l'esprit droit socialiste''. Car il faut sensibiliser l'ensemble de la population, de façon à inciter tous les citoyens à connaître la loi, à la respecter et à y recourir si besoin est.

Chapitre IV. L'influence de l'éthique d'Aristote en Chine

Regard rétrospectif du développement de l'éthique contemporaine chinoise

Les trente ans de connaissance de l'éthique chinoise ont passé les trois stades de l'inspiration introspective, de la sécularisation et de la socialisation.

De l'année 1978 aux environs de l'année 1990, c'est la période d'inspiration introspective où le contenu principal de la théorie de l'éthique a permis de tirer les conséquences de «la Révolution culturelle». Après la Révolution culturelle, les chinois ont réfléchi sur les droits et les valeurs de l'homme. La discussion sur la théorie de «l'humanisme socialiste», commencée au début des années 80, a posé une série de questions sur la théorie de l'éthique, concernant la dignité de la vie humaine, l'humanisme et les droits de l'homme, notamment. Cela a permis à la culture morale socialiste de commencer un nouveau parcours de développement.

Dans les années 90, avec le développement profond de l'économie de marché socialiste, la vision sur la théorie de l'éthique s'est tournée vers la vie quotidienne des chinois et a été focalisée sur la vie séculière comme noyau de l'économie de marché socialiste. La réflexion de la théorie éthique s'est concentrée sur la vie réelle, le bonheur et les avantages à accorder au peuple. La discussion sur les relations entre la morale et l'économie, entre la justice et l'intérêt, a eu pour but de permettre d'actualiser le concept de l'économie de marché, des droits légitimes et de la réforme morale. Tout cela a constitué le succès de la théorie éthique de cette période. Ce changement de direction vers la sécularisation de la théorie de l'éthique est un reflet de la vie quotidienne qui concerne surtout la théorie éthique. Mais c'est aussi une demande de recherche de la défense théorique pour la sécularisation de la vie quotidienne, un signe que la pratique de l'économie de marché fait avancer la théorie éthique dans le processus de la réforme et de l'ouverture. C'est également un signe que la théorie éthique face à la société dans son quotidien construit un système

théorique qui correspond à la modernisation souhaitée.

Depuis la fin du dernier siècle, le développement de la théorie de l'éthique chinoise est entré dans un stade de socialisation. Sa manifestation exceptionnelle est l'épanouissement de l'éthique appliquée. Cela montre que la théorie de l'éthique chinoise, face à la société dans son quotidien, s'immisce dans chaque relation éthique et dans tous les domaines. Il est possible de l'utiliser pour réfléchir et répondre à toutes les situations comme guide de la vie quotidienne. Dans ce processus, les exigences morales de la justice sociale occupent progressivemment une place plus importante.

Correspondant aux trois stades du développement, le paradigme théorique de l'éthique chinoise a subi aussi une transformation. Il est passé du paradigme théorique de l'éthique révolutionnaire de la politisation à celui de la sécularisation au service de l'économie de marché socialiste, jusqu'au paradigme théorique de l'éthique sociale en recherchant la construction de la société harmonieuse.

Dans ce processus de développement, malgré la multiplication de nouvelles théories éthiques, dans le développement de l'éthique de la vertu moderne, la théorie d'Aristote joue toujours un rôle dominant. Jusqu'à présent, son éthique est considérée comme le meilleur représentant de l'éthique de la vertu. Son œuvre *Ethique à Nicomaque* est considérée comme le classique de l'éthique de la vertu. Dans la seconde moitié du XX ème siècle, dans le cadre de la réflexion éthique, on a vu apparaître un retour généralisé à Aristote qui a paru justifier, après coup, l'appellation de néo-aristotélisme qu'on donne aujourd'hui couramment à un mouvement diffus et aux formes diverses. Cependant, le point de départ commun est à chercher dans une relecture de certains chapitres centraux d'*Ethique à Nicomaque*. Même si, concernant les points de vue sur les femmes et les esclaves, les chercheurs limitent leur réflexion à l'époque de l'éthique d'Aristote. *Ethique à Nicomaque* est un classique de l'éthique sur lequel les intellectuels se penchent et

discutent surtout pendant la seconde moitié du XX ème siècle. Mais pour la Chine contemporaine, à quel concept moral et à quel ordre éthique se référer dans le système de l'éthique d'Aristote ?

I. Quel concept moral et quel ordre éthique pour la Chine contemporaine ?

1. A propos de collectivisme, de droit et de « valeur » de l'individu

Comment traiter la relation entre le collectivisme, le droit et « la valeur » de l'individu ? Cette réflexion se déroule autour de la relation entre la collectivité et l'individu dans le cadre de la théorie éthique, le cœur du sujet étant de reconnaître ou non l'individu et ses droits.

Les idées du collectivisme ont été bien représentées dans les idées de l'holisme dans la société traditionnelle chinoise. En tant qu'école de pensée majeure de la culture traditionnelle chinoise, le confucianisme prend « la paix dans le monde » comme objectif. On trouve un extrait dans le chapitre VI des *Entretiens de Confucius* : « la vertu d'humanité, c'est élever autrui comme on souhaiterait l'être soi-même ; c'est le faire parvenir là où on voudrait aller soi-même ».[278] Cela manifeste un principe éthique de l'esprit collectiviste. Dans « la Grande Etude », l'objectif des huit principes s'est installé enfin sur *qi jia* (établir l'ordre dans sa maison et bien gouverner sa famille), *zhi guo* (bien gouverner son pays) et *ping tian xia* (pacifier le monde). Confucius insiste sur le fait que l'intérêt de la société entière est une condition préalable pour le développement personnel, le développement personnel devant obéir aux intérêts collectifs. Sous la condition que le concept de valeur collectiviste du confucianisme occupe une place dominante en Chine, l'individu s'attache à la collectivité et l'intérêt collectif est plus important que l'intérêt individuel. En prônant cette idéologie, la classe gouvernante féodale maintient son autocratie et préconise

[278] *Lun Yu (Les Entretiens de Confucius)*, trad. S. Couvreur, Chap.VI.28.

que l'obéissance de l'individu à la collectivité sous la bannière de l'intérêt du pays et du peuple.

Les huit principes :

Les principes des actions étant pénétrés et approfondis, les connaissances morales parviennent ensuite à leur dernier degré de perfection.

Les connaissances morales étant parvenues à leur dernier degré de perfection, les intentions sont ensuite rendues pures et sincères.

Les intentions étant rendues pures et sincères, l'âme se pénètre ensuite de probité et de droiture.

L'âme étant pénétrée de probité et de droiture, la personne est ensuite corrigée et améliorée.

La personne étant corrigée et améliorée, la famille est ensuite bien dirigée.

La famille étant bien dirigée, le royaume est ensuite bien gouverné.

Le royaume étant bien gouverné, le monde ensuite jouit de la paix et de la bonne harmonie.

Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'exposer précédemment, toutes ces idées confucianistes, dans un certains sens, ont été influencées et limitées par les difficultés liées aux conditions matérielles idéologiques et culturelles. Mais ces idées sont essentiellement un outil pour maintenir l'ordre de la domination féodale. On a trop ignoré le développement de l'individu. Il est à noter que l'homme existe d'abord sous la forme d'un individu indépendant. Ainsi les confucianistes ont attaché de l'importance unilatéralement à la collectivité en ignorant l'individu et ont enfermé le développement de l'individu sous l'ensemble de la société.

En Occident, le concept de valeur de l'individualisme occupe une position principale. Mais on ne peut pas nier complètement l'existence de l'esprit du collectivisme dans la culture occidentale. Le concept de valeur de l'individualisme de l'Occident n'exclut

pas les intérêts collectifs et l'intérêt public, mais il accentue surtout le facteur personnel.

A «l'Age héroïque », dans les poèmes épiques d'Homère, on peut trouver une critique de conduites égoïstes qui privilégient l'intérêt personnel plutôt que les intérêts collectifs. Aristote indique : lorsqu'il y a deux individus, chacun s'appuie mais peut se laisser entraîner mutuellement, personne ne doit agir par caprice, c'est pour le bénéfice de tous. Si l'humain agit par caprice, c'est difficile d'éviter de révéler le côté négatif.

Si on fait un retour en arrière dans les contreverses sur les théories concernées depuis ces 30 dernières années, les différents protagonistes ne nient pas l'importance de la nation, de l'Etat et des intérêts sociaux. Ils reconnaissent tous que les individus sont obligés de faire des sacrifices pour la nation, l'Etat et les intérêts sociaux quand c'est nécessaire. La clé de la discussion consiste à reconnaître ou ne pas reconnaître les droits et les intérêts individuels. Dans la société chinoise contemporaine, la valeur personnelle, la personnalité indépendante, les droits et les valeurs individuels ont-ils une signification élémentaire ? Où est le fondement de la rationalité de l'obligation morale ? Après une large réflexion, le monde éthique est parvenu à un consensus : les droits et les valeurs individuels gardent une grande signification pour la modernisation socialiste de la Chine. La morale sociale doit parler de collectivisme, d'obligation. Mais, si on s'en tient au caractère abstrait de la déontologie, si on élude les caractéristiques de la société moderne et de la phase actuelle de la société chinoise, on ne peut pas discuter de l'obligation sans parler de droit, ou alors on prend seulement l'obligation comme la condition préalable.

