

RENÉ BARBIER

**LA PENSÉE CHINOISE EN OCCIDENT,
*MÉTISSAGE DES CULTURES ET OUVERTURE DE LA CONSCIENCE***

ESSAI

JANVIER 2013

INTRODUCTION

C'est en 2007 que François Fourcade, le directeur scientifique du Centre d'Innovation et de Recherche en Pédagogie de Paris CIRPP, m'a contacté pour que je participe avec lui à la création du CIRPP en tant que conseiller scientifique.

Sa proposition m'a séduit dans la mesure où ce que j'avais lu des principes directeurs de la philosophie de l'éducation proposés par la direction de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Paris CCIP me semblait correspondre à des directions de recherche qui m'intéressaient¹.

Dès 2008 j'intégrais le CIRPP naissant en proposant les grandes lignes de ce que je connaissais dans les sciences humaines appliquées à l'éducation et à la formation des adultes, tant sur le plan méthodologique de la recherche-action que du champ théorique très lié notamment à l'approche multiréférentielle de Jacques Ardoino (1997), comme à celle d'Edgar Morin et à la réflexion sur la complexité.

Toutefois je venais également avec tout ce que j'étais comme penseur qui fréquentait depuis une trentaine d'années la pensée d'Asie (Chine, Inde, Japon) et la sagesse non-dualiste d'un grand éducateur Jiddu Krishnamurti.

Les différents rapports que j'ai eu à produire depuis quatre ans et qui représentent autant de livres relativement volumineux, sont directement fécondés par cette itinérance intellectuelle en sciences humaines et en philosophie interculturelle.

Il manquait peut-être une publication de synthèse ouverte sur l'essentiel en liaison avec la mondialisation des cultures. C'est la raison pour laquelle lorsque François Fourcade me proposa de travailler sur une nouvelle réflexion en ce sens, je donnais tout de suite mon accord.

Les premières lignes de recherche que je dégageai me sont vite apparues comme trop touffues et surchargées de références. J'ai lu tant de livres et de revues spécialisés dans le domaine consacré à la pensée de l'Asie depuis les années soixante-dix de l'autre siècle que je risquais de m'y perdre.

Je pris alors le temps de lire et relire une cinquantaine d'ouvrages-clés sur le sujet pendant que mon épouse était en vacances en Asie chez ses parents pour commencer à cerner un peu

¹ Sans l'aide matérielle du Centre d'Innovation et de Recherche en Pédagogie de Paris (CIRPP) que je tiens à remercier je n'aurais pu mener à bien cette recherche dont est issu l'ouvrage présenté ici. Voir : <http://cirpp.preau.ccip.fr/>

mieux ce que je pouvais dire d'un peu original sur cette question du métissage créateur en rapport avec la pensée asiatique que je réduisais rapidement et volontairement à la Chine².

Ce qui m'importait c'était de proposer une réflexion vraiment contemporaine sur la manière dont en Occident, comme en Orient, nous construisons ensemble, sans souvent le savoir consciemment, notre monde à venir, en particulier par le biais de l'éducation et de la formation des managers d'entreprises et d'associations de tous ordres.

Il me semblait que le CIRPP était le centre de recherche idéal pour penser le sujet. Par sa direction ouverte à la culture interculturelle et les sciences de l'homme et de la société mais aussi à la nécessaire évolution de la formation des cadres et des dirigeants des organismes économiques pour aller vers une sens du travail respectueux de la personne dans l'usine, le bureau, les organismes de formation et de recherche. Mais aussi par ses différents chercheurs de terrain ou universitaires, le CIRPP représente un vivier de réflexions doté de références multiples propres à éclairer la complexité de notre monde. Tout en étant convaincu de la nécessité de lier la théorie à la pratique.

Dans les précédents rapports écrits sous ma plume, j'avais peu à peu dégagé une théorisation de l'organisation de recherche sensible à la multiplicité des regards ; à une réflexion qui tentait de formuler la différence essentielle entre l'innovation et la novation en éducation et à sa dimension éthique ; à un projet d'ouverture à un « management émancipant » dont il fallait encore trouver les voies difficiles de la formation.

Dans la présente recherche il me faut maintenant aborder l'enjeu considérable de l'élaboration collective d'une culture plurielle, sans être coincé dans l'idée d'une mosaïque culturelle et d'un multiculturalisme comme on le connaît aux Etats-Unis, (Charles Taylor) pour aller beaucoup plus vers ce que des auteurs contemporains nomment les « branchements » ou encore les « métissages » interculturels (Serge Grusinski, François Laplantine, Alexis Nouss, Jean-Loup Amselle) surtout à partir de recherches menées en Afrique ou en Amérique latine.

Du côté de l'Asie, et de la Chine en particulier, de nombreux chercheurs spécialisés se sont penchés sur la question sans entrer, pour autant, de la problématique du métissage créateur, tel que je l'entends, mais beaucoup plus sur le plan de la confrontation des visions du monde par le biais de la langue. Sur ce point on a vu s'affronter chez les chercheurs à la fois sinologues et philosophes, ceux qui inclinent à privilégier la sinologie d'un côté et ceux qui, au contraire, revendiquent le droit à la pratique de la philosophie. Parfois la polémique est rude entre les

² Évidemment, l'Inde est le second grand pays dont il faut tenir compte pour comprendre la question du métissage axiologique entre l'Occident et l'Asie. Mais l'Inde, par son langage et sa culture, n'est pas aussi « étrange » pour un Occidental que la Chine. C'est la raison pour laquelle François Jullien a choisi ce terrain de recherche pour approcher le non-dit de la culture occidentale à partir d'un regard ex-topique chinois.

deux clans, avec les exclusions réciproques, les ukases, les réflexions réductrices. Je pense, en particulier, à la polémique entre le sinologue (et néanmoins philosophe) Jean-François Billeter et le philosophe (et néanmoins sinologue) François Jullien.

Le non spécialiste de la langue chinoise et de la philosophie académique regarde ces querelles avec un certain sourire. Peut-être parce qu'il trouve chez les uns et les autres, en fait, de quoi alimenter sa fringale de sens.

Je fais partie de ceux qui se refusent à prendre parti d'une manière drastique, simplement parce que n'étant ni sinologue, ni philosophe professionnel, je mesure mon degré d'incompétence et je préfère ne retenir chez les uns et les autres que le meilleur de leurs réflexions. Je puiserai donc dans les deux clans sans vergogne pour asseoir ma pensée sur ce que je propose comme « métissage créateur » lié à la pensée chinoise.

Mon rapport envisage trois parties.

Dans une première partie, je considère avec un intérêt certain ce qui peut faire l'originalité de la pensée chinoise (chapitres 1, 2)

Dans une seconde partie j'examine beaucoup plus ce que j'entends par métissage créateur dans le domaine des cultures et des valeurs (chapitre 3)

Une troisième partie, enfin, commence une réflexion plus en profondeur et en rapport avec la transformation personnelle mais également socio-politique, économique, écologique et éducative nécessaires à partir d'une conception du métissage axiologique des cultures occidentales et asiatiques (chapitre 4).

CHAPITRE 1

REGARDS SUR LA PENSÉE CHINOISE

Jeter un regard sur la pensée chinoise pour un Européen est toujours problématique.

Deux voies lui sont offertes. La première est celle de l'expertise, des sinologues, des spécialistes de la langue et de la culture chinoises. Pendant longtemps elle a constitué un pré-carré jalousement gardé par l'érudition à nulle autre pareille de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) qui a inventé une transcription phonétique des idéogrammes chinois jusqu'au XXe siècle..

La seconde voie est celle proposée par le philosophe François Jullien depuis plusieurs années : celle de l'ex-topique, partir à la recherche des fondements de notre philosophie par l'éclairage de la pensée de l'autre radical : la Chine.

Cela ne va pas sans difficulté et jalousie. Chacun défend ses frontières. Le sinologue invoque sa compétence pour récuser une approche philosophique qui invente des concepts toujours nécessairement arbitraires. Le philosophe, qui n'en est pas moins sinologue, revendique au contraire de pouvoir interpréter pour notre monde ce qui vient d'ailleurs.

Les deux courants se regardent comme deux chiens de faïence. D'un côté Jean-François Billeter et ses complices. De l'autre, François Jullien et ses disciples.

Mais ne peut-on pas trouver une troisième voie ? Celle de l'homme de bonne volonté, tout simplement, qui curieux de ce qui est, cherche dans le savoir à sa disposition des éclairages qui questionnent notre modernité ?

Ce sera ma position sur cette question des regards posés sur la pensée chinoise.

1.1. Considérations sur une véritable Histoire qui ne finit pas

L'histoire de la pensée chinoise est ancestrale, une des plus vieilles du monde. Anne Cheng en a montré toutes les dimensions et toutes les interrogations dans un ouvrage-clé (Cheng, 1997). D'autres auteurs sont venus compléter cette somme historique (Nicolas Zufferey, 2008))

Essayons d'ouvrir quelques réflexions à ce sujet.

- une période « axiale » VI^e-IV^e siècles av J.-C. : Laozi, Kongzi et leurs continuateurs

Il s'agit sans doute d'une recension de représentations qui étaient déjà présentes depuis longtemps dans la pensée chinoise, notamment sous l'influence du Yi Jing, le grand livre des transformations (Javary, 2002). On a proposé un auteur princeps Laozi dont on sait qu'il est plus une légende qu'une réalité. Le « taoïsme » dont il est la figure première n'est qu'une

synthèse d'écrits divers inspirés par le « Laozi » cet ouvrage de quelque 5000 caractères, et qui ont été réunis au cours du III^e siècle av. J.-C. (Despeux, 2010, 2011). Il faut mentionner un penseur d'exception, contemporain du confucianiste Mencius (Mengzi), totalement original tant dans son écriture que dans sa pensée, qui a vécu dans la période des *Royaumes Combattants*, Zhuangzi (Tchouang tseu) sur lequel se sont penchés avec intelligence plusieurs sinologues contemporains François Billeter (Billeter, 2002, 2004), Jean Levi (2004), Romain Graziani (Graziani, 2006).

Confucius, (Kongzi) l'autre grand écrivain de l'époque ancestrale, demeure sans doute, par sa réalité historique plus certaine et par sa marque dans le champ politique et sociétal, le penseur chinois encore extrêmement apprécié aujourd'hui (Cheng, 2012).

Mais il faudrait aussi parler des disciples de Confucius comme Mencius (Mengzi) et Xunzi (1987, trad. Kamenarovic,) et de ceux qui se prévalent de Laozi, comme le prestigieux Tchouang tseu (Zhuangzi) pour retracer l'origine d'une pensée chinoise qui ; sans être une « philosophie » au sens occidental (et grec) n'en n'est pas moins une pensée porteuse de sens sur l'être humain, la relation et la nature.

- une pensée vivante pendant plusieurs millénaires

Examinons d'abord la succession des dynasties pour survoler l'histoire de la Chine.

