



HAL
open science

La Grèce et la Chine en miroir.

Alain-Marc Rieu

► **To cite this version:**

Alain-Marc Rieu. La Grèce et la Chine en miroir.. Jean-Jacques Duhot. L'archaïque, le réel et la littérature. Hommage à Gilbert Romeyer-Dherbey., Jacques André Editeur, pp.23-31, 2013, 978-2-7570-0264-3. hal-00821189

HAL Id: hal-00821189

<https://hal.science/hal-00821189v1>

Submitted on 7 May 2013

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.

Alain-Marc Rieu
 Professeur, Faculté de philosophie, Université de Lyon - Jean Moulin
 Institut d'Asie Orientale (CNRS), ENS de Lyon
amrieu@gmail.com / <http://w7.ens-lsh.fr/amrieu/>

La Grèce et la Chine en miroir

Essai d'épistémologie symétrique

Sous la direction de Jean-Joel Duhot

L'archaïque, le réel, la pensée. Hommages à Gilbert Romeyer-Dherbey

Paris, Les Belles-Lettres, 2011

Comparer la Grèce à la Chine est un problème que les philosophes ont indéfiniment derrière eux et devant eux. L'enjeu philosophique majeur aujourd'hui est le dépassement de l'opposition entre une approche entendant marquer les différences et une approche entendant trouver des similitudes¹. La perspective proposée dans cette esquisse est celle d'une épistémologie symétrique : elle repose sur la construction d'un modèle théorique capable d'étudier des sociétés différentes selon les mêmes problèmes et les mêmes concepts. Le problème posé est de savoir ce que l'anthropologie de la Grèce ancienne développée en France par Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Marcel Détiéne ou Pierre Vidal-Naquet peut dire de la Chine. En effet, la Chine a pour caractéristique de revendiquer une identité historique par la fonction qu'y joue jusqu'à aujourd'hui ce qu'on nomme le « Confucianisme », c'est-à-dire un ensemble ouvert de concepts, de doctrines et d'écoles portant sur l'organisation des choses humaines dans leur rapport avec la nature, le ciel. Le principal problème est la fonction du Confucianisme, d'une doctrine de type philosophique, institutionnalisée comme fondement d'une forme politique, l'Empire, et jouant un rôle semblable à celui d'une religion. Or l'anthropologie de la Grèce ancienne a montré l'absence et même l'impossibilité d'un tel amalgame, d'une telle configuration idéologique et institutionnelle.

Le point de départ est l'analyse de la relation interne entre la conception et le statut de la connaissance dans le Confucianisme et l'empire en tant que forme d'organisation politique, sociale et religieuse. La raison est simple : le Confucianisme est né en même temps que l'empire où il s'est institutionnalisé jusqu'à devenir sa matrice conceptuelle. Il joue aujourd'hui encore un rôle majeur. Le lien entre un corps de doctrines indéfiniment réinterprétées² et une forme politique est un phénomène anthropologique connu : cette mutation en Chine au IV^e et III^e siècle avant Jésus-Christ s'est produite quasiment à la même époque que celle qui a transformé la Grèce ancienne. Comme le Confucianisme en Chine, la référence à la Grèce antique reste

¹ C'est la base de la critique de l'œuvre de François Jullien par Jean-François Billeter. Ce dernier reproche au premier son essentialisme. En fait, les oppositions marquées par François Jullien ont principalement un but didactique : expliquer la pensée chinoise en la démarquant de la pensée européenne en mettant au jour certains présupposés de cette dernière. La recherche des similitudes est l'objectif de Zhang Longxi, en particulier dans son livre *Tao and logos*, Durham, Duke University Press, 1992, et surtout *Unexpected affinities. Reading across cultures*, Toronto, University of Toronto Press, 2007. Pour une critique de l'essentialisme, voir A-M Rieu, "Creative Globalization. The age of Global Studies", Taipei, *Taiwan Journal of East Asia Studies*, December 2009, p 163-191 <http://w7.ens-lsh.fr/amrieu/spip.php?article284>

² Proche en cela du *Corpus hermeticum* en Europe.