2. Le rapport entre la justice et l'intérêt

Le rapport entre la justice et l'intérêt est toujours un des sujets de réflexion important dans la théorie de l'éthique. La pensée harmonique et dialectique d'Aristote s'infiltre dans sa discussion à propos de la justice et de l'intérêt. Aristote confirme clairement la

légitimité de l'aspiration des intérêts des hommes. Il indique que « les hommes cherchent naturellement le bien pour eux, pour avoir beaucoup d'argent et de gloire. Tout le monde aime l'intérêt et tout le monde jouit d'une certaine manière de la ripaille, du vin exquis et de l'amour physique ». Même s'il ne considère pas que la richesse est le sujet principal qui constitue le bonheur, que la richesse n'équivaut pas au bonheur, le bonheur a malgré tout besoin quand même de certaines richesses. Pour une vie heureuse, il est nécessaire d'avoir recours à certains apports extérieurs comme la richesse.

Par contre, Aristote pense qu'il faut être vertueux pour traiter de la richesse et des biens matériels et répartir raisonnablement son envie, afin que l'envie corresponde au « juste milieu ». Selon Aristote, la richesse et le pouvoir ne doivent pas être recherchés dans toutes les situations, ni sous tous les aspects. Car le risque est, qu'une fois l'envie satisfaite sans rationalité, la poursuite de l'intérêt détourne de la vertu, que les individus deviennent avides de gain et d'argent au détriment de toute dignité.

D'après Aristote, si on compare les vertus, la vertu intérieure reste la plus importante pour l'homme par rapport aux vertus extérieures, comme la richesse et le gain matériel, Il indique que la vertu est d'agir avec noblesse et qu'un homme vertueux ou un homme qui vit selon la vertu est un homme noble. La richesse en tant que vertu extérieure est bonne pour un homme noble parce qu'il fait beaucoup de belles actions avec ces richesses. Pour d'autres personnes, par contre, même les choses absolument vertueuses, pour elles, ne sont pas vertueuses.

Si un individu n'aspire qu'au bien naturel, c'est qu'il ne possède pas la vertu, il n'a pas la noblesse pour devenir un homme vertueux. Si un individu n'aspire qu'au bien extérieur, alors qu'il possède la vertu, même s'il fait de bonnes actions, on peut supposer que c'est fortuit. Même si la richesse et le gain matériel peuvent favoriser la quête du bonheur, ils ne peuvent pas être équivalents au bonheur, car une vie

heureuse est une vie conforme à la vertu. Aristote, bien évidemment, ne fait pas d'amalgame entre vertu et bonheur. Selon lui, les activités du quotidien conformes à la vertu jouent un rôle dominant pour l'accès au bonheur, mais le bonheur doit être complété par le bien extérieur, c'est la condition extérieure pour atteindre le bonheur. Ici, Aristote exprime clairement que le sens moral possède une vertu sublime, à la fois la richesse et la vertu et que c'est un concept harmonieux et dialectique.

La Chine a connu un développement en profondeur de l'économie de marché du socialisme et donc une amélioration sans précédent des conditions de la vie quotidienne du peuple, apportée par l'économie de marché. La théorie de la moralité chinoise approuve la légitimité du droit individuel et souligne la lutte contre l'extrême individualisme. La Chine essaie progressivement de créer un concept unifié entre l'intérêt et la justice qui convient à la construction économique du marché du socialisme. Cette théorie considère le bonheur du peuple, la prospérité de l'Etat comme le principe, elle doit absolument être réalisée au travers de la justice.

Mais, en visant, en particulier, quelques phénomènes sociaux constatés récemment en Chine, l'aspiration unique au profit et à l'escroquerie notamment, le monde éthique a réagi. Dans ce monde éthique, certains ont aussi exposé quelques tendances théoriques influentes qui s'en tiennent à la conduite morale. Ces tendances critiquent les travers de la société évhiculés par les technologies modernes**.** Elles brisent, à un certain niveau, la façon de penser qui a perduré longtemps à propos de l'opposition entre la justice et l'intérêt. Ces tendances mettent aussi l'accent sur le concept unifié entre la justice et l'intérêt qui est cadré dans la condition économique de marché du socialisme en Chine. Mais tout cela mérite d'être affirmé. Pourtant, il y a malgré tout des inquiétudes concernant le processus du développement de la théorie mentionnée, ci-dessus. En effet, ne pas prendre la relation économique comme base de la vie morale, c'est penser que la dignité de l'homme ou la conduite morale pourrait exister toute seule en se séparant du mode de vie économique. C'est aussi croire qu'il serait suffisant d'appréhender la moralité comme un instrument et de ne pas considérer que

la vertu individuelle puisse être engendrée en se fondant sur la vertu sociale. Quant à la réflexion concernant des troubles éventuels générés par ces modes de pensées, en pratique ou en théorie, il semble qu'elle reflète un manque de vigilance dans notre doctrine morale.

3. A propos de l'équité et de la justice

D'après Aristote, la justice appartient au même découpage de concepts que l'équité et la droiture. Ces concepts sont universels dans son discours. Il écrit que « la justice est cette sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actions justes et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes ». Il pense que la justice n'est pas une partie de la vertu mais l'assemblage de toutes les vertus, la vertu tout entière. De plus, la justice est « une disposition à accomplir des actions qui produisent et conservent le bonheur, et les éléments de celui-ci, pour une communauté politique ».

Il en résulte que la justice d'Aristote est basée sur le maintien et le développement des intérêts publics sociaux et que cette justice doit être conforme aux intérêts et à l'ordre public. La justice revêt donc une signification importante dans la vie sociale et elle est devenue un fondement de la légitimité de la politique et de la morale sociale, du règne de la vertu et du règne de la loi.

Jusqu'au début des années 90, la théorie de l'éthique chinoise a maintenu une attitude indifférente et partiale relativement aux questions de l'équité et de la justice. Il y a même un manque de justice et d'équité, de principes éthiques fondamentaux et de valeurs morales, jusque dans le système théorique de l'enseignement. Certes, la réforme d'ouverture a changé le sujet de la vie sociale qui permet aux Chinois d'avoir une nouvelle approche et une compréhension plus complète de la justice et de l'équité. Le champ visuel de la théorie éthique s'oriente désormais vers les questions de la justice et de l'équité au niveau de la pratique.

Le résultat de la théorie de l'éthique sur les problèmes de la justice et de l'équité pose

des questions plutôt qu'elle n'y répond. Car, dans le contexte de la Chine contemporaine, quel est le contenu réel des questions sur la justice et sur l'équité sociale ? Comment réaliser la justice et l'équité sociale ? Toutes ces interrogations transforment la justice et l'équité, -sujet général de la philosophie politique- en questions théoriques à caractéristiques chinoises. Le sujet concerne le rapport entre le droit et le devoir social pendant la réforme et l'ouverture, c'est le contenu réel des questions de la justice et de l'équité dans le contexte de la Chine contemporaine. Même si la théorie chinoise interroge sur de nombreux sujets comme : la justice appartient à qui ? Quelle équité ? Comment réaliser la justice et l'équité, comment constituer la société moderne harmonieuse avec une stabilité politique durable ? Ces réflexions restent à approfondir concernant le rapport entre le droit et le devoir de groupes différents, l'analyse en profondeur de la raison publique, l'éthique de la partie politique, l'éthique institutionnelle, notamment. Mais, force est de constater que la pensée théorique a franchi une étape décisive.

II. Comment établir le sens moral et l'ordre éthique moderne ?

L'introduction de l'éthique occidentale représentée par l'éthique d'Aristote pousse les intellectuels chinois à approfondir leur compréhension et leur conscience de la pensée éthique traditionnelle chinoise afin de parfaire le contenu fondamental de la construction morale.

La construction morale est un travail qui façonne les qualités morales fondamentales des citoyens. Et c'est seulement si le fondement de la morale pénètre dans la vie sociale réelle qu'elle aura une vitalité réelle et durable. Les dimentionnalités doubles de l'esprit de la valeur moderne et des ressources de la culture morale traditionnelle obligent à reconsidérer la théorie de l'éthique chinoise. Il faut en effet tirer parti des aspects postifs et négatifs des relations entre le passé et le présent avec le monde occidental. Pour qui s'est intéressé au débat des anciens et des modernes, en Occident et en Chine, sur la théorie de l'éthique concernant la culture morale, il n'est

pas difficile de parvenir à un consensus sur la voie essentielle du développement de la culture morale. Cela transparaît dans les questions suivantes : dans le processus de modernisation socialiste quel esprit de valeur morale la nation chinoise doit-elle établir ? quelle culture morale mettre en place ?

La Chine a suivi la préconisation du Président Mao Zedong : « que l'ancien serve le nouveau, que l'étranger serve le national ». On peut l'expliquer dans le sens de : tout ce qui était bon dans le passé, peut être amélioré puis réutilisé dans le présent. Il faut combiner la quintessence chinoise avec celle de l'Occident. Cette compréhension est porteuse de valeur. Ce n'est pas la dimentionnalité de la relation interne de différents systèmes de valeurs pendant l'évolution de la civilisation humaine et le problème n'est donc pas vraiment résolu. La révolution de la vie, face à la théorie de l'éthique, doit prendre en compte les problèmes du contenu réel de la culture morale chinoise contemporaine et l'étendue de la transformation moderne. La culture morale et son esprit de valeur établis pendant la modernisation doivent s'adapter au présent, non seulement au niveau national, mais aussi au niveau mondial.