DYNASTIES CHINOISES JUSQU'EN 1912 (Encyclopedia Universalis)

Chronologie des dynasties [\[modifier\]](#)

Dynasties			Liens	Années	
Période des Trois Augustes et des Cinq Empereurs	三皇五帝	sān huáng wǔ dì	(H - E)	avant 2070 av.J.-C.	628+
Dynastie Xia	夏	xià	(H - E)	2100 - 1600	500
Dynastie Shang	商	shāng	(H - E)	1600 - 1046	554
Dynastie des Zhou occidentaux	西周	xī zhōu	(H - E)	1046 - 771	275

Dynastie des Zhou occidentaux	西周	xī zhōu	(H - E)	1046 - 771	275
Dynastie des Zhou orientaux	東周	dōng zhōu	(H - E)	770 - 256	514
<i>Traditionnellement divisée en</i>					
Période des Printemps et des Automnes	春秋	chūn qiū	(H - E)	722 - 476	246
Période des Royaumes combattants	戰國	zhàn guó	(H - E)	475 - 221	254
Dynastie Qin	秦	qín	(H - E)	221 - 206	15
Dynastie des Han occidentaux	西漢	xī hàn	(H - E)	206 av. J.-C. - 9 ap. J.-C.	215
Dynastie Xin	新	xīn	(H - E)	9 - 26	15
Dynastie des Han orientaux	東漢	dōng hàn	(H - E)	25 - 220	195
Trois Royaumes de Chine(san guo)	三國	sān guó	(H - Wei - Wu - Shu)	220 - 265	45
Dynastie des Jin occidentaux	西晉	xī jìn	(H - E)	265 - 317	52
Dynastie des Jin orientaux	東晉	dōng jìn	(H - E)	317 - 420	103
Dynasties du Nord et du Sud	南北朝	nán běi cháo	(H - E)	420 - 581	161
Dynastie Sui	隋	suí	(H - E)	581 - 618	37
Dynastie Tang	唐	táng	(H - E)	618 - 907	289
Période des Cinq Dynasties et des Dix Royaumes	五代十國	wǔ dài shí guó	(H - E)	907 - 960	53
Dynastie des Song du Nord	北宋	běi sòng	(H - E)	960 - 1127	167
Dynastie des Song du Sud	南宋	nán sòng	(H - E)	1127 - 1279	152
Dynastie Liao	遼	liáo	(H - E)	916 - 1125	209
Dynastie Jin	金	jīn	(H - E)	1115 - 1234	119
Dynastie Yuan	元	yuán	(H - E)	1271 - 1368	97
Dynastie Ming	明	míng	(H - E)	1368 - 1644	276
Dynastie Qing	清	qīng	(H - E)	1644 - 1912	267

En suivant le cours de l'histoire de la pensée chinoise, on constate que trois courants se sont bousculés et souvent combattus, non sans violence, pour s'assurer une place hégémonique. Le confucianisme face au taoïsme d'une part. Puis le taoïsme face au bouddhisme et ces deux derniers face au confucianisme.

Le bouddhisme, plus tardif, a été introduit en Chine aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Il va développer plusieurs écoles.

« Après une implantation relativement aisée dans les différents royaumes de l'Asie centrale, le bouddhisme indien, qui commence à se diffuser en Chine au premier siècle de notre ère, se trouve face à une autre civilisation millénaire. Sans renier ses thèmes fondateurs, il va tenir compte des modes de pensée, des aspirations, des traditions chinoises sans les heurter de front, certes, mais d'une manière suffisamment foisonnante pour que se développent six principales écoles » (Françoise Wang)³

Le premier témoignage historique de sa présence en Chine provient du *Livre des Han postérieurs* qui mentionne l'intérêt de l'empereur Mingdi (58-75) pour le bouddhisme. D'ailleurs en 68, l'empereur Mingdi patronna la fondation du Temple du Cheval blanc (Báimǎsì 白馬寺), premier temple bouddhiste en Chine, que Yang Xuanzhi (VI^e siècle) situe au sud de l'avenue impériale de Luoyang, à trois *lis* de la porte de Xiyang. La légende prétend que les sutras étaient portés par un cheval blanc, et que l'emplacement du temple fut choisi par l'animal qui s'arrêta net peu avant la capitale, refusant d'aller plus loin.

Le bouddhisme commence à se propager au nord de la rivière Huai, et se trouve immédiatement mêlé à la politique, le prince Liu Ying, frère de Mingdi, premier bouddhiste chinois éminent, fut banni pour ses prétendues ambitions politiques. Vers la fin du II^e siècle, existait une importante communauté bouddhiste à Péngchéng 彭城, actuelle Xuzhou, Jiangsu. La première statue chinoise de bouddha, dans laquelle on reconnaît l'influence du style du Gandhara, provient d'une tombe Han (II^e siècle) au Sichuan. Les autres représentations conservées sont en général des pendentifs accrochés aux « arbres d'argent », objet décoratif.

Mingdi (322-325) (un homonyme du précédent) des Jin orientaux fut même le premier souverain converti officiellement. L'empereur Wu des Liang du Sud (502-549) fut également un ardent promoteur du bouddhisme.

Confucianisme, Taoïsme et bouddhisme se mélangeaient déjà sans heurt dans les familles aristocratiques, comme le montre l'exemple de Tao Hongjing. Les moines célèbres du Sud, plus souvent chinois que missionnaires étrangers contrairement au Nord, tenaient à leur indépendance et n'étaient en général pas membres de l'administration.

Plus tard, développé par Bodhidarma (? - 536 ?). Il s'est mélangé avec le taoïsme pour donner le bouddhisme chinois « chan ». En passant par la Corée et en débarquant au Japon, il s'est

³ Françoise Wang, chercheur au CNRS, *Les grandes écoles du bouddhisme chinois*, Le Monde de Clio, 2005, page web http://www.clio.fr/bibliotheque/Les_grandes_ecoles_du_bouddhisme_chinois.asp, vue le 06-09-2012

transformé en bouddhisme « zen » qui a eu la reconnaissance que l'on sait en Europe et aux Etats-unis.

En 420, on compte 1 768 monastères et plus de 24 000 moines et nonnes dans le Sud ; au VI^e siècle on trouve 1 367 monastères à Luoyang.

Le succès a aussi ses revers. La richesse de certaines institutions irrite, d'autant que tout le monde n'apprécie pas cette religion encore étrangère ; l'empereur Wu (561-578) des Zhou du Nord l'interdit en même temps que le taoïsme à partir de 574. C'est la seconde répression depuis l'interdiction de Taiwud

Le confucianisme a eu des hauts et des bas. Il a largement emprunté au taoïsme et au bouddhisme tout en cherchant à s'en démarquer, dans plusieurs retours de flamme appelés « néoconfucianisme » (du XIV^e au début du XX^e siècle puis, à l'époque moderne « nouveau confucianisme » (Cheng, 1997, 2012).

Le taoïsme a eu son heure de gloire sous la treizième dynastie chinoise des Tang (Despeux, 2011, Gernet, 2006)⁴.

- une pensée d'actualité au XXI^e siècle : par l'économie, par les sciences de la complexité

Longtemps la culture chinoise a été l'objet d'une méconnaissance et d'une approche imaginaire. C'est que dès que la Chine a voulu s'émanciper, elle a été rappelée à l'ordre par les puissances occidentales du XIX^e siècle fortes de leur arsenal militaire et toujours désireuses s'assurer leur hégémonie économique que l'ensemble du monde. Il ne faudra jamais oublié que l'Occident libéral a instauré en Chine la première vraie pollution : la règne de l'opium, pour des intérêts mercantiles. Dès que les Chinois ont voulu s'en dégager, les Occidentaux ont envoyés leurs troupes et leurs canonnières pour contraindre la Chine à reculer et à ouvrir ses ports. Le sac du Palais d'été à Pékin par les Français, demeure un fait historique dramatique qui n'est pas encore gommé des mémoires du peuple. On s'étonnera de voir un fresque de cet épisode, à la vue de tous, dans les salles de l'ambassade de France à Pékin.

Ce n'est qu'au trois-quarts du XX^e siècle que la Chine a su conquérir son autonomie. Il est vrai dans la foulée du capitalisme. Néanmoins la Chine aujourd'hui est une puissance sur laquelle il faut compter et sans doute, plus encore dans l'avenir proche. C'est aussi une puissance émergente où résident de réelles potentialités de ruptures sociales, économiques et politiques.

⁴ Voir *Dynastie des Tang*, wikipedia http://fr.wikipedia.org/wiki/Dynastie_Tang page vue le 06-09-2012

L'économie mondiale dépend en grande partie de son taux de croissance qui demeure fabuleux pour un Occident en proie à l'essoufflement monétaire et au chômage grandissant. La première puissance économique du monde, les Etats-Unis, sont profondément endettés à l'égard de la Chine qui détient une très grande partie des bons du trésor américains (1200 milliards de dollars) et peut faire chuter le cours du dollars quand elle veut

1.2 Comment penser chinois pour un Occidental

La question du métissage axiologique entre les civilisations se heurte à leur spécificité et leur histoire parfois millénaire.

C'est vrai pour le cas de la Chine dont l'histoire se déroule sur plus de cinq mille ans.

Ce pays a développé un mode de pensée très lié à sa langue faite d'idéogrammes dont l'origine imagée et largement intuitive a aiguisé les compétences du cerveau droit.

Le rapport au temps, à l'espace, à la compréhension de la totalité de ce qui est, à l'advenir et au processus dans le cours d'un mouvement permanent, ont fortement marqué la mentalité chinoise. Cette approche de la réalité inscrit cette pensée dans un champ interprétatif fort éloigné de celui de la philosophie occidentale grecque dans l'âme, destinée à la toute puissance du concept et plus que prudent à l'égard du percept et de l'affect (Deleuze et Guattari).

Comment, dès lors, envisager un quelconque « métissage des valeurs » entre l'Asie et l'Occident ?

Ivan P. Kamenarovic (Kamenarovic, 2005), dans la dernière page de son essai sur le Sage chinois immobile (mais non sans activité dans son non-agir) et de l'homme d'action occidental dont la suractivité débouche sur le bien-fondé ou non du sens de son action, pose une hypothèse d'une double circulation d'influence culturelle, que je retiens pour mon propos. « À la soif d'action qui habite aujourd'hui tant de Chinois semble répondre une nécessité, ressentie par de nombreux Occidentaux, de se ménager une sorte d'espace serein où il soit possible de se poser, de se reposer. Il n'est pas impossible qu'il y ait là une sorte d'appel pour que chaque civilisation enseigne quelque chose à l'autre, quelque chose qui permette à chacun, en complétant ce qu'il a reçu de son passé, de mieux se frayer un chemin dans notre monde contemporain » (p.136)

Nous insisterons que dans l'ordre du processus global et d'interférences et interactions des choses du monde, accentué aujourd'hui par le jeu des technologies les plus sophistiquées, il est invraisemblable de conclure que les cultures qui se rencontrent, peuvent rester les mêmes,

à l'identique. La Chine longtemps isolée, et l'Occident si sûr de lui-même, se rencontrent, s'entrechoquent et se transforment dans notre modernité. Évidemment le processus en cours ne se fait pas sans secousses, sans ruptures, sans volonté d'hégémonie. Le conflit demeure central, mais il ne conduit pas nécessairement au « choc des civilisations » comme le suggèrent ceux qui restent cantonnés dans la sphère d'une pensée dichotomique, voire manichéenne et machiavélique. Le conflit peut être compris également tout autrement, à partir justement de la pensée chinoise (Kamenarovic, 2001).

Longtemps l'Occident a maintenu la Chine sous la férule de ses canonnières pour imposer son ordre libéral et des « routes de la soie » fructueuses pour ses intérêts. La Chine s'est vite aperçue que proclamer qu'elle était le centre du monde, l'empire du milieu, n'empêchait pas ses concurrents mondiaux d'imposer leur désir de maîtrise économique et politique. L'ouverture des ports de la côte chinoise soutenue par la puissance navale de l'Occident (anglais et français) au XIXe siècle s'est terminée par le sac du palais d'été à Pékin et la diffusion obligée des fumeries d'opium sur tout le continent.