aujourd'hui une figure obligée de la pensée européenne. Paradoxalement, rapprocher la continuité historique de la Chine et la discontinuité de Grèce pose d'entrée le problème de la trajectoire évolutive de ces deux sociétés, en particulier de l'étape initiale qui lance la trajectoire dont la société étudiée est le produit. De ce point de vue, penser la Chine brouille les repères historiques euro-américains. Cette première étape est à l'évidence un événement complexe : elle précède, ouvre et lance à la fois ce processus. Il faut distinguer un processus de *pré-modernisation*³ caractérisé par une différenciation progressive du religieux et du politique. L'enjeu est le suivant : dans certaines conditions favorables, on le verra, cette différenciation initiale en appelle d'autres. Il n'en reste pas moins que les modalités de cette première dissociation sont déterminantes ; elles rendent possible et pilotent les différenciations ultérieures. L'histoire se trouve ainsi *compressée* d'une façon inhabituelle et reconfigurée.

1. La Leçon de Jean-Pierre Vernant

La référence à la Grèce ancienne est une figure obligée des études chinoises en Europe et aux Etats-Unis : on cherche les différences, pour savoir s'il y eut « science » ou pas en Chine ancienne, pour trouver les raisons pour lesquelles ce qu'on nomme « science » en Europe n'est pas né en Chine. Plutôt que de partir d'une Grèce de référence, je préfère partir des travaux de ceux qui ont renouvelé la connaissance qu'on en a. Un événement n'existe pas sans les discours qui l'identifient, le décrivent et l'expliquent.

Dans des études célèbres, J.-P. Vernant a montré comment un ensemble de crises connexes avait conduit à l'apparition de phénomènes sociaux, culturels, cognitifs et politiques inédits, tels que chacun d'entre eux n'était pas *conscient* du rapport l'associant aux autres. J.-P. Vernant a aussi montré comment ces émergences se trouvaient associées les unes aux autres à un autre niveau qu'il s'est efforcé de mettre au jour⁴. Il tentait de mettre au jour le processus dont ces émergences sont le produit ainsi que le « système » qu'elles composent⁵. Il insiste ensuite sur la formation d'un « champ de réflexivité », la « philosophie », où ces différents phénomènes sont formulés et pensés. Il insiste aussi sur le lien interne entre la philosophie et l'idée de science comme attitude cognitive explicite et exigence méthodique théorisée (l'argumentation raisonnée, *logos*) et projetées aussi bien sur les choses humaines que les choses célestes. Enfin, J.-P. Vernant analyse comment ce même lien interne peut être retrouvé dans une nouvelle façon d'organiser la vie collective, dans l'émergence d'une sphère politique (relativement) autonome, dans la formation d'un modèle politique reposant sur la libre argumentation d'acteurs supposés égaux, la « démocratie⁶ ». Cette nouvelle organisation de la vie collective s'exprime dans une nouvelle configuration de l'espace urbain, dans une conception de la « cité ». L'apport de Vernant réside dans la mise au jour d'un *système* entre des événements et des savoirs non explicitement

³ Par analogie avec le processus que les historiens de l'industrie nomme la proto-industrialisation. « Pré » ou « proto » ne disent rien de la durée et de l'issue du processus engagé. Voir mon analyse de la pré-modernisation du Japon dans *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon*, op. cit., chapitre 1.

⁴ Voir *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 2 volumes, 1971 (en particulier la troisième partie « L'organisation de l'espace ») et, avec Marcel Détienne, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

⁵ On peut parler de « causalité structurale », dans un sens proche des notions d'« épistémé » ou « ordre du savoir » chez Michel Foucault.

⁶ La notion de « démocratie » est entendue en son sens grec de gouvernement populaire, au sens de gouvernement du peuple par le peuple, de populisme. Je remercie Monsieur Romeyer-Dherbey de m'avoir proposé cette correction qui évite toute confusion avec l'idée européenne *moderne* de démocratie et renforce en même temps la comparaison avec le cas de la Chine.

associés par ceux qui les pratiquent ou les pensent. Il réside aussi dans l'idée qu'une doctrine n'a pas d'efficacité intrinsèque : son sens et son efficacité résident dans les enjeux sociaux et politiques qu'elle exprime et dans lesquels elle intervient. Réciproquement, la formation et la codification d'un nouveau savoir engendrent des discours qui thématisent ces enjeux au point que ces savoirs peuvent être institutionnalisés, transformés en une doctrine officielle (une idéologie), enseignée et même imposée.