Comment traiter des ressources de la culture morale nationale pendant la construction morale ? C'est toujours un des points essentiels de la théorie de l'éthique chinoise. Les théories et le parcours de la pratique, depuis trente ans, permettent la diffusion de la pensée occidentale représentée par la pensée d'Aristote et offrent aux chercheurs chinois la possibilité de se référer aux réussites obtenues dans deux civilisations différentes et de les intégrer. Mais, il est aussi primordial de ne pas négliger l'histoire et la culture chinoises. Il faut examiner la culture chinoise dans sa réalité, c'est-à-dire ne pas la surestimer ni la sous-estimer. La nation chinoise possède de riches ressources de culture morale qui doivent refaire surface pendant cette période de modernisation. Car c'est seulement en brisant la coquille du système des valeurs traditionnelles que les fondements de la culture morale traditionnelle chinoise pourront à nouveau trouver leur place dans le système de culture morale moderne.

III. A un certain niveau, l'introduction de l'éthique d'Aristote a poussé à la renaissance de l'éthique de la vertu chinoise

Au milieu du XX ème siècle, plus précisément après la Seconde Guerre mondiale, il y a une renaissance de l'éthique de la vertu dans les milieux philosophiques en Europe. Ce mouvement critique l'éthique normative représentée par le kantisme et l'utilitarisme. L'éthique de la vertu moderne prône la renaissance de l'éthique de la vertu antique, surtout de l'éthique d'Aristote. Cette théorie, en effet, s'intéresse aux règles de la légitimité des comportements afin de permettre la réalisation d'une vie meilleure dans la communauté. Bien que les néo-aristotéliciens forment différentes écoles, ils ont une pensée commune. Ils critiquent, en effet, le scientisme moderne, le débordement de la rationalité instrumentale et les nombreux problèmes causés par l'expansion de l'individualisme moderne. La renaissance de ce courant de pensée éthique classique suscite aussi l'intérêt et la réflexion des chercheurs chinois contemporains. Quand une série de problèmes surgissent dans le processus de modernisation en Chine, comment se référer aux ressources classiques pour se pencher sur la société contemporaine ? Car, de nos jours, les expériences pratiques guident les individus pour accéder à la perfection et au bonheur dans la vie éthique, dans la communauté.

Durant la longue période de société féodale, il ne fait aucun doute que l'éthique traditionnelle chinoise est axée sur l'éthique de la vertu. L'éthique de la vertu est au-dessus de l'éthique normative. L'expansion du capitalisme et de l'impérialisme dans le monde brise le développement de la société féodale fermée et la société chinoise est forcée d'entrer dans une société semi-coloniale et semi-féodale. Depuis les temps modernes et la pénétration du savoir occidental et de sa culture auprès des Chinois, l'éthique est diffusée et se développe en Chine. Les milieux intellectuels chinois, pour « sauver la nation » et organiser un « rajeunissement national », ont commencé à s'imprégner du modèle de connaissances de l'éthique occidentale. Dans le processus d'apprendre, d'imiter, de se référer à l'éthique occidentale, ils ont permis

à l'éthique normative de la période contemporaine de la société chinoise d'être dans une position centrale. Cependant, l'éthique de la vertu traditionnelle chinoise a été négligée. Avec l'approfondissement continuel de la réforme sociale et économique de la Chine et l'accélération du processus de modernisation, la société chinoise a intégré progressivement le processus de mondialisation du développement économique et culturel. Mais, en même temps, est apparue, à un certain niveau, une situation de désordre moral, d'anomie, de conflit et de crise, notamment. L'éthique normative de la phase actuelle de la Chine laisse apparaître des points faibles pour répondre aux éthiques et améliorer le sujet concernant la morale sociale. Pour favoriser la renaissance de l'éthique de la vertu dans les milieux éthiques occidentaux, une grande partie des chercheurs chinois a commencé à attacher de l'importance à la recherche de l'éthique de la vertu afin de la développer.

Dans la société moderne, l'éthique normative a joué un rôle positif pour pousser la normalisation des comportements humains, mais la rationalité sociale représentée par les règles n'est pas toute-puissante. Comme dans l'antiquité, l'humain a une tendance naturelle à poursuivre sa quête du bien et du bonheur. La question concernant une vie meilleure pour chaque individu est devenue urgente dans la société moderne. En conséquence, sous l'influence et l'impulsion de la renaissance du néo-aristotélisme, les spécialistes chinois cherchent un soutien moral dans les œuvres de Confucius, Mencius et d'autres penseurs de l'Antiquité. Les résultats de la recherche dans ce domaine sont enrichissants. Ainsi, à propos du regain d'intérêt suscité par l'éthique de Confucius, Chen Lai (1952-), éminent professeur chinois de philosophie à l'Université de Qinghua, constate que « malgré que le système de l'éthique de Confucius comprenne une discussion partielle de la vertu, « la conduite morale » est considérée comme le cadre directeur de sa théorie, elle se développe toujours avec les comportements ». L'éthique de Confucius n'est pas seulement un système de vertu, mais elle prend le « *jun zi* » (homme de qualité) comme « la personnalité idéale », le reflet complet des conduites vertueuses. Sa théorie surpasse donc l'éthique de la vertu simple. En tout cas, le questionnement des penseurs guide chaque individu à tendre

vers la perfection et l'accomplissement, à réaliser son bonheur personnel, l'harmonie et la prospérité de la société, à travers une philosophie pratique, centrée sur les questions de la vertu.

Dans cette période de grande effervescence pour l'édification d'un socialisme à la chinoise et pour le rétablissement de la Nation chinoise, il est important d'être dans la réalité de la société contemporaine en se fondant sur l'héritage et l'emploi des ressources de l'éthique vertueuse des traditions de la Chine et de l'Occident. Il est urgent de s'employer à faire disparaître cette pratique de l'époque moderne qui sépare l'éthique normative de l'éthique de la vertu. Enfin, il faut combiner et unifier ces deux éthiques, car la norme et la vertu ne doivent absolument pas être séparées.

Il faut, d'une part, pratiquer les normes éthiques en étant guidé par l'éthique de la vertu. Afin de résoudre le problème des normes éthiques en retard face aux changements rapides de la société contemporaine et des divergences existant entre les normes éthiques, il est urgent et nécessaire de sensibiliser le peuple chinois à la question de la moralité. Quand un individu possède de bonnes habitudes et des qualités vertueuses, il lui est beaucoup plus facile de se comporter de façon vertueuse face à la perte concrète de normes éthiques dans les nouveux domaines de la vie sociale et même, dans le cas exceptionnel de lenteur, dans les normes éthiques. Il y a quelques contradictions parmi les normes éthiques dans la société moderne et contemporaine. Pour les individus il est compliqué de faire un choix et c'est déjà une difficulté car il n'est pas possible de s'appuyer véritablement sur les normes éthiques qui ne sont pas capables de résoudre tous les problèmes. L'éthique de la vertu forme principalement l'unité entre la vertu du comportement et l'esprit interne d'une personne, elle stimule également l'activité subjective d'une personne. Quand une personne est confrontée à un cas complexe et rencontre des contradictions des normes éthiques, si elle pratique la vertu cela lui permet de se positionner face aux différentes valeurs et d'adopter l'action la plus convenable.

Il faut aussi réaliser la transformation entre les normes et la vertu. L'éthique demande souvent de posséder deux qualités : les normes et la vertu. Si une demande morale ou éthique vise l'humain même, cette demande morale est bien une demande vertueuse. Si cette demande morale vise un comportement concret ou une chose concrète, cette demande morale est donc une demande des normes. Ainsi, lorsque l'on demande à un individu d'avoir un comportement équivalent et juste par rapport à celui d'un autre individu, c'est une demande vertueuse devant l'égalité et la justice, c'est l'éthique de la vertu. Lorsque l'on demande à l'individu d'avoir un comportement égal et juste, c'est donc une demande des normes, ainsi que de l'éthique des normes. Les normes sollicitées par la vertu, les normes peuvent être transformées en vertu. Et la vertu peut être employée en tant que normes la vertu peut être transformée en norme. Quand les normes sont devenues la vertu, les individus sont plus conscients pour appliquer les normes. Quand la vertu est devenue une norme, les arguments pour résoudre les problèmes posés par les faits concrets relatifs à la vertu sont donc à la fois renforcés. En résumé, pratiquer les normes éthiques en étant guidé par l'éthique vertueuse et appliquer la fusion réciproque des normes et de la vertu sont indispensables pour permettre de façonner la moralité d'une société chinoise moderne et contemporaine.

Conclusion

Cette thèse étudie et traite le processus de la diffusion des idées d'Aristote et de son influence en Chine**,** depuis la fin du XVI ème siècle jusqu'à l'époque moderne. Il s'agit d'analyser un processus de développement complexe de l'introduction de cette pensée en Chine, en commentant, notamment, les traductions proposées par les chercheurs chinois dans cette démarche pour étudier la pensée d'Aristote, les résultats de leurs recherches et leurs rôles actifs. Le travail de cette thèse est de présenter, de façon non exhaustive, un résumé exploratoire du processus du développement de la pensée d'Aristote en Chine.