La Chine humiliée a dû revoir sa stratégie face à un Occident colonial. Cela ne s'est pas fait sans un grand bouleversement dans les moeurs, les idées, les luttes intestines au sein de la nation chinoise, à commencer par la chute de l'Empire chinois millénaire dès le début du XXe siècle (fin de la dynastie des Qing, 1644-1912).

Après les secousses révolutionnaires de la première moitié du XXe siècle et l'émergence de la république en Chine, sans oublier les innombrables catastrophes humaines et l'extrême misère qu'elles ont provoquées, la Chine a su se relever et prendre son élan dans la modernité, notamment à partir du dernier quart du XXe siècle. Elle l'a fait avec son mode de pensée, de sentir, d'agir. Sans doute, elle n'a pas pu et elle ne pourra plus rester sur son pré-carré symbolique, même s'il elle le voulait. Les trois axes de sa sagesse millénaire : taoïsme, confucianisme et bouddhisme, seront altérés par le mode de pensée de l'Occident. Mais en retour, l'Occident ne pourra échapper à une altération venue de la Chine et cette altération ne sera pas uniquement économique.

L'avenir est soit au métissage soit au rétrécissement de la vie individuelle et collective sur des enclos existentiels, barricadés, gardés en permanence, avec la peur comme âme du monde.

Mais le métissage axiologique est de l'ordre de l'incertain et de l'imprévu. Il se déroule dans le cadre d'une complexité croissante d'où émergent sans cesse de nouveaux carrefours d'existence, de nouvelles connaissances de la vie, des interrogations abruptes sur le sens et le devenir.

Le métissage demande un être humain ouvert à l'inconnu, à la non-maîtrise, à la reliance dynamique, à la totalisation en cours, à l'acceptation du jeu des « transformations silencieuses » (Jullien, 2009)

Pour penser le métissage axiologique, il faut d'abord réfléchir à ce qui est propre à chaque culture, non pour figer cette reconnaissance dans une sorte d'être substantiel destiné à la défense sempiternelle de ses murailles, mais pour repérer ce qui justement est sans cesse en train de changer. Il s'agit d'une vision d'abord et principalement diachronique qui ne méconnaît pas l'intérêt d'un repérage de moments d'une relative synchronie à court terme.

Il nous faut donc commencer par écouter-voir la culture en mouvement spécifique de la Chine. Plusieurs philosophes et sinologues ont commencé ce travail depuis un certain temps. Depuis les pionniers de l'Ecole française d'Extrême-Orient, des sinologues érudits, à ceux qui s'intéressent de près à la culture chinoise, philosophes, historiens, artistes et écrivains et qui ont pignon sur rue maintenant soit au Collège de France, soit dans de prestigieux instituts spécialisés ou dans des universités qui ont choisi de s'ouvrir à ce « dehors » culturel.

Contrairement à ce qui est l'habitude du monde intellectuel on ne cherchera pas à lancer des anathèmes et formuler des exclusions pour cause de méprisantes ignorances ou d'idiotes incompréhensions des uns par rapport aux autres. Nous nous servirons de tout ce qui peut faire sens dans notre recherche de la valeur actuelle du processus de métissage axiologique.

Comment « penser chinois » ?

C'est bien la question que pose François Jullien dans toute son oeuvre.

Dans un de ses derniers livres, il ouvre le questionnement avec lucidité⁵.

Nous ne partons pas vierge de toute prénotion en abordant le continent d'une culture autre. Nous sommes « faits » par notre langue, ses racines, ses péripéties historiques, ses potentialités grammaticales. Entrer dans la pensée chinoise a toujours été pour les Occidentaux un désir exotique, d'érudition, d'espérance de vérité, en fait d'imaginaire culturel : la Chine est notre inconscient spatialisé, objet de toutes les projections possibles. Comme l'écrit François Jullien « Qui ne désirerait aujourd'hui, en Occident, entrer dans la pensée du plus lointain « Orient » ? Mais comment y entrer, tant on sait bien qu'on ne pourra d'aucune façon la résumer : une pensée ne se résume pas, encore moins la chinoise, si diverse et si vaste » (Jullien, 2012, p.7-8). L'enjeu est important : écrire une phénoménologie de

⁵ François Jullien, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Paris, Editions Gallimard, 2012, 188 pages

l'esprit qui ne serait plus exclusivement européenne. Pour F.Jullien, c'est en quittant une pensée que l'on peut la mettre en perspective, la faire parler de ses fondements inconscients, par une mise à l'épreuve d'une culture vraiment « autre ». Ainsi de la culture occidentale en rapport avec la culture chinoise (mais l'inverse est vrai). Plus vrai encore que pour l'Inde dont la langue ancienne -- le sanscrit - est cœur des langues latine et grecque.

Entrer dans la pensée chinoise implique d'accepter de « se mettre à sa place », de voir et sentir comme un Chinois, donc d'abaisser la garde, de retenir son souffle et sa parole enfermante, d'écouter sans rien dire, d'observer. En quelque sorte le b-a-ba de l'ethnologue.

Il se peut que les recherches contemporaines sur les neurones-miroirs, les neurones en fuseau et l'empathie, qui transcendent les cultures par leur fondement neurobiologique, nous renseignent sur les possibilités d'intersubjectivité interculturelle. Après tout, un Chinois est un être humain comme moi-même. Dès lors son champ émotionnel ne doit pas être si différent du mien, même s'il est marqué par l'histoire de sa nation. Certes, mais on sait aussi que la plasticité des neurones du cerveau évolue en fonction des actions et des environnements. Pendant des siècles une culture comme celle de la Chine a été conditionnée selon des formes qui ne nous sont pas familières. L'esprit du Chinois n'est-il pas, dans ce cas, formaté malgré tout autrement ?

La Chine est un ailleurs qui est gros de son histoire et de sa langue. Les grandes questions de la philosophie kantienne : que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer et, en fin de compte « qu'est-ce qu'un être humain ? » sont –elles facilement exportables ? Ont-elles réellement un sens pour un Chinois pour qui les termes mêmes de « philosophie » pas plus que celui d' « être » n'existaient pas dans son histoire ancienne.

Il ne s'agit pas de « comparer » deux cultures car ce serait faire du sur place, ne pas se déplacer réellement, Demeurer dans la chasse gardée de sa propre culture sous prétexte de la comparer à celle de l'autre. « On est demeuré dans ses catégories de départ, formant surplomb, à partir desquelles on range » écrit F.Jullien (p.29). Ce que firent les Jésuites au XVIe siècle malgré leur bonne volonté et leur intelligence. Du côté de la pensée chinoise, il s'agit de penser du dehors. Et de repérer voir d'inventer, de nouvelles catégories de pensée. : « la logique de la régulation (en Chine) prévaudrait ainsi sur la modélisation (qu'à tant prônée l'Occident) : ou le relâchement du principe de non contradiction (propre à la sagesse) prévaudrait sur la nécessité du tiers exclu (de la logique), ou encore le global (que saisit l'intuition) sur le général (que définit le concept) ; ou l'harmonie avec le monde sur l'autonomie du sujet, etc. » (F.Jullien, p.34)

Il se peut, comme le pense François Jullien, que toute pensée radicale commence par une seule phrase, qu'il s'agit de mettre au jour. Celle de la pensée occidentale n'est pas celle de la pensée chinoise. Chaque penseur dans la suite développe sa propre « phrase », la déroule dans un tapis de concepts : celle de Kant n'est pas celle de Hegel qui n'est pas celle de Heidegger ou de Spinoza.. Pour moi la « phrase » au sens de Jullien est la parole déployée et la charpente essentielle d'un style qui prend le risque de dire le monde.

Quelle est la première phrase pour la tradition chinoise ?

François Jullien affirme son caractère singulier dès le plus ancien livre de la tradition chinoise le Yi-jing (Yi-king) ou « Classique du changement ».

Pour cet auteur elle incarne à la fois une capacité initiatrice (*Qian*) et une capacité réceptrice (*Kun*) : « dans leur vis-à-vis, elles dressent la porte à deux battants...par où ne cesse de passer le procès des choses » (Jullien, 2012, p.45). Littéralement les idéogrammes de la phrase initiale chinoise peuvent être traduits par commencement - essor - profit - rectitude, ou encore « commencer - prendre son essor », « profiter à/tirer parti de – demeurer droit (solide) ».

« Phrase), si l'on peut dire, qui se contente à la fois de détacher et d'enchaîner. Sans sujet, ni complément l'énoncé » ne se réfère à rien en particulier mais relate les étapes et la justification de tout développement, marquant avant tout la cohérence et non le sens.

F.Jullien poursuit ainsi : « « Commencement » y marque en effet ce qui se détache d'abord et vient en tête, comme « amorce » des choses (*ji*), quand une configuration s'esquisse à peine, mais que déjà se perçoit son orientation. Ce qui vaut indifféremment pour tout ce qui vient au monde et prend existence, concerne aussi bien la nature que l'humanité, s'entend sur le plan physique comme sur le plan moral » (p.47)

Le processus vaut pour tout développement des « souffles » ou énergie qui commence par s'individualiser et s'actualiser par condensation et concrétion.

Ainsi de ce que Anne Cheng nomme « la vertu d'humanité » (*ren*) et F.Jullien la « pitié » ; pour lui ce sentiment initial comme non-insensibilité à l'égard de ce qui arrive aux autres, débute par la possibilité de la vertu qui après diffusion et maturation aboutira à une pleine manifestation. La « phrase » ne traite ou ne cite aucun « sujet » créateur : tout n'est que manifestation d'une actualisation momentanée d'un élan « qui s'épand partout, s'investit, interagit, et fait communiquer l'énergie » (p.49)

L'idéogramme suivant de la phrase est (*li*) traduit par F.Jullien par profit d'une manière un peu réductrice - soutient-il. L'idéogramme composé de l'épi et de la faux signifie qu'il faut moissonner maintenant en fonction de la dynamique du processus. C'est ce qu'il faut faire en toute justesse et équilibre. « Ainsi maintient-il, par sa « rectitude », dernier terme de la phrase (*zhen*), son immanente capacité ; et cette fécondité à l'oeuvre ne tarit-elle pas » (p.49).

Ainsi pour F.Jullien, dans la pensée chinoise, les choses sont déjà jouées dès cette première phrase d'ouverture qui articule commencement-essor-profit-rectitude. Rien n'émerge, pas de sujet créateur, d'actant premier, pas de récit, ni *muthos*, ni *logos*, ni recherche de « vérité », ni Être, ni Dieu absolu créateur opposé à Devenir des existants, ni Vérité opposé à l'apparence, mais seulement capacité initiatrice développant d'une manière immanente et permanente le procès de tout existant, de toute chose et du monde : pure phénoménologie sans commencement ni fin séparables, mais plutôt de fin-début conjoints.