Ainsi présentée, l'œuvre de J.-P. Vernant propose une méthode pour aborder le Confucianisme, son ancrage dans la culture, la société et l'ordre politique chinois. Cet ancrage institutionnel explique à la fois l'évolution des doctrines confucéennes et le rôle historique que jouent ces doctrines. Il explique le rôle et le statut des lettrés confucéens mais aussi la responsabilité des intellectuels qui débattent aujourd'hui des traditions confucéennes ou s'en réclament. La formation et le développement du Confucianisme sont indissociables de la formation et de l'évolution de l'empire. Il s'est institutionnalisé, fonctionnalisé et fonctionnarisé dans cette nouvelle organisation du pouvoir, par la représentation d'un monde céleste et d'un monde sub-céleste⁷, de leurs relations en miroir, qui ont servi de modèle d'intelligibilité et de doctrine à ce pouvoir. Les contraintes de l'empire seront aussi des contraintes exercées sur la doctrine et sur la fonction de ceux qui la fabriquent et l'appliquent.

Le travail de J.-P. Vernant ouvre une autre piste. En cherchant à mettre au jour ce qui associe comme en un système l'émergence conjointe de la science, de la philosophie, de la cité et de l'idée de « démocratie », il insiste sur la formation et la formalisation d'une même attitude cognitive et d'une exigence méthodique semblable entre des domaines qui restent distincts. Or le Confucianisme est à la fois une attitude cognitive, un rapport au monde et à la connaissance qu'on en a. Il est aussi une exigence méthodique, un mode d'intelligibilité du monde aussi bien qu'un mode d'organisation et de gestion des choses et des hommes. Il faut ajouter la naissance et le sens de la tragédie en Grèce ancienne : d'un point de vue anthropologique, elle exprime et met en scène la sortie traumatique d'un monde régi par les mythes et les dieux, l'émergence d'un monde où les relations au cosmos qui le comprend et lui assigne un destin sont bouleversées. Des philosophes comme Platon ou Aristote ont tenté par un discours argumenté et l'édification d'une doctrine de suturer cette déchirure, de construire une cosmologie où l'ordre du ciel et l'ordre des hommes seraient à nouveau liés, du moins associés. Plus tard, les Stoïciens et les Epicuriens développeront des cosmologies à finalité éthique, où l'ordre du monde prend sens dans des modèles de conduite proposés aux hommes des cités pour échapper à la violence collective et au désarroi individuel qu'elle engendre.

2. Le cas de la Chine

Cette interprétation de l'œuvre de J.-P. Vernant croise la pensée de Li Zehou telle que Joël Thoraval la commente dans son article « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine⁸ » et telle que Jing Wang la

⁷ Le sub-céleste, par analogie avec le « sub-lunaire » d'Aristote est le monde commun des hommes, des affaires humaines, mais aussi des institutions, des techniques et autres savoirs, c'est-à-dire tout ce qui organise et régit le monde.

⁸ Dans Anne Chang (sous la direction de) *La pensée chinoise aujourd'hui*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2007, p 120 ss.

critique⁹. Les historiens admettent que l'émergence et l'institutionnalisation du Confucianisme sont nées dans la Chine archaïque d'une scission entre le politique et le religieux. Cette scission ouvre un nouveau type d'évolution aux sociétés où elle se produit. Dans cette scission, le Confucianisme se construit en participant de l'unification de la Chine en un *empire* pacifiant la rivalité des différents peuples et royaumes conquis. Différentes études attestent que le premier Confucianisme a opéré la mutation de pratiques magiques conduites par des chamans et/ou rois magiciens en un ensemble d'usages et de valeurs, de coutumes transformées en normes imposées et en modèles de comportement codifiés. Ces « rites » et ces disciplines sont établis comme fondement d'un ordre social censé reproduire l'ordre du ciel. En effet, le rôle des chamans est de *dire* l'ordre du ciel et de l'exprimer à l'intérieur de la société comme ordre du monde. Cet ordre de toutes choses, célestes et sub-célestes, est une conception de *l'être* comme l'un tout. À un certain niveau de théorisation¹⁰, ces rites et ces comportements, ces modèles de mise en ordre des relations sociales et d'« harmonisation¹¹ » du céleste et du sub-céleste, pouvaient être généralisés non seulement au niveau d'un royaume pour le pacifier mais au niveau des relations entre des royaumes¹² afin de les associer, de les unifier en un *empire*.

