Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2001)

Heft: 3

Artikel: La rationalité dans l'histoire intellectuelle de la Chine

Autor: Harbsmeier, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870238

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA RATIONALITÉ DANS L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DE LA CHINE[1]

Cet article traite de l'organisation et de la justification systématiques argumentatives du savoir en Chine traditionnelle. Il explore, notamment, les diverses manières par lesquelles l'administration bureaucratique de l'empire chinois a encouragé des approches hautement rationnelles envers l'organisation encyclopédique du savoir, dans de gigantesques manuels organisés sous l'autorité de l'état. Essentiellement, ce sont les besoins pratiques d'une vaste bureaucratie qui ont rendu la rationalité nécessaire. Historiquement, ce lien avec la bureaucratie impériale a imposé certaines limitations au nombre de sujets auxquels de libres arguments rationnels pouvaient être appliqués. D'un autre côté, il apparaît que tous ces facteurs ont laissé une vaste marge au doute et à l'argumentation rationalistes en Chine traditionnelle.

1. Terminologies et concepts de la rationalité

Je commence par quelques préméditations terminologiques. Tout d'abord, sur la conceptualisation même de l'idée d'un 'problème'.

Pour commencer, nous notons qu'une civilisation peut avoir, ou peut ne pas avoir, la notion d'un problème par opposition à une question. En grec, *problēma* 'problème non résolu' contraste de façon significative avec *erōtēma* 'phrase interrogative, question'. Le chinois classique n'a pas de mot pour 'problème' par opposition à la forme

---

1. L'auteur désire exprimer sa gratitude envers Danielle Feller, qui a traduit cet article avec une grande patience, et envers Johannes Bronkhorst, qui l'a sauvé d'une erreur conceptuelle absolument cruciale, et a de ce fait contribué de façon insigne à améliorer cet article.

des mots nommée 'question'. Rien n'est jamais nommé un 'problème' ou une 'question' intellectuelle. *Wèn* peut référer nominalement à une question posée, mais ne s'utilise pas pour référer à une question à débattre. Tout comme le moderne *zìyóu*, 'liberté', le chinois moderne *wèntí* est une traduction empruntée à l'Occident, via le Japon, bien que cette expression se trouve en effet dans le sens de 'sujet d'examen' à partir de l'époque Sòng.

Problematisieren 'problématiser' est un mot très allemand, un emprunt en anglais américain. De même *Problematik*. Mais l'aptitude à problématiser une problématique générale est cruciale pour la démarche rationnelle. Le grec classique n'avait pas de mots abstraits de ce genre, bien qu'il eût cultivé ces procédures rationnelles avec un dévouement extraordinairement persistant. Ainsi, l'histoire du vocabulaire abstrait décrivant des procédures rationnelles ne saurait être confondue avec l'histoire de ces procédures elles-mêmes.

Toutefois, je désire soutenir l'idée que l'étendue et le degré de rationalité dans une culture peuvent être mesurés en fonction des degrés d'aptitude développés dans cette culture à considérer les choses comme problématiques.

Très clairement, nous devons problématiser la notion même de 'rationalité'.

Une inspiration utile pour une telle problématisation est de considérer le problème de la traduction dans des langues soi-disant exotiques. Considérons les mots chinois *lǐxìngzhǔyǐ* 'rationalisme' et *lǐxìnglùn* 'position rationaliste'. De nos jours, ces mots sont courants. De fait, ce sont des mots-clé dans le contexte du modernisme intellectuel en Chine.

D'autre part, *Rationalität* ne figure pas dans le dictionnaire allemand-chinois de 1521 pages datant de 1983. *Lǐzhì*, 'raison', par opposition à 'émotion' est attesté pour la première fois dans les oeuvres des écrivains du vingtième siècle, Bā Jīn et Máo Dūn. La rationalité comme raison distincte reste une notion qui ne peut pas être facilement rendue en chinois moderne. En tout cas, aucun des mots dans le Dictionnaire de l'usage du chinois moderne de Lin Yutang (1720 pages, Hongkong: Chinese University Press, 1972) n'est défini comme 'rationalité'. 'Nature raisonnable', 'la propriété d'être doué de raison', est la glose dans le gros *Yīngwén cíhǎi*. Mais ici encore, aucune de ces deux expressions ne se trouve dans le standard *Xiàndài Hànyǔ cídiǎn* de 1996: ainsi, bien qu'il y ait des termes pour 'rationalité', ceux-ci ne sont pas assez importants dans le vocabulaire courant pour mériter une place dans les grands dictionnaires courants de la

langue chinoise. *Hélǐxǐng* et *jùyǒulǐxìng* ne figurent même pas dans le *Chinese English Dictionary* de 3500 pages datant de 1993.

De fait, *lǐxìng* est le terme qui s'approche le plus près de rationalité, mais dans le dictionnaire très intelligemment conçu de Lin Yutang, ce mot est traduit comme '1. faculté rationnelle; 2. nature raisonnable'. C'est ainsi qu'un des grands intellectuels de Chine a compris le mot. D'une part, le mot réfère à ce que les Allemands appelleraient *Verstand*, d'autre part à *Vernünftigkeit.*

Mais nous n'avons jamais douté que les Chinois soient doués de *Verstand* 'raison', et nombre d'entre nous soupçonnent qu'ils ont toujours été étonnamment *vernünftig* 'raisonnables'.

Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de savoir si, en principe, les Chinois possédaient cette 'faculté rationnelle'. Nous présumons qu'ils l'avaient. Nous aimerions savoir à quel point ils l'ont mise en pratique de cette manière spéciale, systématique et problématisante que nous associons à la rationalité et surtout au rationalisme.

La rationalité n'est pas la même chose que la conformité à ce qui est généralement considéré comme 'raisonnable' dans une société quelconque. Le 'principe de charité' de Quine, qui voudrait que nous comprenions les aborigènes de façon telle que la plupart de leurs déclarations s'avèrent vraies, a été justement critiqué sur la base du fait que la cohérence logique suffit. Si nous devions comprendre le mot 'rationalité' de cette façon, comme relatif à l'opinion orthodoxe courante, alors n'importe qui adhérant à un préjugé capricieux et courant passerait pour un parangon de rationalité. Ce qui est *hélǐ* sous la Grande Révolution Culturelle ne le sera pas sous les Quatre Modernisations. *Hélǐxìng* sera 'caméléonique' au point de rendre une discussion générale dépourvue de sens.

L'aspiration inhérente au concept de rationalité est de s'élever au-dessus de ce niveau d'opinion concrète établie sur ce qui peut paraître raisonnable, vers un niveau où ce qui importe n'est pas la nature raisonnable du contenu, mais la rationalité de l'argumentation, de la méthode et de la forme.

Tout comme la forme rhétorique, on ne peut identifier la méthode rationnelle que dans la mesure où l'on fait abstraction des autres aspects du contenu. Lorsque, à un point de jonction logique crucial, les spécialistes bouddhistes de *yīnmíng*, ou de logique Nyāya, considèrent le contenu anti-bouddhique d'une thèse comme une faute logique, ils n'ont pas réussi à atteindre ce niveau abstrait de délibération formelle qui définit la logique formelle, et qui caractérise l'aspiration abstraite inhérente à la rationalité. La rationalité a

désespérément besoin d'un environnement de tolérance enjouée rien que pour survivre, et elle a besoin d'une désinvolture intellectuelle certaine pour prospérer.

Pour faire usage de la terminologie éminemment utile de Quine: la rationalité est un terme transcendant, et il ne contient rien d'immanent au langage, ni d'immanent au *Kulturkreis*.