F.Jullien fera suivre son chapitre consacré à la première phrase chinoise d'un autre de « commentaire » où il développera les notions d' « ampleur » dans l'aventure de l'élan initial et du commencement, de « l'en-cours » pour le procès du développement. Chaque « moment » arrive en son temps, sans forcer l'ordre des choses. « Après le « commencement » et « l'essor », viennent le « profit » (moisson) et la « rectitude ». Quelle meilleure image de ce dynamisme se tendant de lui-même, et se renouvelant, que le corps du *dragon* ? » soutient F.Jullien (p.59). Du commencement de l'essor en allant vers le profit et la rectitude, surgit nécessairement l'ample « harmonie », terme fondamental de la pensée chinoise. Ainsi s'interroge F.Jullien aucune Déchirure « rien ne viendra-t-il jamais faire irruption, se dresser en confrontation ? »(p.61). Tout semble relié. « De ce fait, dans cette logique du procès, impossible à troubler, est-il encore place pour un Sujet politique, serait-il unique ? » (p.63)

De la même façon, quelle est la place de la Liberté comme contraire de la servitude dans l'ordre de l'Harmonie ? Ce sont les pensées hébraïque, grecque et chrétienne qui viendront souligner la problématique de la fêlure et du manque dans la destinée humaine et fonder la pensée occidentale, en opposant radicalement la problématique du Sens de l'existence libre à celle de la Cohérence chinoise du procès de ce qui est. (p.76)..

Commençons donc par repérer les traits caractéristiques de la pensée chinoise.

Ivan P. Kamenarovic se penche sur la question et nous propose un premier aperçu. Se faisant il se trouve obligé, comme tant d'autres, à séparer, un peu arbitrairement, la pensée chinoise

et la pensée occidentale. Certains vont même plus loin et, dans leur fougue à reconnaître la valeur humaine et universelle du taoïsme, voire du bouddhisme chan, par exemple, semblent ignorer que le confucianisme a joué et joue encore un rôle non négligeable dans le « sens du monde » et du « vivre ensemble » en Chine (Halévy, 2009, Sablé 2010).

Notre façon d'Occidentaux de donner du sens est ainsi faite qu'il nous faut absolument séparer (et pas seulement distinguer) ou confondre (et pas seulement relier)⁶. Comme nous prenons nos racines intellectuelles chez René Descartes, nous allons toujours vers le séparable et, en fin de compte, le mesurable, le quantifiable. Le jeu du flou, du dynamisme, du mouvement incertain nous effraie. La complexité doit se ramener au plus simple, voir au simplisme, fût-il truqué pour les besoins de la cause. On brandit alors le Grand Satan d'un côté et l'horrible Terroriste de l'autre.

Ivan P. Kamenarovic nous informe sur les principaux traits caractéristiques de la pensée chinoise, suivant en cela de nombreux sinologues dont Anne Cheng ou Jacques Gernet.

Il approche ainsi de la notion chinoise d'action, toujours en synergie avec le sens d'une totalité en marche, fort différente de celle d'Occident « L'action qu'évoque Xunzi est donc une démarche visant à cheminer sur la Voie afin de se trouver à l'unisson du Tout dont nous faisons partie » (Kamenarovic, 2005, pages 71ss). Chez les disciples de Confucius (Kongzi) le processus passe par l'étude, beaucoup plus que chez les taoïstes. Mais la culture chinoise répugne aux classifications séparatrices et aux « ismes » en tout genre. Au XVe-XVIe siècle, le néoconfucéen Wang Yangming écrivait : « Connaissance (*zhi*) et action (*xing*) ne font qu'un ». Le but n'est pas la transformation voulue du réel mais l'insertion dans le flux du réel, à sa juste place et d'agir en conséquence. Volonté et liberté humaines s'inscrivent dans cet ordre qui relève du *LI*, le principe organisateur de tout ce qui est. Certes, sous l'influence intellectuelle de l'Occident au début du XXe siècle, certains penseurs chinois comme Liang Qichao commenceront à dissocier action et connaissance, contrairement aux racines ancestrales de leur culture, mais dans l'ensemble la pensée chinoise reste encore largement liée à ses fondements.

La base de la pensée chinoise repose sur l'idée de totalité en mouvement dont certains aspects sont visibles et d'autres invisibles du genre humain qui y baigne et en fait naturellement partie complètement. L'ordre qui s'y déploie, le *LI*, (à écrire ici en majuscule selon Anne Cheng

⁶ Il est vrai que des penseurs chinois, eux aussi, surtout s'ils ont été influencés par la culture occidentale, reflètent cette propension à opposer systématiquement esprit chinois et esprit occidental. Ainsi le philosophe Liang Shuming (1893-1988) dans les années 1920, écrit, à propos des deux cultures : « L'une des cultures, celle de l'Est, repose sur la nature, l'autre, celle de l'Ouest, sur le travail de l'homme ; l'une cherche la paix, l'autre ne craint pas la guerre ; l'une se fonde sur la passivité, l'autre sur l'activité ; l'une parle de dépendance, l'autre d'indépendance ; l'une maintient ce qui existe, l'autre le bouleverse par le progrès » (Kamenarovic, 2005, p.126)

pour le différencier des rites *li*) comporte des hiérarchies naturelles à respecter. Le vivre ensemble correspond à cette « formulation » opposée à la notion d'« outil » grecque comme dirait François Jullien (Jullien, 2012, pages 135 ss.)

Le *junzi* confucéen, l'homme de qualité et accompli, qui tend vers la sagesse (alors il devient un sage, *sheng*) se doit de respecter l'ordre des choses issu du Tao (Dao). Pour lui, au cœur de sa subjectivité, il y a reliance entre vie privée et vie cosmique. L'étude, qui ne dépend pas de l'héritage culturel et des privilèges de naissance, permet d'accéder à la compréhension de cette non-dualité entre l'apparence et le fond du réel, notamment en « rectifiant les noms », en cherchant toujours le mot juste pour nommer ce qui advient, même si le langage est toujours insatisfaisant mais nécessaire. Les rites, fort mis en avant par les confucéens, ne sont pas des formules creuses mais des pratiques symboliques intégrées à la vision globalisante des anciens Chinois correspondant au *LI*, au principe organisateur du Ciel. Les taoïstes chercheront à s'en passer et à privilégier l'expérience transformatrice de la conscience. Le taoïsme religieux en utilisant l'alchimie voudra y découvrir l'immortalité et arriver à l'état de sérénité des « maîtres célestes ».

Dans cette conception de la vie, l'être humain est l'intermédiaire entre le Ciel et la Terre dont il favorise la bonne circulation des énergies, des souffles (*Qi*) en respectant le jeu subtil du *Yin* et du *Yang* comme deux opposés complémentaires et indissociables.

Dans la pensée chinoise, l'homme de qualité qui devient sage, développe le sens du *ren*, mot difficile à traduire qu'Anne Cheng traduit par « vertu d'humanité. On ne dira jamais assez à quel point cet idéogramme 仁 composé de celui de l'homme (en abrégé) et de deux traits horizontaux représentant la relation avec un autre être humain, constitue l'expression idéogrammatique la plus juste de l'humanisme chinois. L'être humain ne saurait être compris dans son ipsité, dans sa dimension de monade isolée du reste du monde. Sous cet angle il ne sera jamais « un loup pour l'homme » et les autres ne seront jamais « un enfer » pour lui. L'être humain, (l'Homme au sens générique), est d'abord un existant qui est relié à l'autre. C'est la relation qui le constitue et non un être substantiel quelconque ou une « créature » de Dieu. Le sage connaît de l'intérieur en quoi et comment il est « du monde » dans ce champ de relations qui, à partir de l'autre, s'étend à l'ensemble de ce qui est et advient. S'il est vrai qu'une certaine interprétation taoïste absolue peut laisser supposer que le Réel est indifférent au sort de l'Homme, la pensée chinoise, parce qu'elle ne sera jamais complètement et uniquement taoïste ou bouddhique, mais toujours concernée par le « vivre ensemble » confucéen, maintient l'union des contraires coûte que coûte en conformité avec la

dynamique du *yin* et du *yang*. Au delà d'une opportunité idéologique et politique, le « renouveau du confucianisme » en Chine aujourd'hui, reflète ce sens de l'unité et s'accommodera des deux autres courants de pensée bon gré mal gré.

Le taoïsme va insister sur le retour à l'état spontané de nature, en deçà des influences pernicieuses de la société, pour accomplir la Voie (Dao) en l' « homme vrai » (*zhen ren*). Pour cela aucun besoin de lire des livres et d'étudier, il suffit d'écouter et d'observer sans jugement, et ressentir en soi-même, le jeu des « souffles », du *qi* fondateur et surtout, veiller à sa bonne circulation corporelle. Par excellence la voie du sage taoïste est le non-agir (*wuwei*), sans se préoccuper des choses du monde qui ne sont pour lui « que chiens de paille » sans intérêt. La vie d'un sage (et d'un poète) trouvera naturellement son propre chemin parfois paradoxal. Ainsi Lipo (701-762), poète taoïste, fréquentera l'empereur, se mariera avec une riche héritière tandis que son ami Du Fu (712-770), confucianiste, vivra complètement retiré.

Le bouddhisme (Gira, 1989) qui prendra pied en Chine à l'époque des Han, au premier siècle après Jésus-Christ, va insister sur la vie monacale et le sens de la souffrance et de la voie pour s'en disjoindre. Les Quatre Nobles vérités et l'Octuple sentier d'action et de méditation seront assimilés par la culture chinoise dans une forme de bouddhisme (*chan*) qui jouera un rôle non négligeable en alliance, parfois conflictuelle, avec le taoïsme contre le confucianisme. Il donnera lieu, dans son expansion en Corée et au Japon au bouddhisme zen dont on connaît les influences en Occident. La force symbolique de la non-violence (*ahimsa*) de l'illusion du moi et du non-attachement à l'égard du jeu des cinq agrégats qui nous constituent (de la matière, des sensations, des perceptions, de la volition ou des compositions psychiques, de la conscience ou de la connaissance (Gira, 2005, p.47), sont des points clés de cette voie spirituelle.

CHAPITRE 2

UNE REPRÉSENTATION GLOBALE DE LA PENSÉE CHINOISE

Peut-on tenter maintenant d'analyser – ou plutôt de « comprendre » - la sagesse chinoise – soit les sagesse chinoises selon une tripolarité évidente : Taoïsme, Confucianisme et Bouddhisme ;

Historiquement il faut commencer par le taoïsme et le confucianisme car le bouddhisme est plus tardif de plusieurs siècles comme on le constate dans la remarquable « histoire de la pensée chinoise » d'Anne Cheng.⁷

Toutefois, les commentateurs reconnaissent que la pensée chinoise réelle ne fait pas de démarcation systématique comme nous en avons l'habitude en Occident. Dans le jeu du grand procès du monde, les choses, les idées, les interprétations se fondent et s'évaluent en fonction des circonstances et de leurs actualisations relatives, sans que la dialectique Yin/Yang ne soit contredite. Un Chinois peut être « taoïste » lorsqu'il se réfère à son désir de nature, « confucéen » s'il s'agit de respecter les rites et les formes de socialité et « bouddhiste » s'il se confronte à la mort. Contrairement à l'Occidental, il ne cherchera à repérer les contradictions logiques entre ces visions du monde mais plutôt leur efficacité en fonction des « moments » propices de l'existence.

LES TROIS SAGESSES CHINOISES

La pensée chinoise traditionnelle date des rois mythiques de l'histoire chinoise sous les Xia, les Shang et les Zhou, du III^e millénaire avant notre ère au XVIII^e siècle pour les Shang et au XI^e siècle av J.C. pour les Zhou.