Cette lecture du travail de J.-P. Vernant permet d'esquisser une analyse du Confucianisme premier. Il joue à la fois le rôle de théorie du ciel et de science. C'est en même temps une doctrine philosophique ainsi qu'une morale fondée dans l'ordre même des choses et ordonnant les relations entre les hommes, à l'intérieur de la famille et entre les familles. Mais le Confucianisme premier est tout autant une théorie politique parce qu'il justifie le pouvoir de l'empereur dont la fonction est d'assurer la conformité de l'ordre terrestre à l'ordre céleste. Il est aussi une expression de ce que fut en Grèce ancienne le sens de la tragédie : en effet, dans sa doctrine, ses préceptes, sa vision du céleste et du terrestre, le Confucianisme comble et suture la rupture avec le passé que le nouveau modèle de rationalité qu'il expose, et la formation de l'empire effectuent. La rupture est bien là, mais comblée ; elle est active et suturée à la fois. Ces différentes modalités de différenciation entre le politique, le social, le cosmique, le religieux, sont donc effectivement présentes dans le monde du Confucianisme ancien. Mais, au contraire de la Grèce ancienne, les dissociations ne s'opèrent pas : les diverses composantes sont au contraire agrégées, imbriquées les unes dans les autres. Pourtant, un tel agrégat, ce « totalisme », ne signifie pas pour autant que cette différenciation n'existe pas, qu'une tendance à la dissociation n'est pas à l'œuvre : elles sont simplement suturées, figées par la doctrine même qui les exprime. Cette agrégation dans l'unité d'une doctrine caractérisée par son institutionnalisation massive est inséparable d'un agencement institutionnel, de cette version en Chine d'une forme politique spécifique, l'empire.

⁹ *High culture fever: politics, aesthetics and ideology in Deng's China*, Berkeley, University of California Press, 1996, 2^e partie, en particulier p 63-136.

¹⁰ Par *théorisation*, il faut ici entendre un double processus d'abstraction et de généralisation que Karine Chemla démontre être la base en Chine d'une méthode proprement scientifique qu'on trouve dans les mathématiques (voir « Penser sur la science avec les mathématiques de la Chine ancienne » dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, en particulier p 368-370 et 382-384). J'ai étudié l'émergence d'une « attitude cognitive et une exigence méthodique » à la base d'une pensée « scientifique » en Europe et sa reprise en une théorie politique dans « Révolutions scientifiques et conceptions de la démocratie », A-M Rieu & G. Duprat (sous la direction de), *La culture démocratique européenne*, Paris, ESKA, 1995, p 29-64 (traduction anglaise « Scientific revolutions and political ideas » dans *European democratic culture*, London, Routledge, 1995, p 15-58).

¹¹ L'idée d'harmonie impose et suppose un isomorphisme de type macrosome/micrososome entre le céleste et le sub-céleste.

¹² Il semble difficile de caractériser l'organisation politique, ethnique et religieuse des « royaumes » que l'empereur Qu'in a conquis.

3. L'enquête, l'étude

Le modèle tiré de J.-P. Vernant permet de distinguer dans la Grèce ancienne une attitude cognitive dominante qu'on peut caractériser comme l'*enquête*¹³. En effet, dans un monde découpé en secteurs en cours de dissociation, soumis à l'étude de disciplines distinctes, un nouveau type de connaissance se développe, un type de discours s'invente, qui tendent à chercher l'ordre de toute chose, non pas simplement en découvrant, en retrouvant/inventant, une origine commune mais en construisant une attitude cognitive commune aux différents champs d'interrogation. L'*être* est moins hypostasié en une substance première, un fondement naturalisé, qu'il n'est traité comme une exigence méthodique commune, une méthode et/ou une éthique. C'est pourquoi le raisonnement, l'art du discours argumenté (exemplaire dans la géométrie) est indissociable de l'investigation de l'*être*. L'*être* est finalement ce qui permet à chacun et à tous d'y accéder de la même manière, comme méthode, un discours ou éthique. C'est vrai chez les Sophistes, pour Socrate, Euclide et Aristote aussi bien que chez les Epicuriens et les Stoïciens.