De nos jours, dans la pratique linguistique du chinois, le mot qui est en vigueur et apporte quelque chose comme de la rationalité à la vie autochtone vibrante n'est en fait pas du tout un mot d'emprunt. Il s'agit du mot *yǒu dàolǐ* 'avoir un argument raisonné'. C'est du chinois de base très courant. Ce mot réfère à une situation où quelqu'un dit quelque chose sur une base qui invite et qui est conçue pour tenir tête à une discussion raisonnée objective et publique. Il se peut que cette personne ait tort, mais elle n'en a pas moins un argument raisonné. Il se peut qu'elle ait négligé quelque chose d'autre, mais elle a aussi vu quelque chose de pertinent au sujet débattu.

L'expression *dào lǐ* est ancienne, et le mot est déjà courant dans le *Hánfēizǐ*, où il réfère toujours aux 'principes du Chemin'. Il reste à savoir quand ce mot a acquis son sens de 'raison plausible'. Mais peu importe quand nous trouvons finalement ce mot dans le sens de 'raison rationnelle, plausible et objective', il est aujourd'hui profondément ancré dans la manière de penser chinoise, et l'a été depuis quelque temps déjà.

Toutefois, alors que *dàolǐ* suggère une plausibilité publique et objective, ce mot ne possède pas un élément crucial pour la rationalité: l'ouverture radicale et par principe à la critique publique de toutes nos prémisses et conceptualisations, l'empressement à problématiser radicalement tous les éléments et aspects de notre position intellectuelle. *Dàolǐ* fonctionne typiquement dans un cadre donné de présuppositions incontestables. Les prémisses du *dàolǐ* sont posées par le contexte social de l'énoncé.

Est-ce que *yǒu dàolǐ* demeure un concept naïf, dans le sens qu'il permet encore de supposer un cadre incontesté et incontestable de prémisses qui rendent une position *yǒu dàolǐ* pertinente? Je ne le pense pas. Je pense que *yǒu dàolǐ* est un concept révolutionnaire, dans le sens qu'il garde ses connotations positives même lorsque la position est en elle-même idéologiquement inacceptable. Par exemple, il eût été politiquement incorrect à l'époque de la Révolution culturelle de prétendre que Máo Zédōng était faillible, mais il ne serait pas grammatical de dire qu'une telle prétention n'avait pas de *dàolǐ*, même pendant cette période sombre de l'histoire.

La rationalité a une base solide dans le vocabulaire standard du chinois moderne, même si ce n'est pas à un niveau explicitement abstrait et programmatique.

Être rationnel, en grec, c'est être *lógon ékhōn* 'doué de raison'. Et cette expression veut aussi dire la même chose que *yǒu dàolǐ* 'avoir un bon argument'. Selon Aristote et Platon, être un homme signifie en premier lieu être *zōon lógon ékhōn* 'un animal doué de raison', et le Romain Sénèque fait écho aux Grecs dans ses *Epistulae morales* 41.8 et 71.27: *rationale... animal est homo* 'l'homme est un animal... rationnel': ce qui n'est pas la même chose que le chinois standard *yǒu zhī* 'doué de connaissance/conscience'. Il y a là une remarquable différence de perspective.

Je ne vois aucune manière de spécifier les fonctions rationnelles par rapport à d'autres formes de connaissance et de conscience en chinois classique. À ce niveau de discours abstrait sur la rationalité, la tradition gréco-romaine était clairement la plus forte.

L'opinion platonicienne et aristotélicienne persiste dans la tradition romaine et chrétienne: rationalitas se trouve dans le *De anima* 38 de Tertullien. La *rationabilitas* comme une aptitude de l'âme est mentionnée chez Apulée Pl. 2.15; et dans Pl. 1.8, nous lisons *ut rationabiliter voveretur (mundus)* 'comme si le monde se mouvait rationnellement': à nouveau, il s'agit d'un concept qui est absolument étranger à l'imagination intellectuelle chinoise. Mais depuis Héraclite, il a été endémique à l'histoire intellectuelle de l'Occident.

Apulée Pl. 1.13: *tres partes animae ducat esse, rationalem, id est mentis optumam portionem*. 'Il considère qu'il y a trois parties de l'âme, la rationnelle étant la meilleure partie de l'âme.' Ce genre d'anthropologie ne se trouve pas en Chine.

Sénèque, Ep. 109.11: *hominem movere rationaliter non potest nisi homo*. 'Seul l'homme peut mouvoir l'homme rationnellement'.

Ces quelques exemples doivent suffire à montrer que le concept explicite de la rationalité était non seulement présent, mais même important dans l'anthropologie européenne traditionnelle à travers les millénaires.

Kant considérait la rationalité comme une caractéristique de l'homme, par définition. Le raisonnement et l'argumentation comme base de croyance est un universel anthropologique. Il n'est pas le moins du monde surprenant de le trouver en Chine.

On doit certainement présumer que la rationalité est un universel. Mais le concept de la rationalité, la conceptualisation et la problématisation de la rationalité, est bien loin en vérité d'être un universel.

Non plus que l'idéologie de la rationalité. Je passe à la considération des idéologies de la rationalité.

2. Les idéologies du rationalisme

L'aboutissement inévitable du rationalisme radical, la demande radicale pour une évidence objective et indubitable, est le scepticisme non dogmatique radical. Rien n'est strictement immunisé contre une dissidence raisonnée et radicalement hostile. On peut *hinterfragen* 'continuer à poser des questions critiques problématisantes' sur toute prémisse tenue pour évidente et vraie.

Le scepticisme radical est, en vérité, un symptôme de la démarche de base de la rationalité radicale. La philosophie chinoise n'est pas riche en scepticisme radical, mais Zhuāngzǐ opta notoirement pour cette attitude intellectuelle. Le fait même qu'il était possible d'adopter cette attitude est significatif.

L'ascension rationaliste, 'dé'-ductive, vers le mysticisme est bien documentée dans de nombreuses traditions. En Chine, elle est clairement en évidence.

D'autre part, l'idéologie abstraite et générale de remplacer l'autorité politique et la mythologie religieuse par l'argumentation raisonnée est une chose que peu de cultures ont cultivée. Notamment, je dirais, les Pyrrhoniens à l'époque hellénistique européenne, qui non seulement insistèrent radicalement sur les bases rationnelles de toute croyance, mais pensèrent aussi qu'ils pouvaient démontrer que de telles bases étaient inexistantes. Ils furent ainsi menés, par une logique formaliste inexorable, non pas à un quelconque scepticisme dogmatique du genre qui nie qu'il existe des bases rationnelles à une croyance, mais à une attitude non-dogmatique d'*epochē* 'suspension du jugement ultime'.

Le livre le plus récent de Benson Mates, *The Way of Scepticism*, est de loin le meilleur compte rendu historique de ce phénomène à ce jour, et il a l'avantage supplémentaire d'avoir été écrit par l'un des plus brillants écrivains de logique formelle vivant aujourd'hui.

Benson Mates, le logicien des mathématiques, insiste que Sextus Empiricus arrive non pas à une opinion philosophique, mais à une attitude vécue, une Voie chinoise: celle du suspense et de la curiosité intellectuels. Le philosophe norvégien Arne Neass a très bien cerné cela dans son livre *Scepticism*, qui se concentre naturellement sur le philosophe Sextus Empiricus, dont on pourrait dire qu'il fut le plus féroce rationaliste de la tradition occidentale. Remettant en question implacablement toutes sortes de présuppositions de la pensée humaine, il

fut un investigateur non moins infatigable de la signification exacte, et de la signification des mots dans des contextes donnés. Sextus Empiricus fut de ce fait un 'définisseur' presque maniaque de ses propres termes, mettant en doute la terminologie employée par d'autres, et surtout un critique intellectuel radical de l'usage linguistique endémique dans sa propre culture.