Si nous passons en revue le processus historique de la diffusion des idées d'Aristote en Chine, en le reliant au développement social de la Chine, il est possible de le diviser en trois périodes :

1. De la fin du XVI ème siècle au début du XVIII ème siècle
2. Du début du XIX ème siècle au début du XX ème siècle
3. De la fin des années 1920 jusqu'à l'époque moderne

Dans la première période, de la fin de la dynastie des Ming jusqu'au début de la dynastie des Qing, la Chine voit s'éteindre la société féodale et poindre les germes du capitalisme. Du point de vue culturel, la Chine est en capacité d'accepter les conditions d'introduction de la culture et de la philosophie occidentales. C'est à cette période qu'interviennent les Jésuites qui prêchent les classiques du christianisme et la philosophique chrétienne Mais, dans leur mission d'évangélisation, ils introduisent aussi en Chine l'astronomie et le mode de pensée du raisonnement déductif d'Aristote par l'intermédiaire de traductions et d'écrits. L'un des ouvrages les plus représentatifs est le *ming li tan*, première traduction en chinois de l*'Introduction à la dialectique d'Aristote*, effectuée par François Furtado (1589-1653), missionnaire jésuite portugais et par Li Zhizao (1565-1630), lettré chrétien, dans les années 1630. Ce livre expose

les conceptions, les catégories et les analyses d'Aristote, montrant en même temps la spécificité (physionomie) de la philosophie scolastique au Moyen Age. A cette époque, les missionnaires traduisent et introduisent aussi les philosophies et les classiques chinois en Occident. Les échanges culturels et philosophiques entre l'Occident et la Chine se développent tout d'abord de façon équitable. Cependant, pendant cette période, le processus de diffusion et de recherche de la philosophie aristotélicienne est relativement lent. En effet, il se développe seulement dans un milieu de lettrés minoritaires et la pensée d'Aristote ne peut donc étendre son influence sur l'ensemble de la société. Et bien sûr, Il faut aussi retenir au XVIII^{ème} siècle, à cause de la querelle des rites, la décision de l'empereur Yongzheng (1723-1735) d'interdire l'évangélisation et d'expulser les missionnaires. A cette date, l'échange culturel entre la Chine et l'Occident est interrompu.

La deuxième période qui nous intéresse s'étend du début de XIX^{ème} siècle au début du XX^{ème} siècle. A ce moment-là, l'échange culturel entre l'Occident et la Chine se développe en s'accompagnant d'une recherche de marché mondial, d'un développement de la colonisation en raison des besoins d'expansion vers l'extérieur des puissances occidentales. La Chine, en raison de son sous-développement économique et culturel qui la fragilise, se voit contrainte d'apprendre de l'Occident pour survivre. Mais l'introduction de la culture occidentale complique les relations entre l'Occident et la Chine. Même si plusieurs générations de lettrés chinois préconisent l'introduction du savoir occidental, cela entraîne un bouleversement dans la culture existante. En effet, il faut passer dans un processus de sélection de la culture matérielle, d'une culture institutionnelle à une culture spirituelle. A ce stade du processus, la présentation et la diffusion des idées d'Aristote sont très limitées.

La troisième période, quant à elle, concerne la fin des années 1920 jusqu'à l'époque moderne. A ce moment-là, la recherche sur la philosophie grecque antique commence véritablement à s'enraciner en Chine. Un certain nombre de chercheurs chinois qui ont étudié la philosophie occidentale à l'étranger sont revenus en Chine. Ils

commencent à traduire les œuvres d'Aristote et à faire une recherche spécialisée qui se fonde sur les écrits philosophiques d'Aristote. La recherche sur Aristote et la traduction de ses œuvres sont de plus en plus abondantes en Chine. La connaissance et l'acceptation de la philosophie d'Aristote et d'autres philosophies occidentales par le milieu philosophique chinois deviennent de plus en plus claires, directes et complètes. Ainsi, en suivant l'exemple du système philosophique occidental, les philosophes chinois essaient de construire un système philosophique chinois adapté au monde moderne.

Cependant, une nation ou un pays, doit mettre en place sa propre philosophie comme « pilier de l'esprit » pour que cette nation puisse subsister et se développer. Le développement de la philosophie moderne chinoise doit concilier tradition et modernité. La philosophie moderne chinoise doit s'imprégner des points positifs reconnus par les philosophes chinois et étrangers, pour permettre à la philosophie chinoise d'aller de l'avant. La recherche sur la diffusion des idées d'Aristote doit aider à la construction de la philosophie moderne en Chine.

La philosophie chinoise qui a vu le jour, après l'introduction de la philosophie d'Aristote et d'autres philosophies occidentales, existe en tant que discipline indépendante. C'est dans *la Métaphysique* qu'Aristote propose une configuration du champ du savoir : toute application de la pensée est ou pratique ou poétique, ou théorétique.

Aristote distingue dans la philosophie théorique: la philosophie première (la *Métaphysique, l'Ontologie*), la mathématique et la physique, qu'il sépare de la philosophie pratique (l*'Ethique et La Politique*). C'est une division du savoir sous l'angle de la classification, mais ce n'est pas pour couper la corrélation entre eux, parce que la philosophie première, l'éthique et la politique sont toutes des parties composantes du système philosophique d'Aristote. La philosophie première est le savoir, l'éthique et la politique sont la philosophie pratique qui reflète la théorie de la

philosophie première.

Si on étudie l'histoire de la Chine, on constate que le mot ''philosophe'' n'existe pas. Avec l'introduction de la philosophie d'Aristote, les chercheurs chinois admettent qu'il n'y a pas de discipline philosophique indépendante dans la pensée et la culture chinoise. Mais ils reconnaissent que dans les classiques anciens, on relève une grande richesse de pensées et de questions philosophiques même si ces pensées et ces questions philosophiques de grande valeur sont différentes de celles de l'Occident. Cependant, avant l'introduction de la philosophie d'Aristote, il n'existe pas, en Chine, de séparation entre la philosophie de l'étude des Classiques (*jing xue*) et l'étude des philosophes (*zi xue*) qui permette à la philosophie de devenir une discipline indépendante.

Etant donné que les chercheurs chinois considèrent la philosophie occidentale comme le système de référence, ils essaient de procéder à une classification dans la philosophie chinoise. Ainsi, ils classifient les classiques chinois et leurs commentaires, comme ceux de Confucius, Lao zi, Mengzi, Zhuangzi, ceux de l'école de Cheng et Zhu et de l'Ecole de l'Esprit (deux branches principales du néoconfucianisme.) Les premières bases de cette nouvelle philosophie chinoise s'intéressent généralement à des personnages ou à des sujets particuliers. Mais à partir du début du XX ème siècle, les philosophes chinois commencent à étudier l'histoire philosophique chinoise. Plusieurs versions de l'*Histoire de la philosophie chinoise* sont publiées successivement afin de prouver qu'il existe bien une philosophie en Chine depuis la période pré Qin. Pour les intellectuels chinois qui s'intéressent à ce domaine, la séparation entre la philosophie et la pensée traditionnelle existe et la philosophie est considérée comme une discipline indépendante à étudier.

Pendant les années 30 et 40 du XX ème siècle, en Chine, une minorité de chercheurs du milieu philosophique possède non seulement des bases de culture traditionnelle solides, mais détient aussi des connaissances très étendues de la philosophie

occidentale. Ces intellectuels chinois essaient de structurer une philosophie moderne qui se réfère plus ou moins à la philosophie d'Aristote et aux autres philosophies occidentales. En effet, en s'inspirant de la philosophie occidentale, les philosophes chinois cherchent à en tirer le meilleur pour améliorer les points faibles de leur philosophie. Cela permet à la philosophie chinoise d'évoluer vers la modernité.

Ainsi Xiong Shili (1885-1968), penseur chinois, dans son livre *Xin wei shi lun* (*Un nouveau Traité sur la consience seulement*), mentionne-t-il le terme «*jing lun* ». Ce terme équivaut dans l'ensemble à l'ontologie et cette ontologie possède une caractéristique chinoise. D'après Xiong Shili, la philosophie traditionnelle chinoise fait cas de l'expérience (la compréhension cognitive du coeur), plutôt que de l'analyse spéculative. Pour cette raison, il faut apprendre de la philosophie occidentale afin d'enrichir la philosophie traditionnelle chinoise. Il espère ainsi établir une épistémologie en combinant la compréhension cognitive avec l'analyse spéculative.

Utiliser la logique, constuire le système des concepts catégoriels, c'est une recommandation chez Aristote pour la recherche et une manière essentielle pour exprimer sa propre pensée. Sa philosophie associe un système très avancé de logique et un système de concepts catégoriels. Les concepts logiques et les catégories sont déduits par la démonstration. La philosophie d'Aristote attache de l'importance à la logique, l'Ontologie est un système de concepts catégoriels construit par la méthode logique. La dialectique se développe dans la déduction de la logique et de concepts catégoriels.