Plutôt que l'*enquête*, l'attitude cognitive à la base du Confucianisme est l'*étude*. Certes, l'étude et l'enquête présupposent l'existence d'un fondement, d'une vérité : toutes deux découvrent un principe premier et reconnaissent que ce principe est en même temps à l'origine de leurs démarches, qu'il les guide et les organise. C'est ce que suppose et montre l'œuvre de Platon et d'Aristote. En Grèce comme en Chine, des contraintes épistémiques empêchent de mettre en cause le présupposé d'un être de toute chose. Même si l'*être* est impossible à atteindre, impermanent ou indicible, elles cherchent à s'en approcher en l'exprimant et en décrivant les niveaux d'organisation qu'il génère. Surtout, la raison de la différence entre l'enquête et l'étude est à trouver dans l'organisation du savoir, dans la diversité et le degré d'agrégation des différentes approches possibles de l'être. Pensons aux Sophistes, principalement à Protagoras qui a tenté de rompre avec une cosmologie ou un être totalisant¹⁴. Valoriser l'étude sur l'enquête, c'est concevoir l'apprentissage à l'intérieur d'un cosmos où les disciplines qui le connaissent s'imbriquent les unes dans les autres parce qu'elles reproduisent l'ordre qui organise et suture le tout. Or, chez les Grecs, cette imbrication n'est jamais pleinement donnée ou établie parce qu'elle est fondamentalement perdue, absente. Elle reste un enjeu philosophique et métaphysique : le monde humain reste irrémédiablement coupé du Ciel, même si le Ciel reste l'ordre suprême. La théorie de l'être n'est qu'un discours argumenté, relatif à une méthode, une logique. Valoriser l'étude tend à la réduire à un apprentissage de ce qui est déjà là et bien établi. Même si on n'a jamais fini de le connaître, on sait que l'être est présent, donné comme ce qui ne peut être mis en cause. L'apprentissage est à la fois conservation et cumulation de l'acquis, de l'ordre qui règne sur tout, des normes et des régulations qui l'expriment. Le cosmos est un empire. L'apprentissage est une intériorisation de l'ordre établi et sa reproduction. La différence est institutionnelle : les lettrés confucéens sont au service du cosmos, de l'empire

¹³ L'objectif premier est de distinguer deux conceptions de la connaissance, de pratiques, d'enseignements, Le second objectif est de ne pas caractériser le type de connaissance mis en œuvre en Grèce ancienne et en Chine par l'opposition « STS » entre « exploration » et « exploitation ». Dans les deux cas, cette distinction est trop restreinte parce qu'elle recouperait dans le cas de la Grèce l'opposition entre science et technique. Il ne s'agit pas du tout de dire que la science est grecque et que la Chine ancienne n'y a pas accès, etc. Rappelons aussi que le monde grec ancien et le monde chinois sont « clos ».

¹⁴ Je renvoie à mon étude : "Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias" dans P. Schmitter (Hrsg.), *Geschichte des Sprachtheorie*, Vol 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1992, p 119-139 (disponible sur Google Books).

et de l'empereur. Les savants et les philosophes grecs fabriquent des théories et les font circuler. Ils les enseignent, les vendent. Ils vivent dans la coupure entre la cité et le cosmos. Ils explorent cette coupure.

Dans l'émergence réciproque du Confucianisme et de l'empire, dans la formation de la doctrine dans laquelle l'empire se pense, s'organise et se légitime, se trouve la source d'une trajectoire évolutive de long terme. Ainsi, le Confucianisme, indéfiniment reformulé au fil des aléas de l'empire, reste encore aujourd'hui un enjeu majeur. Ils sont étroitement solidaires : toute évolution de l'un a transformé et transforme l'autre. Dans la Grèce ancienne, la dissociation du politique et du religieux s'est opérée de façon exemplaire à Athènes. Mais ces attitudes cognitives et de ces modèles méthodiques, la rationalité donc exprimée dans les sciences et la philosophie, ne sont pas parvenus à engendrer une vision politique capable sur le long terme de dépasser les rivalités et les conflits, d'associer les cités et les peuples en une forme politique commune. La Grèce en est restée à la concurrence, à la guerre entre les cités. Aucune n'a jamais pu l'emporter durablement sur les autres. La Grèce fut finalement conquise. Sa civilisation s'est dispersée et métamorphosée, puis fut redécouverte et réinterprétée (réinventée) dans l'Europe moderne. La Chine, elle, porte jusqu'aujourd'hui le poids de son histoire.