Toutefois, il n'y a rien de particulièrement rationnel dans l'obsession logocentrique des Grecs pour le dogme, ou pour des propositions explicites de la science. De façon consistante, la rationalité peut avoir pour but de ne pas croire en des dogmes vrais, mais de vivre d'intuition vraie. Malgré toutes ses préoccupations maniaques avec le langage, malgré sa superbe sophistication en tant que logicien formaliste, Sextus Empiricus finit, on pourrait dire, pratiquement comme un Chinois dans le pragmatisme de sa conclusion ultime. On pourrait même aller plus loin: on peut très bien être un philosophe *pragmatique* plutôt que logocentrique. Une *Lebensphilosophie* peut être hautement rationnelle dans son refus de poursuivre des vérités propositionnelles comme but suprême de la vie.

Les esprits mesquins pensent que le rationalisme doit s'arrêter quelque part en tant que point de départ indiscutable. Descartes pensait — à tort — que le rationalisme devait s'arrêter au COGITO et partir de lui. Sa méthodologie implique que même ce point de départ, ou cet axiome philosophique, était en principe sujet au doute, bien qu'il pensât qu'un tel doute fût vain. Des philosophes chinois du 7e siècle ont prouvé qu'il avait désespérément tort, avant même qu'il ait une chance de faire sa remarque. Car ils portèrent leur rationalité pénétrante jusqu'à la question même de la structure sujet-objet, qui est obligatoirement et inévitablement fixée, et pieusement conservée, dans le COGITO latin. Ils furent assez rationnels pour du moins considérer la question de savoir si la pensée ne pourrait pas être présente sans être la pensée de quelqu'un. Ce point fut discuté avec des détails ahurissants, aussi en relation avec le problème de l'existence du monde externe. Et il fut discuté dans un chinois qui a tendance à être plus clair que les originaux indiens dont il dérive.

En même temps, il y a un niveau de sophistication logique que ces praticiens chinois extraordinairement avancés de logique *yīnmíng* n'atteignirent pas: ils estimèrent que l'inconsistance avec le dogme bouddhique était une faute logique formelle dans toute thèse, une faute qui rendait n'importe quelle argumentation complètement futile et donc superflue. Ils étaient sous l'emprise fondamentalement irrationnelle et autoritaire du dogme religieux arbitraire, dont la véracité

ne pouvait jamais être le sujet d'un discours raisonné et problématisant dans le système du Nyāya.

Thomas d'Aquin pouvait discuter avec force détails sur la non-existence discutable de Dieu. Il pouvait même exposer les raisons que l'on pourrait plausiblement avoir pour supposer que Dieu pourrait ne pas exister. Le fait qu'un texte qui fait autorité, comme la Sainte Bible, prétend qu'il existe, n'est certainement pas le plus fier argument qu'il donna contre la véracité de la proposition que Dieu n'existe pas. Il se montra bien plus fier d'autres arguments ingénieux, tel que celui que la notion même de Dieu inclut celle de l'existence.

Ainsi, Thomas d'Aquin était rationnel sur certains points où les logiciens férocement rationnels de *yīnmíng* ne l'étaient pas.

Inspiré par l'homme qu'il appelait le PHILOSOPHUS, Thomas d'Aquin en était même réduit à argumenter rationnellement pour des choses aussi résolument irrationnelles que la Sainte Trinité. Les conclusions de Thomas étaient prévisibles, mais le drame intellectuel pour les atteindre était assez véridique, et il constituait ce que Hegel aurait pu nommer *die Arbeit des Geistes. Fides quaerens intellectum* était le principe qui le guidait. Et c'était là un principe rationnel, bien que son point de départ dans la foi le rendait moins que rationaliste.

Nous en concluons que l'on peut avoir une rationalité méthodologique finement réglée, tout en se basant explicitement sur des prémisses acceptées irrationnellement sous forme d'articles de foi. Et lorsque cette rationalité aspire à diriger sa lumière critique sur ces prémisses mêmes, nous obtenons ce qui s'appelle 'théologie'. Les Grecs dirigèrent cette lumière critique en direction de leurs dieux, et ils trouvèrent l'objet déficient, éthiquement parlant. Beaucoup devinrent des athées intellectuels, des pratiquants encore plus pragmatiques de la religion, sans engagement intellectuel envers ce qui était impliqué dans leur action religieuse.

Cette dernière espèce de schizophrénie intellectuelle contrôlée est endémique dans beaucoup de civilisations. Elle nourrit et sustente le rituel.

3. Les pratiques rationnelles

L'explication de la *Lebenswelt* des anciens Chinois fut menée avec des principes, et de façon rationnellement argumentative dans la Chine ancienne. Considérons les approches suivantes, rivalisantes, envers le monde:

A. LES CONFUCIANISTES

Les confucianistes considéraient que tout ce que l'on fait pour améliorer la condition humaine devrait prendre comme point de départ ce que nous appellerions une réalité anthropologique existante, y compris les valeurs traditionnelles existantes. Un modèle, ou un ordre culturel imposé par le gouvernement, qui n'est pas perçu comme la réalisation des sensibilités traditionnelles, profondes et inhérentes, qui ne croît pas organiquement de ce qui est ressenti comme admirable et perçu comme naturel dans cette tradition, est voué à l'échec; tout comme il serait vain de tenter d'intéresser un chat aux sports nautiques.

Confucius projeta sa Voie sur celle des anciens rois de Zhōu, les sages et héros culturels du passé. Nous n'avons que peu de moyens de vérifier dans quelle mesure sa projection était délibérée, et dans quelle mesure il s'agit d'histoire extatique naïve. Il y a des chances pour que son attitude soit aussi complexe que celle des ritualistes envers les fondations intellectuelles de leurs actes.

Confucius était un traditionaliste, et néanmoins il pensait qu'il existe une base morale solide pour être un traditionaliste. L'autorité de la tradition résidait dans sa conformité aux valeurs morales de base, qu'il tenta d'élaborer, et non pas dans le simple pouvoir politique en tant que tel. C'est en cela que consistait sa petite révolution de rationalité morale. Il ne reconnaissait que l'autorité morale traditionnelle, non pas le pouvoir politique historique. L'espèce d'autorité morale des anciens rois était ouverte à la discussion. Elle était discutée. Les écoles rivalisantes projetaient des idéaux rivalisants sur ces anciens parangons de la culture chinoise.

La position analytique de Confucius était que le gouvernement de l'État dérivait sa légitimité d'une généralisation d'un système d'obligations morales qui vont de soi et qui gouvernent la vie de famille. L'État était une généralisation logique et rationnelle de la famille.

Les rituels de l'État devaient être les rituels de la famille régnante. La convenance rituelle, par nécessité logique et rationnelle, était interprétée comme définie par les exigences rituelles pour légitimer la maison régnante. Les vertus morales évidentes de la vie de famille furent transférées au niveau de l'État, l'État 'familier'.

Ainsi, l'État suivait une logique stricte. Ce qui n'est pas en soi la même chose que d'être rationnel. Il existe des éléments de rationalité troublants dans toutes sortes d'obscurantismes insensés et de traditionalismes aveugles.

Ce qui rend le système confucianiste rationnel est la tentative systémique de justifier sa propre cohérence en termes d'axiomes politico-moraux considérés comme allant de soi, et de propositions politico-morales dérivées de ces derniers par des arguments qui sont sujets à discussion. Par-dessus tout, comme les questions irritantes du disciple de Confucius, Zǐlù, le montrent tout au long des *Analectes* qui préservent la plupart des sources les plus importantes à son sujet, la nature non contradictoire, la cohérence logique, la cohésion argumentative de la position humaine était essentielle pour Confucius. Il est embarrassé lorsqu'il s'avère inconsistant. L'embarras de Confucius, dans les nombreuses occasions où il est pris en flagrant délit, logiquement parlant, est un bon indice d'une certaine sorte de rationalité: la rationalité de la cohérence conceptuelle et du comportement.