Mais l'histoire intellectuelle de la Chine, à partir des époques du *Printemps et des Automnes* et des *Royaumes combattants*,⁸ a pris naissance il y a plus de deux mille cinq cents ans et s'est organisée au fil des siècles autour des « pères » du système taoïste (Laozi (Lao Tseu))⁹,

⁷ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, (1997, 657 p.), rééd 2002 poche, 720 pages, coll.point-essais ; Ouvrage de référence en français pour tout ce qui concerne la Chine et son histoire.

⁸ Voir le tableau de la succession des dynastiques chinoises dans Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoises*, p.21-22 et aussi celui qu'elle nous invite à consulter pour prononcer un peu mieux les noms chinois (p.16 et 17)

⁹ Sur cet auteur fondamental, largement connu, on peut voir la remarquable vidéo de 66 minutes (2007) du sinologue Rémi Mathieu , directeur de recherche au CNRS, sous le lien <http://www.canal->

Zhuangzi [prononcer Tchouang-tseu], « Maître Zhuang », Liezi [Lie-Tseu]) mais également autour de la philosophie confucéenne et néo-confucéenne (Kongzi, (Confucius), Mengzi (Mencius), Xunzi¹⁰, Ge Hong [prononcer Ko Hong] (283-343), Zhang Zai [prononcer Tchang Tsai] (1020-1077), Wang Yangming, Zhu Xi (1130-1200), Wang Fuzhi [prononcer Wang Fou-Tche] (1619-1692), Cette histoire est à la fois subtile et dérangeante pour nous..

2.I. De la pensée chinoise

Subtile parce qu'elle perpétue une attitude des Chinois à comprendre la réalité naturelle sans vouloir systématiquement la réduire à l'aune de la raison raisonnante.

Dérangeante parce que le philosophe occidental a bien du mal à ne pas reconnaître dans les approches de la vie individuelle et sociale de la pensée chinoise, une authentique philosophie, même si elle ne s'exprime pas toujours selon les modes habituels des académies issues de la Grèce antique et encore moins sous la forme systématique et conceptuelle des philosophes occidentaux.

L'application de la catégorie occidentale de « philosophie » remonte sans doute à l'enseignement de Nakamura Masano (1832-1891), professeur à l'université de Tokyo. Mais ce qui frappe dans ce que Anne Cheng nomme la « pensée chinoise » (Cheng, 1997), c'est l'orientation de celle-ci vers une cosmologie et une absence de théologie, beaucoup plus évidente dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Confucius ne parlait pas de prodiges ou de manifestations paranormales. Le sage, l'homme de bien, met en garde contre ce type de manifestation et se refuse à troubler autrui avec de tels sujets. Le raisonnement remet les choses en place et replace le surnaturel dans l'ordre de la nature. Le grand sinologue Léon Vandermeersch (1985) soutient que le surnaturel sauvage (celui des « esprits » des « fantômes ») fut converti en surnaturel élaboré par les sages. Le

[u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/lao_zi_daode_jing_le_livre_de_la_voie_et_de_la_vertu.4116](http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/lao_zi_daode_jing_le_livre_de_la_voie_et_de_la_vertu.4116) et sur l'histoire du Confucianisme, Frederick Wang, http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/histoire_du_confucianisme_vue_panoramique.4113 ou encore en Corée, Philippe Thiébault, (2007) http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/evolution_du_confucianisme_coreen.4124 (pages vues le 28-08-2012). Tout dernièrement deux excellentes perspectives vulgarisatrices sous la direction d'Anne Cheng, « Confucius. Le vrai maître de la Chine », *Le Point* – hors série, N°12, juin-juillet 2012, 114 pages et de Catherine Despeux, *Lao Tseu, le guide de l'insondable*, éditions Entrelacs, 2010, 297 pages, ainsi que sous sa direction « Lao Tseu, le maître de l'immortalité », *Le Point hors série*, juillet-août 2011, 114 pages

¹⁰ Rémi Mathieu, La pensée de Xunzi, vidéo de 2007 Canal U, 48 minutes http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/la_pensee_de_xun_zi.4117 (page vue le 28-08-2012)

suraturel converti est transformé en *qi* (matière-énergie cosmique), en *yin* et *yang*, en *wuxing* (cinq éléments ou phases : bois, feu, eau, métal, terre s'engendrant mutuellement), c'est-à-dire en forces agissant au plus profond de la nature, difficilement imaginables mais saisissables par la réflexion appliquée à la raison des choses. Dans le suraturel converti, la dimension de transcendance devient une dimension de profondeur dans l'immanence. Mais les Chinois diraient plutôt de « hauteur » jusqu'aux niveaux les plus essentiels du déploiement cosmique de ce qui est. Le sage tient un discours cosmologique, non religieux, et n'élabore pas le concept de transcendance, comme celui de divin. Le terme chinois de *shenxue* (théologie) renvoie à *shen* qui s'applique aussi bien aux âmes des êtres humains qu'à toutes sortes de déités. Il s'agit plutôt d'une individuation du suraturel, du cosmologique, au niveau des « dix mille êtres », c'est-à-dire du manifesté.

Pas plus que de théologie, la pensée chinoise ne connaît de pensée métaphysique. Il n'y a rien au-delà du monde physique, comme chez Aristote. Mais il y a quelque chose de « plus haut que » ou d'« antérieur à » toute particularisation phénoménale. La réalité existe sous la forme d'une sorte de continuum, qui échappe à toute appréhension par les sens, et qui pénètre les « dix mille êtres », c'est-à-dire tout le champ des phénomènes.

Doté de plusieurs degrés, ce continuum développe celui du *yin* et du *yang*, dont la dynamique interne anime les cinq phases du *wuxing*, ; puis celui du *de* (puissance cosmique), dont la dynamique commande celle du *yin* et du *yang* ; puis celui du *dao* (Tao, voie cosmique), source elle-même de la dynamique du *de*. Comme le remarque Léon Vandermeersch, « il ne s'agit pas d'un au-delà du monde physique, mais d'un approfondissement de la nature de la réalité physique elle-même » (1985, p.13). Pour cet auteur, si la Chine n'a pas connu de théologie, c'est sans doute parce qu'elle n'a pas connu l'institution de la prêtrise.

Les jésuites essaieront bien, au XVII^e siècle, de réduire le « Ciel » chinois au Dieu chrétien. Mais la nature des deux représentations est totalement différente. Chez les fils de Han, il y a homogénéité de la réalité cosmique du ciel à l'homme. Un continuum radical de l'univers qui éclate, au niveau du sensible, par la manifestation des « dix mille êtres ». Dans le christianisme, il y a toujours « deux » : Dieu et sa créature, fût-elle à l'image du dieu créateur. En Chine, la psychologie humaine est cosmologisée. Dans le christianisme, nous assistons à un anthropomorphisme divin. Cette différence radicale marquera d'une manière profonde la culture chinoise (et ses épigones proches de ses frontières) et la culture occidentale.

Les conséquences culturelles sont importantes.

- D'abord la Chine traditionnelle ne produit pas de guerres de religion, comme celles qui ont bouleversées les pays sous l'égide de religions monothéistes dont l'intransigeance absolutiste s'est rendue trop souvent meurtrière (Christianisme, Islam, Judaïsme). Ce qui ne veut pas dire qu'elle sera complètement « non violente », même à l'apogée du bouddhisme chan ou plus tard zen¹¹. Les confucianistes n'engagent pas de débats avec les jésuites sur l'existence de dieu. Les Chinois se préoccupent essentiellement des rites.

- Mais les rites ne sont reconnus comme valables que s'ils sont intériorisés et dans la mesure où ils relient tous les membres du corps social. Il ne s'agit pas simplement d'un *decorum* mais d'une activité très existentielle et sincère, sans discours théologique.

- La pensée scientifique chinoise est influencée par cette cosmologisation du monde. Loin d'être un enchaînement linéaire de causes et d'effets, comme une perspective spinoziste et d'un rationalisme dogmatique pourrait le supposer (Ferry, 2012), le monde dans son évolution est perçu comme une série de passages.

Marcel Granet (Granet, 1934)¹² écrit, à ce propos : « Au lieu de constater des successions de phénomènes, les Chinois enregistrent des alternances d'aspects. Si deux aspects leur apparaissent liés, ce n'est pas à la façon d'une cause et d'un effet : ils leur semblent appariés comme le sont l'endroit et l'envers... » (p. 329-330).

La seule école de la pensée chinoise qui se soit rapprochée d'une tendance théologique, celle des moïstes (de Mozi, 479-390 environ av.J.C.)¹³ pour consacrer une raison causale, n'a pas survécue.

Le taoïsme populaire a récupéré la tendance magico-religieuse des Chinois. Les pratiques

¹¹ Bernard Faure, *Bouddhisme et violence*, Paris, Le Cavalier bleu, 2008, 174 p.

¹² Marcel Granet, *La pensée chinoise*, publiée en 1934, et en ligne sous le lien http://nous-les-dieux.org/images/0/06/La_Pensée_Chinoise.pdf dans la collection québécoise « Les classiques des sciences sociales »

¹³ Léon Vandermeersch, *Mozi*, Encyclopedia Universalis, 2011 et Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise, Pour mieux comprendre la Chine du XXIe siècle*, Paris, Marabout, ch.5, 2008, 287 pages, pages 91 à 104. Voir aussi Mozi, « *Oeuvres choisies* », traduit par Pierre de Laubier et Mei Yipao, introduction de Léon Wieger et avant-propos de Patrick de Laubier, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2008, et aussi Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Le Seuil (1997) 2002, « : « Le défi de Mozi à l'enseignement confucéen » » pp. 94-109 (mais aussi en anglais, une partie du Mozi, sous le lien <http://ctext.org/mozi/befriending-the-learned>)

taoïstes, au fil des temps, ont intégré le surnaturel au sein d'innombrables sectes. Une partie de la dimension théologico-métaphysique sera, malgré tout, réinsérée dans le taoïsme philosophique influencé par le bouddhisme. Le bouddhisme chinois, le chan (tch'an), concoctera cette approche et passera, par la suite, en Corée et au Japon pour donner le bouddhisme zen.

Approfondissons l'analyse de la pensée chinoise à partir du confucianisme et principalement d'un disciple exemplaire : Mencius, tel que François Jullien (1985, 1995) a pu nous en donner un développement intéressant à partir d'un double éclairage kantien et rousseauiste

Quelle forme de conscience morale est à l'origine du confucianisme ? Il faut se rappeler que la tradition chinoise n'a pas connu de « révélation ». Toute transcendance chez elle passe par une conscience morale. On parlerait aujourd'hui de « spiritualité laïque ». Il est dommage, sur ce point, que les philosophes français de ce courant intellectuel ignorent ou feignent d'ignorer presque tous la portée philosophique de la pensée chinoise.

Après être sortie d'une première époque (IIe millénaire AJC) des Shang, encore largement liée aux pratiques sacrificielles et divinatoires, sous les Zhou (Ie millénaire AJC) s'engage un processus de moralisation de l'Histoire. Désormais, le Prince qui succombe et voit advenir une autre dynastie, est coupable de n'avoir pas respecté le « mandat du Ciel » (*tianming*) qui fut donné aux ancêtres, par exemple au roi Wen, pour faire régner le bon ordre sur tout l'empire.. La « sollicitude » du souverain est impérative, avec ces deux aspects d'inquiétude et de vigilance par rapport à un « mandat » devant accomplir un ordre cosmologique jusque dans les affaires humaines. Pour François Jullien, « Le confucianisme est né d'une moralisation de l'Histoire conçue dans la perspective du pouvoir souverain (la « Voie royale », *Wangdao*) » (Jullien, 1985, p. 29).