4. La leçon de Philippe Descola

Les travaux de Philippe Descola¹⁵ permettent de mieux comprendre comment le Confucianisme peut avoir une telle prégnance et résilience historiques. Le Confucianisme a opéré dans le monde chinois une mutation irréversible du « régime d'inférence » à la base de la culture et de la pensée archaïque, pré-impériale donc. Il a engendré un nouveau mode de connaissance (*l'étude*), d'organisation et de communication. Les travaux de Jean Lévi apportent diverses réponses qu'il est certes hasardeux d'interpréter. Mais, l'enjeu de la philosophie par rapport aux sciences humaines, est aussi de prendre ce risque. Le problème est la relation, voire la transition, historique entre le taoïsme et le Confucianisme premier¹⁶. On peut extraire de la caractérisation de Philippe Descola que le taoïsme est un type de chamanisme. Le Confucianisme est né d'une ontologie de type animiste¹⁷ : tous les existants ont une subjectivité et communiquent entre eux à l'intérieur de cette subjectivité généralisée, qu'ils soient humains ou non humains. Le chamanisme suppose une totalité magique dans laquelle communiquent de l'intérieur tous les êtres du ciel et de la terre¹⁸. Le Confucianisme s'est formé en transformant progressivement le chamanisme dont il provient en une doctrine profane qui explique sur un même modèle le ciel et la terre, ainsi que leurs relations. Il a donc engendré un autre type d'ontologie, de type analogique, une nouvelle façon de voir et de penser, d'expliquer et d'organiser¹⁹. D'une part, le Confucianisme distingue le céleste et le sub-céleste en détaillant leurs hiérarchies respectives. Mais en

¹⁵ *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

¹⁶ Voir Jean-François Billeter, *Notes sur le Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Editions Allia, p 90-91. L'argumentation de Jean-François Billeter conduit à une comparaison entre le Grèce et la Chine p 96-99.

¹⁷ Voir Jean Lévi, *Le petit monde de Tchouang-tseu*, Arles, Ed. Philippe Picquier, 2010, première partie « Confucius ou la pédagogie ». Pour

¹⁸ Jean Lévi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Editions Allia, 2007, en particulier la première partie « Le meurtre du chaos » où Jean Lévi analyse les divers modes d'argumentation du Tchouang-tseu.

¹⁹ Voir Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p 287.

même temps il les soude l'un à l'autre comme un reflet l'un de l'autre dans une analogie généralisée. Les doctrines produites dans cette matrice conceptuelle fonctionnent comme religion d'Etat : elles énoncent une conception profane du ciel, de la société. La cosmologie politique du Confucianisme fonctionne effectivement comme une rationalisation politique organisant une communauté de peuples sur un territoire, par des rites et des comportements codifiés selon un principe global, l'ordre du ciel, servant de modèle et de régulation à toutes les activités sub-célestes.

Cette doctrine établit donc un modèle unique de relations entre des entités à la fois opposées et complémentaires formant les différents modes et niveaux de l'*être*. Ces différents niveaux sont rangés en une hiérarchie imbriquée, close par une entité totalisante. La doctrine confucéenne s'attache moins à la description de la cosmologie qui la fonde qu'à la description et à la prescription de l'ordre immanent imprimé à toute chose. L'*étude* l'emporte sur l'*enquête*. Son origine chamanique reste en dehors, refoulée, de la description méticuleuse des hiérarchies tissant le monde sub-céleste. Mais c'est bien elle qui formule le tout et ainsi instaure l'ordre du monde et rend possible cette description. Le Confucianisme expose, rationalise et établit le fondement et le modèle de toute chose, humaine et non-humaine. Surtout, dans le chaman, s'exprime l'*être* de toute chose, l'être dont toutes les choses émanent et par lequel elles communiquent. Le chaman est un ventriloque de l'être. Ainsi, en tant que métaphysique et paradigme, le Confucianisme préserve un présupposé chamanique : il expose l'ordre du monde du point de vue du tout, à partir d'une conception a priori de l'être qui n'est jamais mise en cause mais indéfiniment raffinée, détaillée, aménagée. Il fonctionne ainsi comme une religion profane. Le Confucianisme ne propose pas une méthode pour connaître le monde : il énonce directement l'ordre du monde. Le sujet n'est jamais coupé de l'objet : ils sont tous les deux subsumés dans une entité supérieure, indéfiniment reformulée par et dans l'histoire.