Toutefois, la rationalité est un problème de gradation. Le rationalisme sous sa forme ultime est ainsi ancré dans un certain scepticisme systémique qui concerne strictement tout, y compris lui-même. Le doute socratique, l'émerveillement aristotélicien, le scepticisme pyrrhonien sont tous sujets à l'interrogation sceptique. Si Sextus ne dirigeait pas sa lumière rationnelle crue sur la psychologie facile de l'*epochē* même, cela ne le rendrait pas irrationnel. Tout ce que cela montrerait, c'est qu'étant donné que la rationalité est un problème de gradation infinie, il doit y avoir un point où sa démarche rationnelle a cessé — irrationnellement.

Je considère que l'arithmétique est rationnelle même quand elle ne réussit pas à discuter la justification des axiomes sur lesquels elle est construite, ni même la clarté conceptuelle de ses termes de base, comme Gottlob Frege l'a problématisé. Euclide n'en était pas moins rationnel parce qu'il s'est arrêté au point où il aurait vraiment pu problématiser la vérité de ses axiomes. De même, un système de pensée politico-moral demeure en un certain sens rationnel, même quand les axiomes sur lesquels il est construit, comme l'autorité du dirigeant, ne sont pas sujets à la critique rationnelle.

Toutefois, il y a un contraste frappant entre les confucianistes chinois et les Grecs, c'est l'échec des confucianistes, ainsi que de tous les autres, à problématiser l'autorité morale même du gouvernement, du souverain, l'échec à problématiser la constitution fondamentale de l'État même, l'échec à transformer la constitution d'un État en un instrument d'auto-construction humaine et de génie social. En même temps, l'on peut remarquer que les confucianistes chinois ont produit de plus grands génies sociaux et politiques que presque n'importe qui

d'autre dans l'histoire humaine, et ce sans problématiser la légitimité fondamentale de l'État, du gouvernement et du souverain.

Nous devons expliquer le rationalisme de la Chine ancienne, et surtout le rationalisme confucianiste, en décrivant les techniques, la portée et l'intensité intellectuelle des 'problématisations' que cette civilisation littéraire a cultivées, et que nous pouvons clairement voir aujourd'hui.

B. LES MOHISTES

Les mohistes (fin du 5e jusqu'au 3e siècle av. J.C.) considéraient que le principe structurel qui conduit au chaos du monde actuellement observé était celui de la partialité, de la perspective individuelle, de l'échec à voir les choses dans une perspective équitable. L'ordre du monde rationnel proposé était considéré comme le résultat d'un utilitarisme pragmatique moral: le bien est ce qui profite à la plupart des gens. Les standards du comportement éthique doivent être les standards de l'argumentation rationnelle, que les mohistes prirent la peine de consigner dans un corpus de délibérations logiques remarquablement techniques, qui les rapprocha de l'école des logiciens.

C. LES SOCIO-ÉCONOMISTES

Les socio-économistes de l'école de Guǎnzǐ (4e-3e s. av. J.C.) argumentaient que l'utilitarisme mohiste pragmatique était bel et bon, mais qu'il négligeait un trait de la vie humaine absolument fondamental dans une politique: tous les bénéfices pragmatiques, que l'on peut fournir ou non, dépendent directement et immédiatement des conditions socio-économiques que l'on crée pour la distribution des richesses parmi le peuple et l'accumulation nécessaire des richesses entre les mains du gouvernement. Tout le bien que le gouvernement peut faire est directement proportionnel à la quantité de biens dont la production et la distribution peuvent être contrôlées efficacement par le gouvernement.

D. LES LÉGALISTES

Les légalistes de l'école de Hán Fēi (3e s. av. J.C.) argumentaient que peu importe quels buts traditionalistes, utilitaires ou socio-économiques le gouvernement poursuit, ils doivent dépendre de façon cruciale d'un élément de génie social qui doit assurer que le gouvernement peut imposer sa volonté socialement formative à la politique. L'instrument décisif pour ce contrôle formatif était la souveraineté indépendante du souverain lui-même d'une part, et, étant donné cette capacité indépendante d'agir politiquement, la capacité du souverain de régulariser le comportement par l'application strictement

universelle de la loi. La capacité du souverain d'organiser bureaucratiquement l'administration de ce système légal, de sorte qu'il soit en principe indépendant de sa sagesse personnelle, est ce qui définit les conditions nécessaires qui rendent possible le succès en matière de génie social. La mécanique sociale générale des stratégies politiques machiavéliques du souverain et des processus de contrôle du comportement au moyen de récompenses et de punitions appliquées et sanctionnées bureaucratiquement, formaient le sujet du livre *Hánfēizǐ.*

E. LES MILITARISTES

Les militaristes de l'école Sūnzǐ (4e s. av. J.C.) argumentaient que les confucianistes, les mohistes et les socio-économistes, ainsi que les légalistes, avaient en commun une erreur civilisée et naïve: ils ne comprenaient pas que quoi que fasse un gouvernement organisant le contrôle de la production et de la distributions des biens, la façon dont une politique gouvernementale pragmatique et utilitaire peut profiter au peuple dépend absolument, en tant que condition nécessaire et décisive, de l'environnement de sécurité qui constitue l'essence même de la souveraineté d'État. Un État doit exister et persister de façon sûre avant qu'il ne puisse avoir des stratégies traditionalistes, utilitaires ou socio-économiques. Aucune de ces stratégies ne peut exister dans un vide du pouvoir. Le rôle primaire du gouvernement est d'administrer la violence militaire publiquement sanctionnée contre les ennemis de ce gouvernement, à l'intérieur et à l'extérieur de l'État.

F. LES TAOISTES

Les taoïstes de l'école de Zhuāngzǐ (4e-3e s. av. J.C.) étaient des agnostiques et des sceptiques systématiques en ce qui concerne toute compréhension humaine rationnelle du déploiement insondable et inéluctable de la dynamique du Chemin, et toute interférence politique avec cette dernière, qui détermina à son tour les voies mystiques et insondables du développement social. Pour des raisons logiques, ils rejetèrent la logique des sophistes chinois. Pour des raisons rationnelles, ils déclarèrent que l'interférence rationaliste dans le monde au moyen d'une stratégie politique délibérée était un échec systématique. Pour des raisons philosophiques, ils nièrent que l'histoire ou la tradition puisse jamais sanctifier ou justifier des valeurs morales, quelles qu'elles soient. Ce qui était digne d'admiration dans l'histoire de la Chine, au yeux de ces taoïstes de l'école de Zhuāngzǐ, c'était la tradition du refus individualiste de se laisser prendre au jeu des simplifications inévitables impliquées dans les modèles explicatifs et pragmatiques, préconisées par les approches intellectuelles majeures

esquissées plus haut. — Même par leur propre dogmatisme taoïste. La vraie *wú wéi* 'inaction' évite aussi la pratique de soi-même. C'est donc sans surprise que nous constatons que le livre *Zhāngzǐ* baigne pour la plupart dans un sens extatique d'humour antinomique. La sorte d'auto-dérision malicieuse et analytique qui se base indubitablement sur l'analyse rationnelle radicale.

G. LES HISTORIENS

Les historiens de l'école de Sīmǎ Qiān (env. 145-86 av. J.C.) argumentaient que toutes les manières de penser mentionnées plus haut, qui avaient chacune leur justification limitée et leurs raisons raisonnables d'être plausibles, ne pouvaient être proprement comprises que lorsqu'elles étaient placées dans le contexte plus large de l'histoire politique et sociale globale. Ainsi, les historiens pensaient que toute espèce de pensée doit s'inscrire dans un arrière-fond socio-politique biographique et historique, un cadre historique dans le contexte duquel elle doit être proprement appréciée. L'échafaudage logique inévitable de ces 'historiciens' était la chronologie des événements. (Le *Shǐjì* de Sīmǎ Qiān fournissait une chronologie détaillée qui ordonnait tous les événements politiques majeurs entre 841 et 102 av. J.C.)