Il s'agit d'une conscience soucieuse qui n'a rien à voir avec la profondeur abyssale du néant, la notion de faute, de salut, reposant sur l'infinité de Dieu dans la pensée chrétienne. Ni même sur la conscience de la souffrance née de l'intuition de l'inanité du monde en proie à l'illusion comme dans le bouddhisme.

La conscience chinoise est confiante, sans soupçon à l'égard du réel, sans dévalorisation de l'existence et de la civilisation.

Mencius se représente cette conscience soucieuse à l'égard de l'oeuvre civilisatrice. Le souci comme sollicitude morale et inquiétude, ne conduit pas à la détresse. Elle s'oriente immédiatement vers le monde et vers l'action, dans un constant dépassement de soi.

La représentation d'un dieu personnel est évacuée au profit d'une conception onto-cosmologique et morale. Le mandat du Ciel est une fonction et non une catégorie de l'être, un principe de régulation et de transformation, un procès du Monde.

Cette conscience onto-cosmologique entraîne, ipso facto, une intuition de solidarité radicale entre toutes les existences. La prise de conscience de cette solidarité peut surgir soudainement et nous conduire à changer ce qui était prévu dans l'ordre apparent du monde. Ainsi, dans la tradition confucéenne, du Prince qui voyant passer un boeuf conduit au sacrifice avec un air effaré, décide de le relâcher et de le remplacer par un mouton. Il a été touché, affecté, par un lien fondamental entre les existences. Cet insupportable lui fait faire ce geste de substitution¹⁴. Le sensible n'est pas une dimension de l'imagination mais plutôt d'une réalité qui éclate dans la conscience comme intuition de la solidarité, nous parlerions aujourd'hui de « reliance » avec Marcel Bolle de Bal. Pour Mencius, comme pour Krishnamurti, « toutes les réalités du monde existent complètement en moi ». Toute individualité fait corps originellement avec l'ensemble du Monde et vibre avec autrui, même si, pour Mencius et contrairement à ses adversaires de l'époque, les Moïstes, il peut y avoir des degrés progressifs de déploiement dans l'affectivité et la solidarité.

Le politique, sous cet angle, est une simple conséquence de la morale. C'est aussi sa limite car la « voie du sage » est toujours personnelle et s'inscrit difficilement dans les institutions.

Pour Mencius, ni révélation religieuse, ni postulats métaphysiques, la simple pratique morale conduit à l'appréhension directe de la transcendance immanente. Celui qui vit avec « un coeur d'enfant » la vertu d'humanité, le *ren*, ne connaît pas la « Faute » ou la « Chute », seulement l'oubli possible de la bonté originelle de l'homme. A l'inverse il vit dans une solidarité constante avec le reste du monde. La conscience morale, dit Mencius, est comme un sentier : si celui-ci est couramment emprunté, son tracé devient manifeste. Mais si, au contraire, on le délaisse, les herbes peu à peu l'envahissent et il disparaît sous elles. En recouvrant sa bonté

¹⁴ La pensée taoïste est rétive à cet aspect des choses. Zhuangzi, notamment, sait très bien porter à dérision cet état d'esprit confucéen quand on analyse son « bestiaire » (Romain Graziani, *Fictions philosophiques de « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006, pages 83-141) ; Le sinologue Jean-François Billeter n'apprécie guère, lui aussi, Mencius et les confucéens.

originelle par une pratique de la conscience morale, l'homme mencéen appréhende la transcendance qui en est le fondement. Il ne s'agit pas de « croire » en un quelconque dieu ineffable ou de nommer par des louanges, par un logos sacramentel, un dieu omniprésent. Mais de prendre conscience de son enracinement onto-cosmologico-moral en rapport avec l'intuition d'une vocation morale de l'homme ouverte sur la transcendance et source d'une joie suprême épanouissant l'énergie vitale, le *qi*, de chacun. C'est le plein mouvement intérieur de la sensibilité mencéenne. Sous cet angle, le « grand homme » s'inscrit à l'échelle du monde et dans l'absolu.

2.2. Repérage des principales notions de la pensée chinoise

Peut-être faut-il partir d'une petite sculpture traditionnelle : celle des trois singes de la sagesse en Chine.



Ces trois singes Kikazaru, Iwazaru et Mizaru (le sourd, le muet et l'aveugle) représentent dans la mythologie chinoise d'origine bouddhiste, ce qu'il faut respecter pour garantir l'harmonie. Et on dirait dans le sens commun en Occident « la paix des ménages ».

Selon cette tradition issue du bouddhisme japonais établi tardivement mais qui a été introduite en Chine par le moine bouddhiste de la secte Tendai vers le VIIe siècle, le bonheur et l'harmonie dépendent de trois principes.

Le premier singe Kikazaru affirme « je n'entends pas ce qu'il ne faut pas entendre », le deuxième Iwazaru (le muet) « je ne dis pas ce qu'il ne faut pas dire », et le troisième Mizaru (l'aveugle) « je ne vois pas ce qu'il ne faut pas voir ».

La sagesse chinoise l'a intégrée dans son sens de la vie collective.

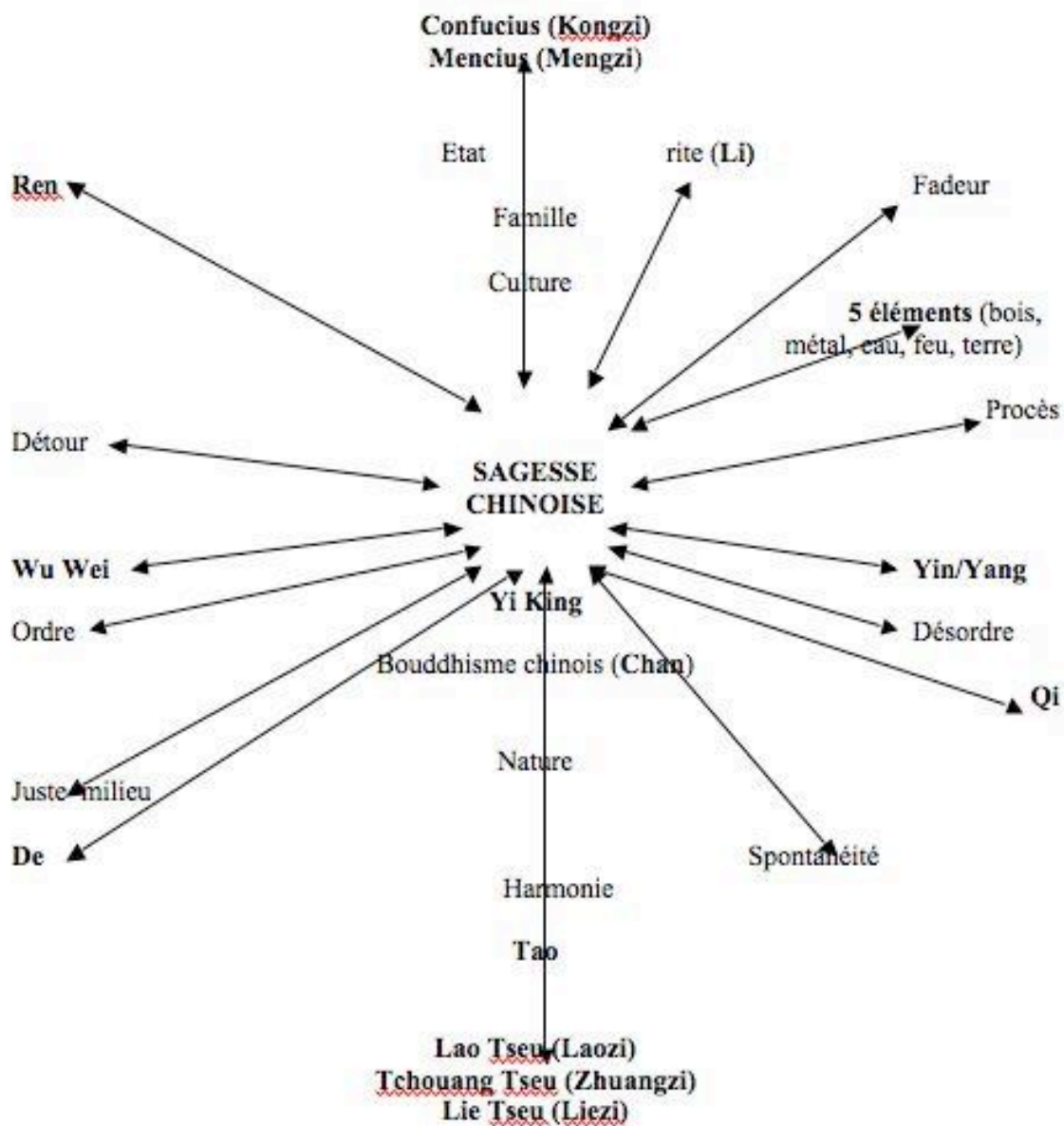
D'emblée nous sommes confrontés à la question de la théorisation d'une vision du monde rétive à toute conceptualisation. La théorie, au sens grec (*theoria*) est une contemplation des idées qui va perdurer jusqu'à la philosophie contemporaine. Dans la pensée de la Chine ancienne – notamment chez Zhuangzi (Tchouang tseu) – la « contemplation » se fait active et relationnelle, sans coupure entre l'acte et l'esprit. Cette conception introduit à la notion d'*expérience* qui sera reprise par les philosophes parlant, aujourd'hui, de « spiritualité laïque » et, en fin de compte, de transcendance complètement inscrite dans l'immanence. Chez Zhuangzi cette unité transcendance-immanence, corps-esprit, sans disjonction logique n'aboutit pas à l'aporie ou à la non compréhension dans lesquelles se trouvent acculés les philosophes contemporains « athées » comme Luc Ferry ou André Comte-Sponville. Ce dernier est obligé de reconnaître qu'il est, lui aussi, dans sa posture d'athée, un « croyant » areligieux qui n'a pas la foi mais qui n'exclut pas le sens du sacré. Ces penseurs, à partir de la philosophie grecque ancienne, mettent bien en rapport l'homme et le cosmos et soulignent l'harmonie cosmique par l'entendement (le *Logos* dont parle François Jullien (2006)) Mais la notion de Ciel dans la pensée chinoise traditionnelle ne saurait être ramenée à une construction mentale qui, finalement, conduit à ériger un Créateur divin. Les Jésuites au XVIIe siècle ont bien tenté de faire cette assimilation mais ont échoué dans la pratique. Les philosophes de la spiritualité laïque nous conduisent, eux, à une problématique éthique et à une nouvelle sotériologie (par la philosophie de l'Amour et du couple, surtout chez Luc Ferry (Barbier, 2012) en remplacement de la symbolique chrétienne.

La pensée chinoise ne s'éprend pas de la « philosophie » facilement abstraite et conceptuelle, car elle demeure liée à la pratique, au concret, à l'expérience active. Il s'agit toujours pour elle d'épouser la nature dans son flux d'énergie et dans ses formes multiples. Ainsi le sculpteur respectera les veines du bois et le lapidaire celles du jade, sans chercher à forcer quoi que ce soit. Même plus tard, au Japon, la technique du *bonzai* marquant un pouvoir sur la nature ne transigera pas avec ce principe dans la maîtrise de la croissance des arbres nains.