Tous les individus de l'univers sont confrontés à des problèmes communs, donc nos cultures possèdent des éléments en commun. Mais il faut noter que dans le cas de nations différentes, chaque civilisation possède certaines particularités en raison de différences géographiques et historiques. Sachant que la philosophie occidentale se rencontre dans un environnement social et culturel occidental, elle a nécessairement des caractéristiques différentes par rapport à d'autres cultures. La philosophie

moderne chinoise, compte tenu des contraintes sociales et culturelles qui ont cours depuis plus de cinq mille ans, possède donc, elle aussi, sa spécificité. S'il faut prendre la philosophie occidentale comme système de référence, il ne faut pas oublier de faire un travail de recherche pour expliquer de façon innovante les particularités de la philosophie traditionnelle chinoise.

La philosophie occidentale voit le jour en ancienne Grèce. Les anciens philosophes grecs de la première période se focalisent principalement *sur l'origine* de l'univers. Cependant, concernant les points de vue sur cette question essentielle et les objectifs, peut-être les tendances philosophiques des cultures nationales sont-elles plus ou moins différentes. Alors que dans la culture traditionnelle de la Chine, les pensées des sages chinois concernant la philosophie tendent plutôt vers une aspiration pour conduire la vie vers l'essentiel. Une phrase de Confucius peut représenter cette caractéristique de la philosophie chinoise. (« Mieux vaut l'aimer que la connaître seulement, et mieux vaut encore en faire ses délices que de l'aimer seulement »). L'objectif final de la vie n'est pas juste d'acquérir des connaissances (des compétences), de s'établir quelque part et d'avoir une vie assurée et d'y trouver la sécurité matérielle. Ce que Laozi dans le taoïsme préconise est le « non-agir naturel », « libre de toute contrainte », qui lui a permis de libérer son harmonie intérieure, c'est un état de vie qui consiste à se surpasser soi-même et dépasser les contraintes de la vie dans le siècle.

Même si cette philosophie chinoise qui prend pour objectif final de poursuivre l'état d'esprit interne de soi-même est différente de la philosophie occidentale, elle participe aussi à la richesse culturelle du monde. Afin de permettre à plus d'étrangers de mieux connaître cette pensée traditionnelle de la Chine, Il faut donc analyser tout d'abord les idées contenues dans la philosophie chinoise, pour mettre en lumière leur signification philosophique particulière, c'est poursuivre un état spirituel. C'est grâce à l'introduction de la philosophie d'Aristote en Chine que l'on a pris conscience de cette réalité. Mais, dans le processus qui consiste à poser les bases d'une philosophie

chinoise qui se réfère à la philosophie occidentale, on peut aussi mieux tenir compte des caractéristiques et des valeurs de la philosophie chinoise. Pour concevoir et construire la philosophie moderne de la Chine, il est indispensable d'assimiler et de prendre sérieusement en compte les connaissances de la philosophie occidentale au cours d'une longue période. La philosophie d'Aristote sépare la spéculation et la pratique comme deux parties des textes de la recherche philosophique. Sa *Philosophie Première,* appelée *Métaphysique,* par les générations futures, est exactement une philosophie spéculative. L*'Ethique* et *La Politique* d'Aristote sont catalogués en constituantes de la philosophie pratique. La *Philosophie Première* comprend beaucoup d'expériences de sensations et, à la fois, beaucoup de contenus de connaissances relevant de la pratique. Mais La poursuite du bien et du bonheur supérieur dans l'éthique a été intégrée finalement dans une activité spéculative. Les doctrines de l'éthique, de la morale et de la politique d'Aristote ne sont pas indépendantes des matières théoriques. Elles leur sont liées dans une sorte de fusion globale. En analysant la philosophie d'Aristote du point de vue de la spéculation et de la pratique, on peut mieux comprendre la philosophie contemporaine de l'Occident.

Cependant, il est important pour chacun d'explorer et d'étudier ses propres traditions philosophiques, et d'établir l'importance du sens subjectif de la culture de soi-même. Cela permettra de mieux développer la philosophie chinoise et en Occident, de découvrir les immenses richesses de la pensée chinoise, le véritable humanisme de l'avenir résidera dans cette double découverte, qui aboutira à une mutuelle fécondation de la pensée.

Annexes

Annexe I. Biographie d'Aristote

Aristote, appelé Stagirite du nom de sa cité d'origine, est un philosophe grec,est né en 384 av. J.-C. A Stagire, en Macédoine (située au nord-ouest de la Grèce et de la mer Egée). Il est mort en 322 av. J.-C. à Chalcis, en Eubée. Son père, Nicomaque, est le médecin du roi Amyntas II de Macédoine. Sa mère, Phéstias, est une sage-femme originaire de l'île d'Eubée. A onze ans, il perd son père, puis sa mère. A Atarnée, en Mysie, il est élevé par son beau-frère, Proxène d'Atarnée. Il se lie d'amitié avec Hermias d'Atarnée, futur tyran de Mysie.

A l'âge de dix-sept ans, il suit l'enseignement de Platon à l'Académie d'Athènes et il y reste pendant vingt ans (- 367 à 347).Pendant cette période, il commence à écrire dix-neuf œuvres, dont des dialogues de philosophie platonicienne : *Gryllos ou de la rhétorique* (polémique avec Isocrate), *Le Banquet, Le Sophiste, Eudème ou de l'âme, Protreptique d'Aristote, Sur la philosophie ou du Bien.* La plupart de ces dialogues ont disparu. Il s'oppose déjà, du vivant de Platon, à la théorie des Idées défendues par ce dernier. Puis (à partir de -350), il forme l'*Organon*, dont les traités sont les suivants : *Catégories, De l'interprétation, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Topiques, Réfutations sophistiques*, quelques livres de *Physique* (I,II,VII,), un livre *De l'âme* (III), le début de la *Métaphysique*, le début de *La Politique.* Il est important de préciser qu'aucune chronologie n'est cependant certaine.

A la mort de son maître, Aristote s'éloigne d'Athènes et commence une nouvelle recherche sur la science**.** Sur l'invitation de Hermias d'Atarnée, son ami d'enfance, tyran du royaume de Mysie, (avec Atarnée pour capitale), il le rejoint à Assos (actuel village turc de *Berhamkale.* Vers -341, Aristote épouse Pythias, la nièce et fille adoptive d'Hermias d'Atarnée. Elle lui donnera une fille. Il fonde une école de philosophie à Assos, une sorte ''d'annexe'' de l'Académie.

En -344, Aristote se rend dans l'île voisine de Lesbos, à Mytilène. Il y rencontre le naturaliste Théophraste avec lequel il se lie d'amitié et qui travaillera plus de vingt ans à ses côtés.

En -343, il rentre en Macédoine, appelé par le roi Philippe II de Macédoine, pour devenir, pendant plus de deux ans le précepteur du prince héritier, futur Alexandre le Grand, alors âgé de treize ans. Il lui enseigne les lettres (dont l'*Iliade*) et sans doute la politique. Aristote écrit deux articles pour Alexandre le Grand, «la dissertation de la monarchie » et «la dissertation de colonies ».Le philosophe reste auprès d'Alexandre le Grand pendant presque sept ans. Sa deuxième période d'écriture se situe successivement à Assos, Mytilène, et Mieza (-345/-335), où il rédige alors la suite de la *Physique* (III, IV, V, VI), *Du ciel, De la génération et de la corruption*, la suite de la *Métaphysique*, une partie d'*Éthique à Nicomaque* (livres I.6, VII, VIII, II, III), la *Rhétorique*, la *Poétique*.

En – 335, Alexandre le Grand accède au trône. Aristote revient à Athènes et y fonde sa troisième école : Le Lycée. Le Lycée est situé sur un lieu de promenade et il y enseigne en marchant dans les jardins suivi de ses élèves (péripatétisme). L'établissement comprend une bibliothèque et un musée financé par Alexandre le Grand. Aristote y fait deux sortes de cours, le premier, appelé «acroamatique » se déroule, le matin et il est réservé aux disciples avancés. Le second cours, appelé «exotérique », a lieu l'après midi, il est ouvert à tous. Cest là, de -335 à -323. qu'il rédige la plus grande partie de ses ouvrages. Pour cette période, on peut retenir les titres suivants : le livre VIII de la *Métaphysique*, les *Petits traités d'histoire naturelle*, l'*Éthique à Eudème*, l'autre partie d'*Éthique à Nicomaque* (livres IV, V, VI), de la *Constitution d'Athènes*, des *Économiques*.

En – 323, la mort d'Alexandre réveille l'hostilité du parti antimacédonien d'Athènes. Aristote, accusé d'athéisme et de trahison, quitte Athènes avec sa famille. Il se réfugie à Chalcis, ville de sa mère, dans l'île d'Eubée, où il meurt quelques mois plus tard à

l'âge de soixante-deux ans. Théophraste, son disciple et meilleur ami, lui succède à la direction du Lycée.

Annexe II. Les œuvres d'Aristote

Aristote est l'un des premiers à procéder à des classifications hiérarchiques systématiques des connaissances et des concepts.

Sa philosophie se divise en trois parties. Cette division est remarquable, car elle diffère de la division habituellement adoptée. Au lieu d'opter pour la logique, la physique et l'éthique, Aristote propose : la philosophie théorétique, la philosophie pratique et la philosophie poétique. La partie théorétique se divise à son tour en physique, mathématique et théologie. La philosophie pratique se divise en économique, éthique et politique. Quant à la poétique, elle comprend toutes les activités qui produisent une œuvre.