Toute personne et tout événement devaient être insérés dans ce plan organisateur global. Ainsi, la chronologie individuelle de chaque État, définie en termes de souverain individuel d'un État individuel, était explicitement coordonnée, de façon à ce qu'il fût immédiatement clair quelle année de l'État A correspondait à quelles années du Fils du Ciel et des différents États. Ainsi, le temps historique dans tous les États était rendu commensurable et coordonné par la notion de synchronisme. Il fut inséré dans un plan ou réseau de correspondance global. Ce qui était inséré dans ce plan (chroniques des événements officiels, biographies d'individus, monographies sur le rituel, pratiques musicales, pratiques légales, calendrier, astronomie, sacrifices officiels, voies navigables, poids et mesures) devait passer le strict *kǎo xìn* 'examen de la vérité' de l'historien, qui aspirait certainement à être objectif et qui était mené sur la base des meilleures sources disponibles. De toute évidence, ces historiens demandaient en principe des raisons et des preuves pour ce qu'ils enregistraient. Ils évitaient le *mythos*, ainsi que la rumeur et les propos prononcés à la légère. Et il est important de souligner le fait que le *Shǐjì* était une entreprise privée de la famille Sima, et non pas un projet du gouvernement.

En 1084, Sīmǎ Guāng présenta au trône le *Miroir Détaillé en Aide au Gouvernement*, qui recouvrait dans un détail chronologique exact

l'histoire de la Chine de 403 av. J.C. à 960 après J.C. Cette œuvre massive d'historiographie critique fut imitée, de sorte que nous avons un rapport chronologique complet de l'histoire chinoise de 403 av. J.C. à 1644 après J.C., pratiquement mois par mois. Il n'y a que peu d'épisodes importants de l'histoire chinoise qui ne sont pas relatés dans ces pages. Mais ce qui importe dans le contexte d'une discussion sur la rationalité, c'est que ces rapports historiques, bien que les chercheurs modernes les considèrent comme clairement tendancieux, s'efforcent de fournir un exposé objectif, raisonné, explicitement ouvert à la critique publique raisonnée. Ainsi, l'élite chinoise aimait à se considérer comme l'observatrice critique, objective, et, pour utiliser des termes modernes, 'séculière', même 'rationnelle', de son propre passé mélangé. Les anciennes autorités sur l'histoire étaient passées en revue de façon critique.

Les 24 histoires dynastiques elles-mêmes avaient systématiquement enregistré l'histoire chinoise d'une manière qui représente de façon cohérente les partis pris et les préjugés des dynasties sous lesquelles elles furent rédigées, mais elles se donnent toutes la peine de se représenter comme des compte rendus détachés, absolument séculiers, sains et 'rationnels' de la séquence des événements. La comparaison avec la Grèce et l'Inde est instructive.

Aucune de ces histoires chinoises n'est 'problématisante' au même titre que Thucydide se déclare 'problématisant' dans sa célèbre préface. Aucune ne fait de la polémique contre la 'narration simple'. Aucune ne se propose d'expliquer ou de donner des raisons systématiques pour les événements historiques. Elles cultivent ce que je nommerais un réalisme historique séculier et naïf. C'est là leur limitation intellectuelle. Elles rapportent l'histoire, et en général n'aspirent pas à expliquer les événements historiques. Et, après Sīmǎ Qiān, elles n'atteignent que rarement l'intensité narrative épique d'Hérodote, ou la subtilité dans la représentation de la complexité psychologique qui rendit Thucydide fameux. Leur but est de donner un compte rendu insensible, terre-à-terre, narratif, bureaucratique et rationnel des événements, c'est tout.

D'autre part, excepté les comptes rendus inévitablement spéculatifs et teintés d'idéologie des histoires anciennes, que les histoires dynastiques formelles évitent de façon délibérée, aucune des histoires dynastiques chinoises n'inscrit l'histoire dans un modèle mythologique, une quelconque '*Heilsgeschichte*' d'une importance religieuse supérieure. A nouveau, il s'agit là de rapports événementiels strictement rationnels et terre-à-terre, et non pas d'éloges d'une conscience supérieure. Tout

ce qui est supérieur est écarté comme *xū yán* 'mots vides; discours vide'. Ainsi, les généralisations et les explications supérieures ne sont pas inouïes, mais elles sont rejetées comme non objectives.

Shǐtōng

Considérons la théorie de l'historiographie proposée par Liú Zhījī (661-721). Son livre *Shǐtōng* '*généralités sur l'historiographie*', qui parut en 710, rejette explicitement tous les 'facteurs métaphysiques' de l'histoire, comme les fameuses Cinq Phases, le Yin et le Yang ou le cycle des dynasties. Il insiste sur l'importance décisive des facteurs humains, sur la reproduction exacte dans l'historiographie des mots utilisés par des personnalités historiques importantes à des moments historiques importants. Son esprit critique s'est penché sur les récits historiques dans les classiques, et il insiste avec passion sur ce que les Occidentaux appelleraient certainement l'objectivité des critères de vérité historique.

Avec un centre d'intérêt théorique général pour l'historiographie, le *Shǐtōng* est sans précédent en Chine, malgré Denis d'Halicarnasse sur Thucycide. Avec son rejet insistant de l'explication métaphysique, mythique et abstraite, avec son insistance sur le facteur humain dans les affaires humaines, le *Shǐtōng* s'engage dans une croisade contre l'irrationalisme sanctionné par la tradition. Mais en même temps, il insiste sur un point qui était très proche du centre des aspirations intellectuelles du premier grand historien de la Chine, Sīmǎ Qiān. Excepté pour une chose: Sīmǎ Qiān avait un intérêt personnel et narratif inhabituel pour ce qui était humainement extraordinaire, même si c'était sans conséquences historiques particulières.

Ce qui distingue vraiment le *Shǐtōng*, c'est sa thématisation tout à fait systématique et déterminée des problèmes de méthodologie rationnelle. Ce point est mis en évidence dans les en-têtes de ses chapitres.

Yí gǔ 'Doute de l'ancienneté' (2.112-142) qui remet systématiquement en doute l'authenticité des récits détaillés de l'histoire ancienne.

Huò jīng 'Être embrouillé par les classiques' (2.143-176) se plaint du fait que les historiens prennent les sources primaires au pied de la lettre, sans évaluer critiquement la valeur de leur témoignage. Liú Zhījī dit: 'Dans tous ces cas, ils suivent ce qui est dit et l'écrivent, et de ce fait ils mélangent ce qui est authentique et ce qui est falsifié, la vérité et le mensonge s'en trouvent tout embrouillés.' 'Le bon historien prend note selon les faits, et il écrit sans détours: c'est là sa plus haute priorité.' Ce qui irrite Liú tout particulièrement, c'est l'omniprésence de la louange vide.

Hànshū wǔxíngzhì cuòwù: 'Les erreurs dans le chapitre sur les Cinq Éléments de l'Histoire Officielle Han' et *Wǔxíng zhì zá bó*: 'Réfutations mixtes du Traité sur les Cinq Éléments' (2.349-411).

Zhí shū: 'Écrire de la prose sans détours' avec sa suite (1.371-395) qui souligne l'importance d'employer une prose scientifique déterminée et sans détours pour écrire l'histoire, sans distorsions politiquement opportunes, et discute en détail les échecs traditionnels d'être à la hauteur du *Cǎi zhuàn* 'Du choix des matériaux pour écrire [l'histoire]' (1.212-228), qui est à ma connaissance le plus ancien traité sur la critique systématique des sources.

Le rationalisme historique de Liú Zhījī est obstinément iconoclaste et ouvertement hostile à toutes sortes d'explications surnaturelles de quoi que ce soit. Son historiographie est la science du déploiement compétent des sources historiques, dans un effort de fournir un rapport bien fondé des choses du passé. Son projet est important, indépendamment de la question de savoir dans quelle mesure Liú lui-même parvint à être fidèle à ses idéaux dans toutes les parties de son livre volumineux.