L'exemple cité par Zhuangzi de la dextérité professionnelle et de l'attention vigilante du boucher Ding qui n'utilise pas son couteau à découper un boeuf, reflète ce sens de la relation intrinsèque homme-nature (Graziani, 2006, p.66-81).

C'est par la musique de la terre et du cosmos et la poésie ouverte sur la beauté (Graziani, 2006, p.103-109 ; F.Cheng, 2006) que le penseur chinois manifeste cette reliance fondamentale avec le *qi*, les « souffles », l'énergie radicale du monde. Les rites sociaux eux-mêmes (*li*), indispensables surtout chez les confucéens, ne valent que par leur soumission au *LI* l'ordre cosmique. Les dérèglements de la société, le cas échéant, justifiant les « remontrances » des mandarins lettrés à partir des Han (IIe siècle av J.-C, IIe siècle après J.-C.), voire un changement de dynastie, résultent de la non adéquation avec le *LI* dans le procès du monde. On ne triche pas avec le *qi* donnant à voir le *Dao* (Tao) dans sa double activité *yin* et *yang*. Sinon les conséquences s'ensuivent sur les plans physiques, matériels, sociaux, culturels. Les penseurs chinois peuvent même voir le dysfonctionnement des choses dans l'oeil et le corps des chevaux dont le dressage a méconnu le principe du déroulement de l'énergie naturelle (Graziani, 2006, p.112-118). L'harmonie résulte d'un juste équilibre qui n'est jamais la moitié arithmétique de quelque chose mais le maintien d'un élan vital entre des forces opposées mais complémentaires et nécessaires.

ÉLÉMENTS DE SAGESSE CHINOISE



René Barbier (2008)

2.2.1. Le sens de l'harmonie ou l'autre maîtrise non conflictuelle

- Avec le **Tao (Dao)** et le **Yin et Yang**, la sagesse chinoise suit le cours de la vie, tout en n'éluant pas la relation d'inconnu qui le fonde, en dernière instance.

C'est dans le livre attribué au mythique Lao Tseu (Laozi) le Tao Te King (selon l'écriture de l'Ecole Française d'Extrême Orient que préfère encore par exemple le sinologue Romain

Graziani¹⁵) que s'exprime ce sens du Tao par trois idéogrammes (en pinyin, écriture acceptée par Anne Cheng et la plupart de sinologues contemporains) : Dao, De Jing (*Dao De Jing*, or *Daodejing* (道德經: 道 *dào* « voie »; 德 *dé* « vertu »; 經 *jīng* « livre »)

Avec le laisser-faire ou non-(ré)agir (**Wu Wei**) (prononcer Wou Wei), la sagesse chinoise ne veut pas accélérer le cours des choses et, encore moins, le maîtriser. Le non-agir est en fait une manière de ne pas « intervenir » dans le cours des choses selon Rémy Mathieu.

- Avec les cinq éléments, agents ou phases (« **wuxing** » dont Anne Cheng nous parle dans son livre, sur « la pensée chinoise » (Cheng, 1997, p.244, 245) : eau, métal, bois, terre, feu, Ils sont à distinguer des quatre éléments de la pensée grecque d'Empédocle au Ve siècle av J.-C. (feu, eau, terre, air) constitutifs de l'univers et que Bachelard a si bien repris dans ses interprétations du retentissement poétique.

La sagesse chinoise se donne ainsi une base métaphorique pour concevoir toutes les transformations de la matière et de la vie.

Selon Anne Cheng nous obtenons un processus transformateur du type suivant (1997, p.245):

YANG CROISSANT		CÈDE LA PLACE À	YIN CROISSANT	
Bois	Feu	Terre	Métal	Eau
printemps	été	transition	automne	hiver
est	sud	centre	ouest	nord
vert	rouge	jaune	blanc	noir

2.2.2. Le sens du « procès » (processus)

- La sagesse chinoise développe une dialectique sans synthèse à partir de deux dynamismes intégrés *Yin* et *Yang*. Son centre philosophique affirme l'idée d'un « procès du monde », d'un processus de tout le réel qui n'a ni commencement ni fin.

- Le *Yi Jing* et les anagrammes fondent la logique combinatoire de ce processus que le sinologue Cyrille Javary a minutieusement analysé dans de nombreux ouvrages (Javary, 2002).

2.2.3. L'Énergie et le rapport au corps et à la nature

- Le **Qi**, pour cette sagesse, c'est l'énergie fondamentale qui anime tout processus.

¹⁵ Romain Graziani, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006, 339 pages

- Le **Qi Gong** est l'exploration : méthodique, l'inscription et l'activation de cette énergie dans la vie végétale, animale et humaine¹⁶.

- Le **Tai ji quan** est un art martial qui accomplit l'émergence de cette énergie dans le corps humain par le biais d'une série de mouvements animés par le sens du yin et du yang. La sinologue Catherine Despeux, dans un ouvrage de référence très documenté, a longuement travaillé sur la philosophie pratique du Tai ji quan.¹⁷ Elle montre, en particulier, à quel point la prise de conscience du corps et de son dynamisme cosmique a été et est encore présente dans la pensée chinoise. On ne peut séparer cette technique corporelle de la conscience cosmique méditative qui en est le soubassement chez les maîtres de cet art martial et qui aboutit à trouver « la mobilité dans l'immobilité » comme dit un maître du Tai ji quan (Despeux, 1981, p.63-75)

2.2.4. Le sens de la famille et le sens de l'État

C'est un des points clés de la société chinoise qui imprègne toutes les visions du monde du peuple chinois même si les sages taoïstes s'en démarquent et que les Confucianistes, au contraire, le proclament.

Le culte des ancêtres

Il est difficile de comprendre la culture chinoise sans se représenter ce qu'est le « culte des ancêtres ».

La Chine fournit le premier exemple d'une intégration complète du culte des ancêtres dans l'ensemble de la vie religieuse. Dès l'époque la plus ancienne, le culte jouait un rôle fondamental : on croyait que les âmes des trépassés continuaient d'exister auprès des vivants, mais elles étaient également capables d'intercéder auprès du dieu du Ciel en faveur de leurs descendants. Les ancêtres étaient donc les protecteurs des vivants, et ils étaient invoqués

¹⁶ Ke Wen, *Entrez dans la pratique du Qi Gong. Découvrez les bases et la philosophie du qigong*, Paris, Le courrier du livre, 2010, 198 pages (avec cdrom et abondamment illustré par une Chinoise maître reconnu de Qi Gong et fondatrice du centre de culture chinoise traditionnelle *Les temps du corps* à Paris) voir « regards sur les sagesse chinoises à la Biennale de l'éducation et de la formation », CNAM, juillet 2012, page web du « Journal des chercheurs » <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1624>

¹⁷ Catherine Despeux, *Taiji quan, art martial, technique de longue vie*, Paris, Guy Trédaniel, Editions de la Maisnie, 1981, 316 pages. Dans un autre de ses livres Catherine Despeux nous informe que dans le taoïsme, la connaissance de soi passe par celle de son corps et de son intériorité. Sexualité, gymnastique, respiration, visualisations, contemplation, sont autant de chemins vers la découverte de son âme que le taoïsme propose. Depuis le XIe siècle, il existe des représentations du corps et de ses constituants psychiques, qui servent de support aux méthodes précitées que l'on appelle alors « alchimie intérieure » (nei-dan). La représentation la plus répandue actuellement est la Carte de la culture de la perfection (Xiuzhentu) (XIXe siècle), thème central de cet ouvrage. (*Taoïsme et connaissance de soi, la carte de la culture de la perfection Xiuzhen tu*, Paris, Guy Trédaniel, 2012, 271 pages). Voir aussi l'ouvrage capital de Kristopher Schipper, *Le corps taoïste : corps social et corps physique*, Paris, Fayard, 1993, 336 pages

ensemble avec le Ciel et la Terre lorsqu'un contrat était rompu. Mais eux aussi avaient besoin des vivants pour prolonger leur existence dans l'au-delà. Leur culte était en rapports étroits avec la famille ; par conséquent, le mariage était un devoir de piété envers la lignée des ancêtres.

Un système similaire se laisse déchiffrer au Japon, avec cette différence que les ancêtres mythiques ont fini par jouer un rôle plus important que les ancêtres réels. Originellement, chaque tribu avait un chef, appelé Uji-no-kami, « chef de la tribu ». À sa mort, on lui donnait une tombe spéciale, qui devenait l'objet du culte de la tribu entière. Mais certains groupes estimaient que leur ancêtre était un dieu ; c'est ainsi que l'ancêtre de la tribu guerrière Mononobe est devenu une divinité de la guerre. D'autre part, certaines divinités cosmiques devinrent des dieux ancêtres. C'est le cas d'Amaterasu, l'ancêtre divin de la famille impériale, qui était à l'origine le Soleil divinisé. D'ailleurs, c'est à la suite de la fondation de l'empire que le culte des ancêtres fut systématiquement développé au Japon. (cf Mircea Eliade, *Le culte des ancêtres*, *Encyclopédia Universalis* 2011)

Ce familialisme est encore très prégnant aujourd'hui.

L'« Empire du milieu », la Chine, vit sous le règne de Confucius depuis 2500 ans. La philosophie et la sagesse du célèbre auteur des « entretiens », consignés par ses disciples, a contribué à structurer la « pensée chinoise » dont a si bien parlé Marcel Granet (Granet, 1988). Sous la coupe du confucianisme, la Chine, et par là même d'autres pays d'Asie, a fondé son système de valeurs à partir d'une vision holistique et collective et autour de trois grands axes : la dépendance, la hiérarchie et la solidarité familiale clanique.

La Chine a, évidemment, été traversée par des influences culturelles venues de l'étranger. Mais, à chaque fois, elle les a proprement « digérés » et fondus dans sa masse démographique. S'appuyant sur les textes traditionnels et millénaires de la culture chinoise, la pensée de Confucius, rapportée et développée par ses disciples au cours des siècles, vise à agir sur les conduites et l'expérience humaines liées à l'art, le devenir et les rites, en leur assignant deux valeurs essentielles : la bienveillance, la sincérité et les rites comme principe régulateur. Les rites ont pour fonction d'encadrer la toute-puissance des désirs individuels dans une gestuelle précise et contraignante.

2.3. Qu'est-ce qu'un sage dans l'esprit traditionnel de la Chine ?

Il se définit beaucoup plus par ce qu'il n'est pas que par ce qu'il est. F.Jullien nous a introduit à son examen (Jullien, 1998).

Un sage est sans idée. Il ne part pas d'une représentation des choses *a priori*.

Un sage est sans parole. Il préfère écouter que prononcer des mots dont il connaît toute la relativité.

Un sage est sans histoire parce qu'il ne fait pas d'histoire. Il se borne à être dans le monde, à être le monde.

Un sage est sans réaction. Il ne cherche pas à imposer son point de vue. Toute chose, pour lui, est d'égale valeur.

Un sage est sans morale. Non qu'il ne possède pas un sens éthique, comme Mencius l'a bien montré, mais il sait que toute morale est déterminée par le niveau et l'histoire d'une culture, à un moment donné et plus encore par l'ordre du monde cosmique.

Un sage est sans conflit. N'étant pas aux prises avec les choses pour les maintenir en l'état ou les faire évoluer coûte que coûte, il reste dans une sérénité impassible.

Un sage est sans passé ni avenir. Le passé, comme l'avenir sont des projections de l'imaginaire et non la réalité tout entière inscrite dans le présent.

Un sage est sans projet. Si le sage est sans passé et encore plus sans avenir, auquel il ne croit pas, il est évidemment sans projet.