Le recueil des œuvres d'Aristote est le suivant :

La *Logique* ou l'*Organon*

Dans l'ordonnancement actuel du *corpus aristotelicum* apparaît en premier lieu l'*Organon*, qui est le titre avec lequel on désigne, dès l'Antiquité, l'ensemble des traités de Logique, qui se fonde sur l'étude du langage pour connaître le mode humain de pensée :

1. *Catégories* : sur les attributs et les catégories
2. *De l'interprétation* (*Périhermeneias)*: sur le jugement et la proposition en logique
3. *Premiers Analytiques* : sur le syllogisme
4. *Seconds Analytiques* : sur la démonstration
5. *Topiques* : sur les arguments
6. *Réfutations sophistiques* : sur les sophismes

La *Métaphysique*

L'œuvre la plus célèbre, composée de quatorze livres, est la *Métaphysique.* Le mot métaphysique n'est pas connu d'Aristote. C'est pour lui la science de l'être en tant qu'être, ou des principes et causes de l'être et de ses attributs essentiels.

1. *Physique*
2. *De la Génération et de la Corruption*
3. *Traité du Ciel*
4. *Météorologiques*

La Philosophie de la nature

La Philosophie de la nature concerne aussi bien l'étude de la marche des animaux que l'existence d'un "premier moteur immobile"

Les œuvres zoologiques

1. *Histoire des animaux*
2. *Parties des animaux*
3. *Génération des animaux*
4. *Du movement des animaux*
5. *Marche des animaux*

Aristote essaie de faire un classement compréhensible des animaux fondé sur des caractéristiques structurelles objectives. Il axe l'*Histoire des animaux* autour de la biologie générale des animaux, les *Parties des animaux* autour d'une anatomie et d'une physiologie comparatives des animaux, et la *Génération des animaux* sur la biologie de développement. Aristote écrit aussi deux brèves études consacrées à la locomotion : le traité sur la Marche des Animaux et celui sur le Mouvement des Animaux. Ces deux études comprennent chacune un livre.

Traité de l'Homme

1. *Traité de l'Ame*
2. *Traité de la sensation et des choses sensibles*
3. *Traité de la mémoire et de la Réminiscence*
4. *Traité du sommeil et de la veille*
5. *Traité des Rêves*
6. *Traité de la divination dans le sommeil*
7. *Traité de la longévité et de la brièveté de la vie*
8. *Traité de la Jeunesse et de la viellesse, de la vie et de la mort*
9. *Traité de la respiration*

Aristote essaie de classer les facultés de l'âme. Il considère l'âme, elle-même, comme la puissance cachée qui donne la vie et produit l'organisation (il la nomme *entélechie*).

L'étude des sens est à la fois psychologique et physiologique. Aristote explique comment, par l'acte commun du sensible et du sentant, nous avons la connaissance des choses concrètes. Il donne des détails sur la mémoire et paraît avoir pressenti le fait de l'association des idées.

Pour ce qui est de la raison, il distingue la raison *passive* ou *réceptrice* et la *raison active* ou *créatrice*. C'est grâce à cette dernière que nous entrons dans les voies de l'intelligence qui crée les choses et c'est grâce à elle que les objets de l'univers s'expliquent et deviennent intelligibles. Notre esprit s'associe à ce qu'il y a de pensée ou d'intelligence dans le monde et il prend conscience de la raison universelle de toutes choses, et par-là il participe à l'immortalité divine.

Les traités de philosophie morale et politique :

1. *Éthique à Nicomaque*
2. *Éthique à Eudème*
3. *La Grande Morale*
4. *Politique*

La morale d'Aristote est un eudémonisme, c'est-à-dire qu'elle vise au bonheur. Le bonheur est une activité de la raison. Le plaisir n'est pas exclu. Il est l'achèvement de l'acte.

Aristote, en représentant de la tradition rationaliste en politique, fonde sa théorie politique sur des postulats naturalistes (l'homme doit vivre en communauté) et défend une conception de la citoyenneté très élaborée, faisant de l'engagement civique la clé de voûte d'une bonne constitution. Son approche non-normative des constitutions est une innovation. En résumé, peu importe la forme du régime, seule compte sa nature et son principe.

Esthétique

1. *Rhétorique*
2. *Poétique*

La Rhétorique est un traité d'Aristote en trois livres. Aristote dégage la rhétorique de toutes les subtilités sophistiques. Il la fonde, non sur des artifices, mais sur des principes universels. Il la définit comme l'art de parler de manière à convaincre, ou dialectique des vraisemblances et lui donne pour base le raisonnement.

La dernière œuvre du corpus aristotélicien, probablement une des plus connues d'Aristote, La Poétique, s'intéresse aux différents aspects de l'art poétique, comme la tragédie, l'épopée et de manière anecdotique, la musique. Aristote mentionne un ouvrage à venir sur la comédie qui fait partie des œuvres disparues du philosophe.
Ces œuvres d'Aristote sont le résultat d'une grande période de réflexion.

Mais il en existe encore trois sortes d'œuvres :

1. Les premières œuvres d'Aristote

Diogène Laërce, poète, doxographe et biographe, du début du III^{ème} siècle après J.-C., a établi un catalogue des discours d'Aristote. Ce sont des dialogues de jeunesse écrits à l'époque de l'Académie et dont certains reflètent l'influence de son maître Platon. « *La Politique* », « *Le Sophiste* », « *Gryllos ou de la rhétorique* », « *Le Banquet* »,

« *Eudème ou de l'Ame* » sont les titres de ces ouvrages dont il ne reste que des fragments. Pour d'autres œuvres, il ne reste plus que le titre : *« Sur la Justice »*, « *Sur les Poètes », « Sur la Royauté », « Sur l'Education », « Du Plaisir », « Nérinthos », « De la Prière », « De la Noblesse », « De l'Amour ».*

Cicéron, philosophe romain et homme d'Etat, s'est beaucoup intéressé aux dialogues d'Aristote. Ces dialogues peuvent être comparés aux dialogues de Platon et, c'est grâce à eux, qu'Aristote devient célèbre dans l'antiquité. Ces ouvrages le font connaître, mais à l'époque, ces écrits ne sont pas diffusés à l'extérieur de l'école de Lyceum.

2. Les écrits qui n'appartiennent pas à Aristote

Il est possible que certaines œuvres n'aient pas été écrites par Aristote, par contre, elles ont toutes été transcrites dans *les Œuvres complètes.* Il est cependant important de les énumérer pour se représenter toute l'étendue des œuvres du Lyceum et les goûts multiples d'Aristote. Il s'agit des œuvres suivantes : « *Sur l'Univers», « Sur les couleurs », «Physiognomoniques », « Sur des faits étonnants », « Sur les plantes », « Problèmes », « Mécanique », « Sur les lignes invisibles », « De l'origine et des noms des vents », « Sur Melissus, Xenophane et Gorgias », « la Fraude Morale », « Des Vertus et des Vices », « Rhétorique à Alexandre ».*

3. Les ouvrages disparus

Il y a trois recueils récapitulant les œuvres d'Aristote. Le premier recueil, le plus ancien, est mentionné dans le livre de Diogène Laërce, *Les Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres,* au début du troisième siècle. Diogène Laërce cite plus de cent cinquante titres de livres. Or sa liste ne comprend pas certaines œuvres importantes d'Aristote qui sont connues de nos jours. Nous avons énuméré, dans un paragraphe précédent, trente-deux œuvres d'Aristote connues à ce jour. On peut donc supposer que ces écrits ne représentent qu'une petite partie de l'œuvre du philosophe.

Mais, à la lecture des titres de ses œuvres, il est déjà possible de constater que les sujets d'intérêt d'Aristote couvrent presque tous les domaines des connaissances humaines. Et sachant qu'il possède de remarquables capacités d'observation, de classification et de raisonnement, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Aristote soit considéré comme « un génie » par les générations suivantes.

Bibliographie

1. Sources :

Les œuvres d'Aristote en version française :

Aristote, *La Politique*, trad.Jean. Tricot, Pais, J.Vrin, 1995.

Aristote, *Politique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1874.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules. Tricot, Pais, J.Vrin, 1994.

Aristote, *Métaphysique*, trad. Jules. Tricot, Pais, J.Vrin, 2000.

Aristote, *Rhétorique*, trad. Jean Lauxerois, Paris, Pocket, 2007.

Aristote, *les Premiers Analytiques*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrange, 1866.

Aristote, *De l'âme*, Paris, Gaillimard, 2005.

Aristote, *Poétique*, trad. Odette Bellevenue et Séverine Auffret, Mille et une nuits, 1997.

La Morale et la Politique d'Aristote, trad. François THUROT, Firmin Didot, père et fils, Paris, 1823.

Les œuvres d'Aristote en version chinoise :

Aristote, *Zheng zhi xue (La politique)*, trad. Wu Shoupeng, Pékin, shangwu yinshuguan,1965.

Aristote, *Ya dian zheng zhi (Le régime politique des Athéniens)*, Trad. Ri Zhi, Li Ye, Pékin, shangwu yinshuguan, 1959.