La rationalité, telle que je la discute dans cet article, ne devrait pas être interprétée à tort comme un slogan. Elle réfère à quelque chose que l'on aspire à faire, que l'on essaye de faire. C'est un nom conatif. Elle réfère à une ambition ou à une aspiration systématique d'avoir des bases objectives, discutables et logiques pour toutes les croyances et les attitudes.

De toute évidence, on peut être rationnel sur certains sujets et dans certains contextes sans être consistant et sans aller dans tous les détails. Il existe un rationalisme *ad hoc*. La consistance est l'exception dans la vie humaine, et également dans la pratique scientifique.

De surcroît, l'ambition pour un rationalisme omniprésent n'a nul besoin d'être réalisée complètement pour exister.

Pour illustrer les problèmes auxquels on est confronté en pratiquant un projet de rationalisme, permettez-moi de vous présenter le cas de Wáng Chōng (27-97 après J.C.). Wáng Chōng était un iconoclaste choquant, dont l'aspiration intellectuelle principale était de peser sans préjugés l'opinion courante et traditionnelle sur la balance de la vérité. Très poétiquement, il intitula son livre *Peser les propositions*. Son but dans la vie était de démasquer les préjugés courants et de démontrer qu'ils étaient sans fondement, même lorsqu'ils étaient non seulement courants mais — pour autant qu'il le sache — universels. Pesées sur la balance de la vérité, de grandes parts de la vérité reçue ne s'avérèrent, selon l'opinion de Wáng Chōng, rien de plus que des

préjugés traditionnels obtus et opiniâtres, qui n'étaient basés sur aucun bon fondement objectif. Il renia la conception anthropomorphe du Paradis, qui était communément supposée et se trouvait au cœur même de la légitimation des valeurs morales chinoises traditionnelles. Il nia que le passé fût meilleur que le présent, et de fait il insista — bien qu'il fût aux prises avec le poids des préjugés traditionalistes — qu'il y avait un progrès entre le passé et le présent.

De fait, Wáng Chōng est un auteur plutôt ennuyeux, parce qu'il réduit tout à une rationalité empirique triviale. La plupart du temps, il énerve tout le monde, à part les rationalistes enthousiastes. Son langage, qui cultive de façon délibérée la perspicacité et la simplicité — et qui n'évite pas la répétition — est ressenti comme d'une transparence fatalement triviale, avec le résultat que Wáng Chōng ne fut jamais sérieusement respecté par les lettrés chinois à travers les âges. En vérité, il a souffert d'un délaissement retentissant. Et, à en juger de sa postface autobiographique exceptionnellement communicative, il est clair que ses aspirations en matière de style étaient celles d'un rationaliste; il lui suffisait de se faire comprendre clairement, même si on ne l'appréciait pas.

Une manière de se montrer rationnel envers la tradition était de la passer au tamis de façon critique. Une autre manière était de la résumer et de la systématiser.

Le projet de rassembler ce qui a été dit par les source autoritaires, et ce qui peut être vérifié sur les bases de ces dernières sur un sujet donné, a une longue histoire en Chine. Le Lüshìchūnqiū 'Le printemps et l'automne de Monsieur Lü', datant de 249 av. J.C., est peut-être la meilleure encyclopédie que nous possédions, suivie, un siècle plus tard, par le *Huáinánzǐ* (139 av. J.C.). Mais ce sont des résumés, sous forme de courts essais, de ce qui était connu sur toutes sortes de sujets. Ainsi, ils ne sont toujours pas écrits pour être consultés, mais pour être lus de façon continue. Traduits en anglais, ils ne remplissent pas plus de deux volumes aisément maniables. La première encyclopédie à mériter ce titre fut le *Huáng lǎn* 'Destiné à la lecture de l'empereur', datant d'environ 220 après J.C. Mais de cette œuvre seul le titre — significatif en lui-même — survit. Les encyclopédies devaient continuer à être conçues comme des mines d'informations pour le gouvernement.

En revanche, l'ambitieux *Yíwén lèijù* (661 après J.C.) remplit 56 volumes chinois standard, et, bien qu'il n'égale de loin pas l'*Encyclopédie* du Siècle des lumières, il passerait certainement pour un ouvrage de référence important dans n'importe quelle bibliothèque.

Il contient des citations classifiées et sous-classifiées qui font autorité sur tout sujet d'un intérêt concevable direct ou indirect pour le gouvernement. Le *Tàipíngyùlǎn* (976-984 après J.C.) en 180 volumes standard, et le *Cèfǔyuánguī* (1005-1013) en 336 volumes standard, représentent l'apogée des compilations encyclopédiques traditionnelles.

Tous ces travaux exigeaient un patronage politique de grande envergure, et ils étaient l'expression d'un désir du gouvernement de baser les prises de décisions administratives sur un trésor exhaustif de rapports disponibles faisant autorité. Il faut noter que ces encyclopédies, bien qu'elles ne montrent que peu d'intérêt pour les aspects techniques du bouddhisme, n'évitent certainement pas la littérature anti-confucianiste de toutes sortes. La bureaucratie du gouvernement était décidément anticléricale, à la fois envers le bouddhisme et envers le taoïsme populaire inspiré par le bouddhisme. Ce que nous nommons le confucianisme n'était certainement pas une religion populaire, comme Nathan Sivin l'a montré. Il s'agissait plutôt d'un traditionalisme conventionnel de 'gentlemen', qui n'interdisait aucune sorte de pratique religieuse, mais n'en encourageait lui-même aucune non plus.

Pour être d'une utilité pratique quelconque, ces encyclopédies devaient être organisées de façon transparente. Ainsi, elles étaient munies de tables des matières extrêmement détaillées, qui servaient effectivement de tables des matières. Prenons comme exemple le fameux *Tàipínyùlǎn*. Ce qui importe dans le contexte du rationalisme systématique en Chine, c'est que le fait de subsumer un certain point d'information sous un certain en-tête énuméré dans l'introduction systématique était basé sur des fondements objectifs et ouverts à la discussion. De façon significative, il y avait des sections séparées sur le bouddhisme et sur le taoïsme, mais aucune sur le confucianisme, qui n'était pas considéré comme comparable à ces derniers. Il y avait aussi des sections sur les 'Quatre Barbares', même sur les 'Fantômes et Démons', ces dernières étant à nouveau distinguées avec soin des sections sur le taoïsme et le bouddhisme.

Bien que le *Tàipíngyùlǎn* contienne des sujets abstrus, son but est manifestement de rapporter sur ces derniers, comme sur toute autre chose, ce qui était considéré comme bien fondé dans les documents faisant autorité.

Le jugement sur ce qui était ou n'était pas bien fondé n'était pas incontroversé dans la Chine ancienne. Pas plus que la critique des sources ne relevait d'une routine standard. Mais le *Wénxiàntōngkǎo* 'Investigation pénétrante des documents littéraires', en 68 volumes standard, de Mǎ Duānlín (1254-env. 1324), aspire clairement à une

approche rationnelle dans les deux domaines. Non seulement son but explicite était de 'rapporter ce qui est fiable et ce pour quoi on a des preuves (*zhēng*), et de laisser de côté ce qui est déviant et douteux', mais il fut fidèle à cette maxime dans une mesure admirable. Mǎ Duālín est, de façon programmatique, critique et rationnel dans son approche des sources, tout à fait dans l'esprit de l'historiographie critique préconisée explicitement pour la première fois par Sīmǎ Qiān.