5. L'être fracturé, l'être saturé

La jonction entre la pensée du tout et l'ordre humain exige un opérateur qui subsume les choses humaines sous cet ordre a priori et qui organise les choses humaines à partir du tout qui les englobe. La différence et la suture entre les deux ordres miroirs l'un de l'autre sont opérées par une entité intermédiaire dont la fonction est cosmologico-politique. C'est la fonction de l'empereur. Il est en charge des choses humaines ; il dispose d'un modèle d'ordre à appliquer et faire régner. L'empereur est le lien entre les deux ordres ; il est le pli du monde. Il est à la fois la différence et la suture de la différence. L'empereur est biface, à la fois sacré et profane : il exprime l'*être* et administre selon l'*être* les choses humaines. L'empereur est le maître de l'être et son administrateur. Mais il gouverne conformément au ciel : il administre un ordre pré-établi avec pour objectif d'assurer sa stabilité.

Opposer cette cosmologie politique à celle d'Aristote est éclairant. Aristote part lui aussi du tout, de l'ordre du ciel et du principe d'imitation (*mimesis*) qui organise le *cosmos*. Mais il expose une dégradation progressive de l'ordre immuable du cosmos à travers la hiérarchie des niveaux d'être jusqu'au centre du cosmos, le monde « sub-lunaire ». Sur terre, au plus loin du ciel, l'ordre des activités humaines, aussi dégradé soit-il, reste subsumé par l'ordre du tout. Mais c'est au centre du cosmos, au moment limite où la différence

entre l'imitation et le modèle se perd, où l'*anarchie* menace, que se pose le problème d'un ordre par lequel les hommes organisent leur propre monde. La « démocratie », comme gouvernement du peuple par le peuple, est le régime politique limite tentant d'organiser le désordre, de trouver par la participation de tous un ordre proprement humain. Pour Aristote, un empereur ou un roi qui tenterait de faire régner sur terre l'ordre du cosmos serait dans l'erreur, victime d'une illusion, et engendrerait la tyrannie. De ce point de vue, le monde confucéen ne peut pas être qualifié de figé, fondement d'une Chine *éternelle*. Il est en fait saturé, pleinement organisé. Le ciel colle à la terre dans l'immanence des rites et des institutions, des pratiques et des techniques. Ce n'est pas un monde immobile qui refuse le progrès ou le devenir. Le changement n'est qu'apparence parce que tout ce qui advient est déjà là. Tout change toujours pour que tout reste le même.

En développant un modèle rendant intelligible le monde humain, capable de le rationaliser et de le gérer, le Confucianisme est devenu une idéologie officielle à laquelle on accorde une fonction profane semblable à celle d'une religion. Le Confucianisme est une doctrine où le religieux et le politique à la fois se distinguent et restent imbriqués. Cette tension, ce divorce dans l'unité, me semble être la matrice symbolique des évolutions de la société chinoise, d'un mode de différenciation des fonctions composant un système social qui a pour but de suspendre la différenciation, de rétablir sans cesse une unité indéfiniment menacée. Son caractère le plus prégnant est l'immanence d'un ordre transcendantal, l'ordre du quotidien, des rites, des coutumes et des habitus, des manières d'être, des manières de faire et des manières de dire. À l'aune du cas chinois, cette dissociation explique probablement l'issue fatale du modèle institutionnel de la Grèce ancienne. Par contre, cette différenciation explique aussi l'essor des sociétés européennes de l'Ouest à la fin du Moyen-Age, l'émergence de ce processus qui obsède les Chinois et les bouleverse depuis plus d'un siècle, qu'on nomme de façon confuse la modernisation.