Aristote, *Xing er shang xue (La Métaphysique)*, trad. Wu shoupeng, Pékin, shangwu yinshuguan, 1959.

Aristote, *Ni ge ma ke lun li xue (l'Éthique à Nicomaque)*, Pékin, zhongguo shehui kexue chubanshe, 2007.

Yan Qun, *Ya li shi duo de ji qi si xiang (Aristote et ses idées)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 2011.

Yan Qun, *Ya li shi duo de zhi lun li si xiang (l' Éthique d'Aristote)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 2003.

Wang Lu, *Ya li shi duo de de luo ji xue shuo (La doctrine logique d'Aristote)*, Pékin, zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008.

Aristote, *Ya li shi duo de quan ji (Œuvres completes d'Aristote)*, trad. Miao Litian, Pékin, zhongguo renmin daxue chubanshe, 1993.

Luo Niansheng, Yang Zhouhan, S*hi xue, shi yi (La Poétique d'Aristote et l'Art poétique de Horace)*, Pékin, renmin wenxue chubanshe, 1962.

Les Classiques chinois en version française

Les quatre livres II.-L'invariable milieu, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Cathasia-Belles-Lettres, rééd.1956.

Les quatre livres III.- Entretiens de Confucius et de ses disciples, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Cathasia-Belles-Lettres, rééd.1949.

Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu, trad.Séraphin Couvreur, Paris, Cathasia-Belles-Lettres, rééd.1956.

Lao zi, Tao Te King, trad. Stanislas Julien, Éditions La Bibliothèque Dignitale, 2012.

Han Feizi, L'Art de gouverner, trad. Alexis Lavis, Paris, Presses du Châtelet, 2010.

Shu jing, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Éditions You Feng , 1999.

Shi jing, trad. Séraphin Couvreur, Éditions Kuangchi Press, 4e édition, 1966.

Les Classiques chinois en version chinoise

Kongzi(551-479 av. J.-C.). *Lun yu (Entretiens)*, Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1997.

Laozi (env. 580-509 av. J-C), *Dao de jing (livre la voie et de la vertu)*, Taibei, Shijie shuju, 1966.

Meng zi (372-289 av. J-C), *Meng zi*, commenté par Wan Lihua, Lan Xu, Pékin, zhonghua shuju, 2006.

WU Yujiang, *Mo zi jiao zhu (Notes et commentaires sur le Mozi)*, Pékin, zhonghua shuju, 2006.

Zhou Xunchu, Han fei zi jiao zhu (*Notes et commentaires sur le Han Fei zi*), Nankin, fenghuang chubanshe, 2009.

Zhu Xi (1130-1200), *Da xue · zhong yong (La grande étude · L'invariable milieu)*, commenté par Hu Zhen, sahnghai, shanghai guji chubanshe, 2007.

Sources françaises :

Alvarez. Semedo, *Histoire universelle du grand Royaume de la Chine*, Paris, S. et G. Cramoisy,1645.

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997.

Gunnar Skirbekk et Nils Gilje, trad. Jean-Luc Gautero, *Une histoire de la philosophie occidentale : de la Grèce antique au vingtième siècle*, Paris, Hermann, 2010

Henri Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920.

John King Fairbank, *Goldman Merle*, trad. Simon Duran, *Histoire de la Chine : des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2010.

Matteo Ricci et Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978.

Sources chinoises :

Alvarez Semedo, *Da zhong guo zhi (Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine)*, Shanghai, shanghai guji chubanshe,1998.

Bei tang tu chu guan cang xi wen shan ben mu lu, Catalogue de la bibliothèque du Pé-T'ang, Pékin, guojia tushuguan chubanshe, 2009.

Chou ban yi wu shi mo (Les tenants et les aboutissants de l'organisation des affaires des étrangers), éd. Jia Zhen, Pékin, Zhonghua shuju, 1979.

Fang Hao, *Ming ji xi shu qi qian bu liu ru zhong guo kao (la critique de la pénétration des 7000 ouvrages de l'Occident en Chine sous les Ming)*, Pékin, beijing shangzhi bianyiguanban, 1948.

Li Zhizao, François Furtado, *Ming li tan (La généralité de la dialectique aristotélique)*, Pékin, sanlian chubanshe, 1959.

Li Zhizao, *Tian xue chu han (Travaux préliminaires sur l'astronomie)*, Taibei , taiwan xuesheng shuju, 1965.

Luo Yuze, *Li ma dou shu xin ji (Lettres à Matteo Ricci)*, Taibei, Guangqi chubanshe, 1986.

Matteo Ricci et Nicolas Trigault, *Li ma dou zhong guo zha ji (Notes de Matteo Ricci en Chine), trad. He Gaoji*, Wang Zunzhong, Li Shen, Pékin, zhonghua shuju, 1983.

Matteo Ricci, *Tian zhu jiao chuan ru zhong guo shi (Histoire de l'introduction du christianisme en Chine)*, Taibei, Taiwan guangqi chubanshe, 1986.

Tian zhu jiao dong chuan wen xian (Document de la diffusion du christianisme en Orient), Taibei, xuesheng shuju,1986.

Xu Shen, Xu Xuan, *Shuo wen jie zi (Origine des caractères chinois)*, Beijing,

Zhonghua Book Company, 2009.

Xu Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi ti yao* (*Catalogue des œuvres traduites par les Jésuites pendant les Ming et les Qing),*shanghai, shiji chuban jituan, 2010.

Yong Rong, *Si ku quan shu zong mu* (*Catalogue Général de la collection Siku impériale),* Pékin, zhonghua shuju, 1995.

Zhu Weijizheng, *Li ma dou zhong wen zhu yi ji (Recueil des traductions en chinois de Matteo Ricci)*, shanghai, fudan daxue chubanshe, 2001.

2. Ouvrages

Publications occidentales :

Alexis Lavis, *l'espace de la pensée chinoise, Confucianisme, taoïsme, bouddhisme*, Oxus, 2010.

Chen Rongjie, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton NJ : Princeton University Presse, 1963

Damien Clerget- Gumaud, *Agir avec Aristote*, Eyrolles, ''Vivre en philosophie'', Paris, Eyrolles, 2012

François Jullien, *Le détour et l'accès,* Paris, Grasset, 1995.

Henri Bernard-Matre, *L'apport scientifique du P. Motteo Ricci à la Chine*, Tienstin, 1935.

Henri Bernard-Matre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Tienstin, 1935.

J.O.Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford : Basil Blacwell, 1988.

Jacques Gernet, *Chine et Christianisme – Action et réaction NRF*, Paris, Gallimard, 1982, réédit.

Jacques Gernet, *Intelligence de la chine social et mental*, Paris, Gallimard, 1994.

Jacques Gernet, *Société et pensée en Chine, XVI^e et XVII^e siècles,* ed.Fayard, 2007.

Michel Masson, *Matteo Ricci Un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVIIe siècle*, Paris, éd. Facultés Jésuites de Paris, 2010

Nicoas Zuffrey, *Introduction à la pensée chinoise , Pour mieux comprendre la Chine du XXIe siècle*, Paris, Marabout, 2008.

Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1970.

Publications chinoises :

Angus C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1978.

Chao Lehong, *zhong yong yu zhong dao (L'invariable Milieu et Le juste milieu),* Pékin, renmin chubanshe, 2010.

Cui Qingtian, *Mo jia luo ji yu Ya li shi duo de luo ji bi jiao yan jiu (Études comparatives sur la logique mohiste et la logique aristotélicienne)*, Pékin, renmin chubanshe, 2004.

D. Lindberg, *Xi fang ke xue de qi yuan (L'origine des sciences occidentales)*, trad.Wang Jun, Liu Xiaofeng et Zhou Wenfeng, Pékin, zhongguo duiwai fanyi chuban gongsi, 2001.

Du Weiming, *Ru jia chuan tong de xian dai zhuan huan (Le changement moderne de la tradition confucianiste)*, Pékin, zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1992.

F. P. Graves, *Zhong shi jiao yu shi (L'histoire de l'éducation au Moyen Age),* trad.Wu Kang, Shanghai, huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

Fang Yuanchu, *Mo xue yuan liu (Les origines des études de Mo zi)*, Pékin, zhonghua shuju, 1943.

G. F. Moore, *Ji du jiao jian shi (L'histoire conscise du christianisme)*, trad. Guo Shunping ,Zheng Dechao et Xiang Xingyao, Pékin, shangwu yinshuguan,1981.

Guo Zhanbo, *Jin wu shi nian zhong guo si xiang shi (L'histoire de la pensée chinoise depuis ces 50 ans récentes)*, Jinan, shandong renmin chubanshe, 1997.

Heinrich Scholz, *Jian ming luo ji shi (Histoire coscise de la logique)*, trad. Zhang Jialong et Wu Keyi,Pékin, shangwu yinshuguan, 1977.

Henri Bernard, *Li ma dou ping zhuan (L'apport scientifique du Père Matteo Ricci à la Chine*), shangwuyinshuguan, 1993.

Hu shi xue shu wen ji·zhong guo zhe xue shi (Recueil d'ouvrages littéraires de Hu Shi· l'Histoire de la philosophie chinoise), Pékin, zhonghua shuju, 1991.

Jin Yuelin, *Jin Yuelin Wen ji (Recueil des œuvres de Jin Yuelin)*, Lanzhou, gansu renmin chubanshe, 1995.