En outre, ce qui était exclu du *Tàipíngyùlǎn* par cette approche critique ne fut pas simplement abandonné en Chine, mais fut en fait compilé en une grande anthologie séparée que nous avons aujourd'hui, le *Tàipíngguǎngjì*, datant de 978, en 500 juàn ou chapitres, dont le but est de rassembler tout ce qui est apocryphe, tout ce qui n'est pas fiable et pas 'rationnellement' respectable dans la littérature chinoise traditionnelle. Citant d'un vaste éventail de sources qui ne subsistent plus, ce grand ouvrage est organisé de façon stricte en 90 sections de différents genres de sujets apocryphes. C'est la division voulue systématique des encyclopédies en ce qui est factuel et ce qui est apocryphe qui démontre une conscience claire et institutionnalisée d'une distinction entre le factuel et le mythique ou l'apocryphe. Combinée avec la critique des sources traditionnellement glorifiée de Mǎ Duānlín, elle est l'évidence d'un rationalisme pragmatique endémique au sein de l'élite souveraine.

Le terme 'pragmatique' est important dans ce contexte, parce que ce que je voudrais décrire comme le rationalisme endémique parmi l'élite bureaucratique chinoise était essentiellement l'attitude, non pas d'un philosophe rationaliste, mais d'un peuple doté d'une tournure d'esprit notoirement pragmatique. Leur rationalisme n'est pas basé sur une opposition intellectuelle à la religion ou à la superstition (dans leur vie privée, ils étaient souvent très religieux et très intéressés à ce que nous appellerions l'irrationnel, tout comme les anciens Grecs), mais dans le contexte de la pratique officielle et publique, ils trouvaient pragmatiquement opportun de se baser sur des faits objectifs pour lesquels ils avaient du *zhēng* 'preuve, évidence'.

Ainsi, le rationalisme n'était pas une conviction philosophique profonde, encore moins une foi anti-traditionaliste éclairée, ce n'était pas une chose pour laquelle il fallait se battre contre les forces de l'obscurantisme, c'était seulement une chose sur laquelle il était commode de se baser pour mener les affaires publiques. C'était un expédient, un *fāngbiàn*, un *upāya*.

Il est vrai que de nombreuses taxonomies en Chine étaient liées à des modes de pensée non argumentatifs et 'irrationnels'. (Et nous

pouvons mentionner, comme une note de bas de page hautement pertinente, le rapport lucide de A.C. Graham sur le rationalisme impliqué dans le fait de se dévouer de façon cohérente à la 'pensée corrélative'.) Mais considérons par exemple la taxonomie des plantes telle qu'elle est résumée dans le *Běn cǎo gāngmù* de Lǐ Shízhēn (1518-1593). Cet ouvrage est composé en 52 chapitres, les chapitres 12-36 concernant les plantes. (Les chapitres 5-11 traitent des substances inanimées, 38-52 des animaux, et il y a, accessoirement, plus de 1100 illustrations. L'esprit rationnel soutenu de l'investigation critique historique et scientifique déployée dans ces pages est principalement classificatoire.) Le but médical pratique de toute l'entreprise est manifeste et déclaré tout au long. A l'intérieur de ce cadre, la rationalité méthodique du projet d'investigation global est manifeste, mais les restrictions théoriques le sont tout autant, et de ce fait les restrictions de la portée de l'investigation rationnelle systématique et descriptive, et de la portée du succès de son entreprise.

Un exemple particulièrement attrayant de ce genre est le *Qín chóng diǎn* 'Traité sur les oiseaux et les insectes' (mon édition comporte environ 1500 pages de trois colonnes), qui fut soumis au trône pour la première fois en 1725, et édité pour la première fois en 1728, comme une partie de l'encyclopédie massive intitulée *Túshūjíchéng*, comportant 1000 volumes standard. Ce volume analyse et illustre les documents historiques concernant tout le royaume animal de la Chine. Pour chaque catégorie dans l'encyclopédie globale dont il fait partie, (et dont la liste des errata remplit 44 petits volumes standard de 100 pages), on trouve les catégories de matériel suivantes, séparées et explicitement marquées:

DISCUSSION GÉNÉRALE

huī kǎo 'recherches rassemblées', une section qui résume l'information factuelle de base.

zǒnglùn 'discussion générale'.

ÉVIDENCE PERTINENTE

yì wén 'compositions littéraires' sur le sujet.

xuǎn jù 'choix de courtes citations ou références'.

jí shì 'rapports factuels (moins importants)'.

zá lù 'citations variées (indirectement pertinentes)' au sujet.

MATÉRIEL SUPPLÉMENTAIRE PEU FIABLE

wài biān 'matériel mythique peu fiable'.

Notons d'une part le lien manifeste entre l'organisation bureaucratique et la division du labeur nécessaire pour la compilation de cet ou-

vrage, et d'autre part l'organisation intellectuelle du projet selon des principes rationnels. Ces caractéristiques, et ce lien, sont endémiques dans une grande partie du matériel chinois. J'utilise comme un des nombreux exemples typiques possibles un autre livre favori de mon étude, mon édition du *Lǐjì yì shū*, une édition commentée standard, produite pour un empereur Qianlong sans distinction spéciale. Après chaque passage, ce commentaire fournit les points suivants, dans la mesure où ils sont applicables:

0. [pas d'en-tête, écrit en petits caractères] gloses phonétiques.
1. *zhèng yì* 'notes sémantiques'.
2. *tōng lùn* 'discussion générale du sens du passage'.
3. *yú lùn* 'discussion supplémentaire'.
4. *cún yí* 'rapports des vues soupçonnées d'être erronées'.
5. *àn* 'annotations'.

L'organisation du matériel dans cette édition est transparent et rationnel, et il n'est pas difficile de voir comment ce rationalisme dans l'organisation de l'immense travail impliqué dans la compilation du matériel était lié au besoin d'organiser la compilation de façon bureaucratique. Les limitations de l'approche du commentaire sont exactement comparables à celles de la tradition chrétienne: l'autorité de ce qui est dit ne doit pas être questionnée ou problématisée.

4. La rhétorique de la rationalité

La rationalité dans un sens absolu est l'exigence que toute position intellectuelle ou morale, quelle qu'elle soit, soit en principe ouverte à la contestation et ait besoin d'une justification objective qui soit valable face à la critique publique radicalement hostile et exotérique. Ici, nous devons noter qu'alors que les Grecs écrivaient agressivement pour des lecteurs exotériques hostiles, pour le lecteur rebelle, les Chinois écrivaient généralement pour ce qu'ils considéraient comme un cercle de lecteurs ésotériques et captifs, une congrégation de convertis, seulement un angle du marché intellectuel: de fait, un marché accaparé par les engagés et les convertis — probablement avec une poignée de fanatiques.

Ainsi, la rhétorique du discours intellectuel ouvre la possibilité même d'un discours rationnel. L'anthropologie de la rhétorique, surtout de la rhétorique de l'écriture, devient une discipline très importante. Les actes d'écriture institutionnalisés dans une société définissent le genre d'évidence que nous pourrions avoir sur la

rationalité dans cette société. Lorsque l'acte d'écrire est conventionnellement adressé à une audience captive de crédules, cela ne signifie d'aucune façon qu'il n'y avait pas d'actes de parole qui transcendaient ces conventions et s'adressaient à une audience qui n'était pas captive et servilement patiente.

Ce qui se passa dans la Grèce antique, c'est que les conventions de publication non seulement permettaient, mais encourageaient même la distribution des textes parmi ceux qui ne se sentaient pas obligés de croire ce que ces textes disaient. Il existait une audience de ce que j'appellerais des 'esthètes intellectuels', qui appréciaient un bon argument victorieux, tout autant qu'ils appréciaient une bonne performance athlétique victorieuse: il y avait une appréciation purement esthétique pour l'excellence de l'argumentation. L'argument logique bouddhique, selon lequel un argument était logiquement imparfait dans la mesure où il violait les vérités bouddhiques fondamentales reçues, est un bon exemple d'un principe de logique ésotérique, (bien qu'il faut noter que lorsqu'il est généralisé comme un principe conversationnel et dépouillé de la référence bouddhique, le principe peut avoir une certaine utilité).