John Stuart Mill, *qun ji quan jie lun* (*On Liberty*), trad.Yan Fu, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981.

Jonathan D. Spence, *Li Madou de ji yi zhi gong · dang xi fang yu dao dong fang (Le palais du mémoire de Matteo Ricci · Lors de la rencontre entre l'Occident et l'Orient)*, Chen Heng, Mei Yizheng, Shanghai, shanghai yuandong chubanshe, 2005.

Liang Qichao, *Mo zi xue an (L'étude sur le travail de Mozi)*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1921.

Liang Qichao, *Yin bing shi wen ji*, Pékin, zhonghua shuju, 1989.

Liang Qichao, *Zhong guo jin san bai nian xue shu* (*Histoire académique chinoise des trois cents dernières années)*, Pékin, zhongguo renmin daxue chubanshe, 2012.

Liu Heng, *yin qi xin shi, (une nouvelle interprétation de l'inscription sur carapace de tortue)*, Shijiazhuang heibei jiaoyu chubanshe,1989.

Lu Jiuyuan, *Lu Jiuyuan ji (Oeuvres complètes de Lu Jiuyuan)*, Pékin, zhonghua shuju, 1980.

Lu Xun, *Lu Xun quan ji* (*Œuvres complètes de Lu Xun*), Pékin, renmin wenxue chubanshe, 1981.

Lun Yan Fu yu Yan yi ming zhu (Sur Yan Fu et ses traductions), rédaction de shangwu

yinshuguan Pékin, shangwu yinshuguan, 1982.

Pang Pu, *zhong guo wen hua de ren wen jing shen (L'esprit humaine de la culture chinoise),* Shanghai, renmin chubanshe, 1987.

Sun Zhongshan, *Sun zhong shan xuan ji (Les oeuvres choisies de Sun Yat-sen)*, Pékin, renmin chubanshe, 1981.

Wang Chongmin (ed.), *Xu Guangqi ji* (*Collection des écrits de Xu Guangqi*), Shanghai, shanghai guji chubanshe,1984.

Wang Fuzhi, *Chuan shan quan shu (Oeuvres complètes de Chuan shan),* Changsha, yuelu shushe,1991.

Wang Guowei, *Guan tang ji li*n *(Recueil de Guan tang*), Pékin, zhonghua shuju, 1959.

Wang Guowei, *Wang Guowei wen xue mei xue lun wen ji (Le recueil d'essais littéraire et esthétique de Wang Guowei*), Taiyuan, beiyue wenyi chubanshe, 1987.

Wang Qian, *Zhong xi wen hua bi jiao gai lun (Discours général de la comparaison culturelle entre la Chine et l'Occident)*, Pékin, zhongguo renmin chubanshe, 2005.

Wang Shi, *Yan Fu ji (Recueil des écrits de Yan Fu)*, Pékin, zhonghua shuju, 1986.

Wang Xianshen, Han feizi ji jie (*Recueilli des commentaires de Han Feizi)*, Pékin, zhonghua shuju, 1998.

William Stanley Jevons, *Primer of Logic (Ming xue qian shuo)*, trad.Yan Fu, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981.

Wu Jie, *Yan fu shu ping (les Commentaires sur les livres de Yan Fu)*, Shijiazhuang, hebei renmin chubanshe, 2001.

Wu xu bian fa zi liao cong kan (Collection de livres de la Réforme des Cent Jours), shenzhou guoguangshe, 1953.

Wu Yujiang, *Mo zi jiao zhu (Notes et commentaires sur le Mozi)*, Pékin : Zhong hua shu ju, 2006.

Xiong Yuezhi, *xi xue dong jian yu wan qing she hui (le savoir occidental s'est étendu de l'Occident à l'Orient et la société de la fin de la dynastie des Qing)*, Shanghai, shanghai renmin chubanshe, 1994.

Xu Zhenzhou, *L'art de la politique chez les légistes chinois*, *coll. « Travaux du Centre d'analyse politique comparée de Bordeaux »*, Paris, Economica, 1995.

Yan Fu, *Mu le ming xue (la logique de John Stuart Mill)*, Pékin, shangwu yinshuguan, 1981.

Zhang dainian, *Zhang dai nian quan ji (Oeuvres complètes de Zhang Dainian)*, Shijiazhuang, heibei renmin chubanshe, 1996.

Zhang Xiping, *zhong guo yu ou zhou zao qi zong jiao he zhe xue jiao liu shi* (*l'Histoire des premiers échanges religieux et philosophiques sino-européens)*, Pékin, dongfang chubanshe, 2001.

Zheng Jiewen, *Zhong guo mo xue tong shi (Histoire des études mohistes en Chine)*, Pékin, renmin chubanshe, 2006.

zhong guo xian dai xue shu jing dian (Classique des études modernes chinoise), Shijiazhuang, heibei jiaoyu chubanshe, 1996.

zhong guo xian dai xue shu jing dian : Guo mo ruo juan (Œuvres classiques de recherches en Chine moderne : volume de Guo Moruo, Shijiazhuang, Heibei jiaoyu chubanshe, 1996.

Zhou Zhiping, Willard J. Peterson, *Guo shi fu hai kai xin lu : Yu Yingshi jiao shou rong tui lun wen ji*, Taibei, Lianjing chuban shiye youxian gongsi, 2002.

Xu Man, *Xi fang lun li xue zai zhong guo de chuan bo ji ying xiang (La diffusion et l'influence de l'éthique occidentale en Chine)*, Tianjin, nankai daxue chubanshe, 2008.

Articles

Chen Dezheng, *Liang Qichao dui gu xi la shi de yin jie yu chuan bo (l'introduction et la diffusion de l'histoire de la Grèce antique par Liang Qichao*, journal de l'Université de Shandong, page science humaine, N°3, 2009.

Duan Shaojun, *Ya li shi duo de yu kong zi zhi lun li si xiang bi lun (la comparaison entre la pensée de l'éthique d'Aristote et celle de Confucius)*, journal de l'économie et la culture de la frontière, N°9, 2006.

He Yuanguo, *Kong zi de ren yu ya li shi duo de you ai zhi bi jiao (la comparaison entre "la bienveillance" de Confucius et "l'amitié" d'Aristote)*, journal de l'Université normale de Pékin, page science humaine, N°6, 2003.

Lin Guozhi, *Lao zi yu ya li shi duo de de zheng zhi si xiang zhi bi jiao (la comparaison entre la pensée politique de lao zi et celle d'Aristote)*, journal de l'Université de Pétrol, édition de sciences socioales, vol.21, N°1, Fév. 2005.

Liu Bangfan, *zhong guo luo ji de jin dai fu xing yu wei lai fa zhan (la renaissance récente et le développement futur de la logique chinoise)*, journal de l'Université de Yanshan, édition de la philosophie et des sciences sociales, vol.8, N°1, Mar. 2007.

Yang Jun, Zhao Haitao, *Han Fei yu ya li shi duo de fa zhi si xiang zhi bi jiao (la comparaison entre la pensée du gouvernement de la loi de Han Fei et celle d'Aristote)*, journal du Collège de l'éducation de Mu dan jiang, N°5, 2007.

Zhang Xiping, *Ming qing jian ru hua chuan jiao shi dui ya li shi duo de zhe xue de jie shao (l'introduction de la philosophie d'Aristote par les missionnaires à la fin des Ming et au début des Qing en Chine)*, jianghai xuekan, Nanjing, 2002.

Résumé :

Cette thèse porte sur la diffusion et l'influence des idées d'Aristote en Chine de la fin de la dynastie Ming jusqu'à la période contemporaine. Le but de cette recherche consiste à cerner les impacts interculturels et à favoriser la compréhension des dialogues et des échanges entre la culture d'origine européenne et chinoise. Il était important de découvrir la traduction des œuvres et les recherches spécialisées concernant la philosophie d'Aristote en Chine. Il semblait aussi pertinent de se pencher sur l'étude comparative entre la philosophie d'Aristote et quelques courants de pensée principaux de la Chine dans certains domaines, comme l'éthique et l'éducation de Confucius, la philosophie naturelle de Lao zi, la logique de Mo zi et la pensée politique de Han Feizi. Et pour conclure, il fallait reconnaître les influences considérables d'Aristote dans ces domaines en Chine. Cette étude s'appuie sur une base documentaire large et variée que j'ai dépouillée en France et en Chine.

Mots Clés: interculturel, traduction, philosophie comparée, Aristote.

Abstract :

This thesis focuses on the spread and the influence of Aristotle's ideas in China from the end of the Ming`s Dynasty to the contemporary period. The purpose of this research is to identify the interculturals impacts and to promote the understanding of the dialogues and the exchanges between European and Chinese native culture. It was of great importance to find out the translation of the works and also the specialized research on the philosophy of Aristotle in China. In addition, a comparative study on the philosophy of Aristotle and several major schools of thought in China in some areas, such as the ethics and the education of Confucius, the natural philosophy of Laozi, the logic of Mo Zi and the political thought of Han Feizi. At the end, we try to conclude with the considerable influence of Aristotle in several areas in China. This study is based on a wide series of documents we have got through in France and in China.

Keywords: intercultural, translation, comparative philosophy, Aristotle.