La rationalité implique un certain degré de désinvolture intellectuelle anticonventionnelle, parce que le rationaliste doit — afin d'argumenter — considérer en détail des propositions qu'il considère comme fausses, dans le but de voir ce qui se passerait si on les considérait comme vraies. Les piétistes dogmatiques considéreront cela comme l'envol scandaleusement hérétique d'une imagination irresponsable. Le rationaliste le considérera comme un exercice nécessaire de la vertu de flexibilité intellectuelle et d'ouverture d'esprit.

Pour les ésotériques, prêcher une auto-dérision désinvolte et intellectuelle est un signe de faiblesse intellectuelle. Pour le rationaliste exotérique qui s'adresse à un marché ouvert, c'est un accompagnement naturel de cette ouverture d'esprit même, qui est l'essence de la responsabilité intellectuelle.

En tant que peuple, les Grecs furent tournés en ridicule pour leur désinvolture. Avec affection, Cicéron les appelait *Graeciunculi*. Personne n'a eu tendance à accuser ainsi les Chinois du nord. Et en me concentrant sur ce point, je ne me rends pas coupable d'une déviation du thème de la rationalité. La distance intérieure entre l'auteur et son propre message, une distance dont l'auto-dérision est un symptôme, est en elle-même une précondition psychologique nécessaire pour la rationalité. Si l'identification d'une personne avec ses opinions prend la forme obsessive du terme grec néo-testamentaire *pistis*

'foi', alors cela signale effectivement une déviation significative de la rationalité, et permet naturellement à des idées telles que celle de la Sainte Trinité de rester irréfutables pendant des millénaires, tout comme c'est aussi le cas pour l'insémination asexuelle par le Saint Esprit. La pistis est incompatible avec la rationalité, parce qu'elle est dépourvue d'humour sur un point crucial, de façon inhérente et inévitable.

De façon plus générale, le discours ésotérique tend à avoir quelque chose d'irrationnel, en ce qu'il décentre radicalement les perspectives alternatives critiques ou hostiles d'une personne extérieure par ses présuppositions herméneutiques. Il crée une cordialité par la compréhension mutuelle, où ce qui pourrait être discuté de façon controversée et contradictoire par des non-initiés est de fait 'compris'. Cette cordialité communicative engendre toutes sortes de bonnes choses. Elle engendre aussi le sectarisme dogmatique et la confusion philosophique. De nos jours, l'histoire de la grammaire transformationnelle fournit de bonnes illustrations pour de telles tendances, non seulement dans la religion mais aussi dans le domaine de la linguistique moderne. Le discours ésotérique dans les sciences humaines tend à être symptomatique d'une peur obscure de la froide lumière de la simple rationalité.

La rationalité dépend donc sociologiquement d'une économie basée sur un marché intellectuel ouvert. Elle ne fonctionne pas là où le marché est segmenté, accaparé de manière segmentée, et monopolisé intellectuellement. La structure de la sphère intellectuelle publique est d'une importance cruciale pour la question de la rationalité.

Ces conditions sociales ne se produisirent que sporadiquement en Chine. Notamment à l'époque des États Guerroyants, aux 5e-3e siècles av. J.C., dans une mesure variable du 3e au 7e siècle, et à nouveau à l'époque Ming Tardive, vers la fin du 16e, et au 17e siècle. Si elles avaient vraiment été aussi omniprésentes que certains le prétendent dans l'Athènes de l'Age d'Or, alors Socrate n'aurait jamais bu sa ciguë.

Le degré d'ouverture du Marché Intellectuel ne crée pas par lui-même la rationalité, mais il crée *die Bedingungen der Möglichkeit einer jeglichen Rationalität*: les conditions pour la possibilité d'une rationalité quelconque, pour citer le philosophe favori de ma jeunesse. Ainsi, selon moi, toute discussion sur la rationalité en termes purement intellectuels et logiques, même si elle est plutôt intéressante en soi comme un exercice d'analyse logique, ne touche pas le vrai nerf et l'issue cruciale de *l'anthropologie de la rationalité dans la société*

humaine. De toute façon, telle aurait été la position de Sīmǎ Qiān — c'est du moins ce que je me plais à imaginer.

Considéré dans son contexte historique, le rationalisme chinois — comme le rationalisme partout ailleurs — était circonscrit par des tabous politiques et intellectuels, tout comme le rationalisme européen était, et est encore, extrêmement circonscrit par les tabous religieux et les exigences rigides d'être politiquement correct.

D'autre part, l'iconoclasme rationaliste existait en Chine, surtout vers la fin de l'époque Ming. Lǐ Zhì (1527-1602) avec son 'Livre à brûler' et ses successeurs fut un exemple fameux. Mais ce fut aussi un exemple isolé. En général, l'autorité des anciens sages en tant que telle, la légitimité du règne de l'empereur, n'étaient pas des choses pour lesquelles on cherchait des raisons d'être avec ouverture d'esprit. On les considérait comme allant de soi, tout comme l'affection naturelle entre une mère et son enfant, l'autorité du père sur son fils. À l'occasion, on trouve une étiologie de ces choses, mais ce n'était rien de plus que des théories apologétiques en faveur d'un statu quo incontesté. L'histoire de la dissidence rationnelle fondamentale en Occident, dont Fritz Mauthner décrit une partie de façon impressionnante dans son *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (vols. 1-4, 1922-24) n'a pas, finalement, de parallèle soutenu. En fin du compte, la rationalité en Chine, comme nous l'avons dans les sources qui nous sont parvenues, avait une tendance fatale à s'interpréter et à se cultiver au service de la bureaucratie et des autorités au pouvoir. Les différentes sortes de rationalités rebelles, obstinées, turbulentes, mutinées, réfractaires, hargneuses, rétives, défiantes, récalcitrantes et opiniâtres avaient leurs représentants célèbres. Mais de façon générale, la dissidence rationnelle en Chine avait tendance à prendre non pas l'attitude d'une opposition articulée raisonnée, mais celle, défiante, d' 'essayer de ne pas se faire remarquer', refusant de montrer l'enthousiasme obligatoire pour le discours public régularisé et politiquement correct. En chinois, *yǐn jū* 'vivre caché' est plus qu'un choix d'habitation: c'est une position philosophique très importante. Celle de ne pas se faire remarquer.

Cette tradition fut continuée dans une quantité d'autres collections, notamment dans le *Yíjiānzhì* de Hóng Mài (1161-1198), qui est toutefois davantage une collection de curiosités qu'une encyclopédie systématique raisonnée et organisée de ce qui est apocryphe, irrationnel et non respectable.

Le sécularisme du confucianisme est manifeste, et il se considère comme étant en opposition délibérée à la ferveur religieuse et à la su-

perstition 'vulgaire' ou populaire. Si l'on compare la Chine à l'Occident européen jusqu'au 19e siècle, on est très certainement frappé par le sécularisme endémique de l'élite chinoise, en comparaison avec l'élite occidentale, alors que l'on note que la religion populaire était florissante en Chine comme en Europe. Ainsi, mesurée à cette échelle, la Chine semble avoir été une société nettement moins religieuse, plus pragmatique, plus rationnelle que l'Europe en ce qui concerne l'élite régnante. Dans les deux civilisations, les frontières entre la religion populaire et la mentalité de l'élite étaient poreuses, mais alors que l'Église unifiait toute une population en Europe, le confucianisme tendait à rester l'idéologie de ceux qui soit faisaient partie, soit avaient l'ambition de faire partie de l'élite régnante. Idéologiquement, il s'avère que la Chine était pluraliste là où l'Europe tendait à être dogmatiquement unifiée.

Christoph HARBSMEIER
Université d'Oslo