Un sage est sans attachement. La liberté du sage implique le dégagement de tout attachement.

Un sage est sans passion. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas d'intensité, mais le caractère passionné, de l'occidental, ne le concerne pas.

Un sage est sans étonnement. Sans doute parce qu'il voit les choses dans leur déroulement incessant dont il est un élément relié. La surprise est antérieure à la sagesse réalisée.

Un sage est sans question (mais donne à penser)

Un sage est sans vérité. Il n'a rien du maître spirituel.

Un sage est sans moi. C'est la condition d'une réalisation de la sagesse.

Un sage est sans saveur au sens où il accepte tout ce qui vient sans distinction entre ce qui est bon et ce qui est mauvais.

Un sage est sans frontière. Il ne saurait faire partie d'un territoire physique ou de l'esprit puisque la liberté est au cœur de sa vision du monde.

2.4. Une autre manière d'exercer l'esprit critique

En langue française, le dictionnaire renvoie le mot critique à deux dimensions essentielles (2)

- à la notion de crise comme tournant décisif dans le changement d'une vie
- à la notion de choix radical, de fondement, permettant d'établir de critères de choix et des points de repère.

Dans la langue chinoise : l'idéogramme « crise » signifie à la fois danger et opportunité.

危機

- La notion chinoise s'ouvre donc sur les deux versants : d'un côté un danger majeur et de l'autre une possibilité de se sortir d'une impasse ou de saisir sa chance.

L' « esprit critique » comme conscience attentive, implique de distinguer dans un événement, une situation, un objet, une pratique, un discours le :

- Pourquoi et pour quoi
- qui et avec qui
- quand
- où
- comment

Seuls les deux premiers termes « pourquoi » et « pour quoi » se réfèrent à la possibilité radicale de l'esprit critique, celle qui va au fond des choses;

* « pourquoi » vise les causes de l'événement dont on tente l'évaluation.

* « pour quoi » vise les finalités.

Dans ce cas, nous sommes dans un acte de pensée proprement philosophique, je dirai même métaphysique comme le développent les religions du Livre ; Il y a, au fond du pourquoi, le germe du totalitarisme que l'on trouve dans tous les intégrismes et clans religieux ou politiques et même scientifiques, artistiques, philosophiques ou psychanalytiques. Le pourquoi et le pour quoi, en deux mots, ouvrent la question de la temporalité, de l'historicité et du fameux « progrès » de l'homme dont on ne sait plus trop comment le définir en termes humains en ce début du XXIe siècle. Le « progrès » de l'humanité en 2012 passe-t-il par l'esprit dichotomique et manichéen de l'ex Président des Etats-Unis G.Bush ou par celui des derniers milliers d'indiens Kogis, sur les hauteurs de la Sierra Nevada en Colombie, qui actualisent sans cesse dans leur symbolique, le respect de la nature pour l'ensemble de l'équilibre terrestre, comme le décrit Eric Julien dans son livre sur « *Le chemin des neuf mondes* » (2001) ?

La sociologie, bien qu'elle se soit détachée de la philosophie, reste malgré tout dans la problématique du pourquoi dans les deux sens du terme. Les sociologues dans la ligne de la

sociologie savante, même critique, recherche toujours le « pourquoi » des choses et des situations. Ils savent que les « bonnes raisons » données *a priori* dans les discours d'accompagnement des pratiques, ne reflètent en général qu'une illusion nécessaire sur la réalité des faits. Dans la ligne de Bourdieu, ils mettent en question le « pourquoi et le pourquoi » avancé pour en décrypter les mécanismes internes de méconnaissance instituée, directement fonctionnels pour la contribution de la reproduction des inégalités sociales, au cœur d'une logique interne dissimulée. Ils ne s'intéressent alors au « comment » que dans cette mesure : comment cette dissimulation peut-elle s'opérer dans la pratique, le « sens pratique », sans que les agents du système social puissent en prendre conscience ?

Seuls, peut-être, les phénoménologues, les sociologues de la « raison sensible » (M. Maffesoli) et les ethnométhodologues, s'attachent vraiment au comment dans le détail des interactions, sans se préoccuper obsessionnellement du pourquoi.

Au-delà du « pourquoi », les autres items sont du registre pragmatique. Ils n'excluent pas la critique mais la place sur un plan intramondain qui ne demande pas de prendre parti sur une finalité ou un commencement d'ordre divin. Il n'y a alors aucun questionnement sur l'origine et la fin de toute chose.

L'esprit critique, dans cette sphère culturelle, relève d'un ensemble symbolique qui distingue la pensée chinoise, non seulement de la pensée occidentale, mais également de la pensée hindoue.

2.5. L'interprétation d'un philosophe chinois du XXe siècle Liang Shuming

Acceptons, avec le philosophe chinois du XXe siècle Liang Shuming (1898-1988) de distinguer trois types de cultures propres à la réflexion sur notre modernité.

1) la culture occidentale dont les deux piliers centraux sont la science et la démocratie et le moteur l'élan continuels vers autre chose que ce qui est, lié nécessairement à la maîtrise contraignante de la nature.

2) la culture « hindoue » (ici indo-bouddhique) qui, au contraire, devant l'émergence des désirs et la souffrance corrélative, décide de soutenir l'existence d'un autre monde qui échapperait à l'illusion de la « Maya », propre aux phénomènes de l'existant.

3) la culture chinoise qui assume totalement ce qui est, conçu comme énergie complètement dynamique, sans commencement ni fin, mais sans chercher à vouloir transformer l'ordre des choses. Il s'agit plutôt de s'y insérer dans un équilibre du « juste milieu ».

Pour Liang Shuming, la visée occidentale a pu prendre parce qu'elle allait dans le sens de la dynamique du « cours des choses », du « procès » du monde, pendant un certain temps, alors que les autres philosophies chinoises et hindoues ne convenaient plus, figées qu'elles étaient dans des formes trop instituées.

Mais aujourd'hui la modernité de l'économie libérale fait le point sur ses failles sociales et humaines. Une autre philosophie doit l'accompagner et la modifier. Pour le philosophe chinois, il s'agit d'une renaissance de la philosophie chinoise confucéenne plus proche d'un stoïcisme pertinent pour notre temps.

Quant à la philosophie hindoue, elle ne pourra advenir réellement comme philosophie de la modernité que lorsque la survie matérielle de l'humanité sera assurée et que l'esprit contemplatif sera alors susceptible de s'épanouir pour le plus grand nombre.

Je ne discuterai pas cette vision philosophique qui amplifie la successivité de l'actualisation de trois grandes philosophies planétaires (occidentale, chinoise et indo-bouddhique) et qui exclue le métissage axiologique, dynamique, auquel je me rattache plutôt, dans une ligne problématique plus proche de François Laplantine ou de Serge Gruzinski.

Je voudrais simplement dégager la logique interne d'un autre esprit critique que celui dont nous sommes habitués.

Dans la pensée chinoise, ce qui compte, c'est l'harmonie avec le « procès » du monde, le flux ininterrompu du cours du monde dans ces multiples formes créées et recrées sans cesse (« les dix mille êtres »). Le procès du monde, expression du Tao, du Sans-Fond, se déroule selon la dynamique des opposés complémentaires du Yin et du Yang, qui animent sans cesse et sans s'exclure, l'ensemble des phénomènes. Une symbolique des cinq éléments (eau, terre, feu, bois, métal) et des combinaisons des situations décrite par le Yi King en 64 hexagrammes, permet une interprétation de cette dynamique.

Il ne s'agit jamais d'aller contre et de dire non, mais de pouvoir s'y insérer à la place où la vie nous a choisis d'être.

Chacun a une place et une fonction déterminée dans ce cours du monde. Chacun doit les respecter ainsi que les rituels qui les fondent dans le cours du temps.

L'idée-clé est la *conciliation* (Liang Shuming) et non le défi, comme dans la pensée occidentale.

La conciliation conduit à celle de « *juste milieu* » comme équilibre réussi dans un déséquilibre permanent de toute vie. Équilibre réussi parce qu'il accomplit pleinement la connaissance en acte du processus en faisant partie de lui-même.

Le juste milieu n'est pas un équilibre arithmétique, ni même lié à une morale abstraite. Il est la conduite éthique du citoyen du monde qui se méfie des excès de toutes sortes. C'est la conduite par excellence de « l'homme de bien » ou « de qualité », le sage chinois confucéen¹⁸. Ce dernier vit selon l'ordre du *ren*, de la **vertu d'humanité** dont l'idéogramme 仁 (« homme avec deux traits horizontaux ») rappelle la **reliaison** radicale de l'homme avec son semblable. Face à un obstacle, le Chinois va alors, non l'affronter directement, mais tenter de le contourner, sans l'abolir dans une illusion de type religieux. C'est l'« art du détour » et le « traité de l'efficacité » dont parle François Jullien (1995, 1996). Dans l'art de la guerre, on ne doit jamais pour le Chinois, attaquer de front mais circonvier d'une manière dialectique et par ruse. Il s'agit de mettre en place, avant tout engagement, les circonstances et les moyens qui doivent conduire à la déroute de l'adversaire par le simple jeu du déploiement de leur logique interne. Porter l'estocade dans le présent de la guerre n'est que le résultat d'un « avant » où tout a été fait pour que les choses se déroulent ainsi et en arrivent à la conclusion évidente pour l'adversaire. A la limite, le meilleur chef de guerre est celui qui n'a plus à livrer combat parce que l'adversaire sait, d'emblée, qu'il est échec et mat, ou pour reprendre le jeu de go proprement chinois, qu'il a été encerclé et dans l'impossibilité de bouger et la certitude d'être pris (voir l'histoire du jeu de Go : <http://www.jeudego.com/histoire.htm>).

De même le meilleur médecin est celui qui prévient toute émergence de la maladie par la juste compréhension de l'équilibre énergétique de son patient au sein de l'harmonie des forces cosmiques. C'est pourquoi on doit payer le médecin pendant que nous ne sommes pas malades. Si la maladie se révèle, le médecin n'a plus à être payé puisque, d'une certaine manière, il a échoué.

La logique interne de tout discours critique en Chine n'est pas la ligne droite mais la spirale et l'encercllement. La spirale est un examen sous plusieurs angles, sans oublier les angles refusés par la pensée occidentale (comme la géomancie par exemple). L'encercllement est la manière de réduire l'interlocuteur à la non-parole ou à devoir perdre la face. La notion d'efficacité est centrale. Une réflexion qui n'aboutit pas à rendre plus efficace une action est considérée comme sans intérêt. C'est toute la logique intrinsèque de ce que l'on nomme, en Occident, « la recherche-action ».

2.6. Du bouddhisme en Chine

¹⁸ C'est ainsi que Etienne préfère le nommer dans un article de *l'Encyclopedia Universalis* de 2011 consacré à Confucius et le Confucianisme

S'il est vrai que le taoïsme et le confucianisme constituent les caisses de résonance symbolique de la pensée chinoise élaborée dans les temps les plus reculés de l'histoire de l'Empire du Milieu, mais mis en forme dans les siècles précédant l'ère chrétienne, le bouddhisme n'a atteint la Chine que pendant les premiers siècles après J.-C.¹⁹.

C'est à la fin du premier siècle de notre ère que le bouddhisme voit l'implantation de son premier temple, le Baima si, « temple du Cheval Blanc » à Luoyang. Plusieurs détruit et reconstruit, ce temple existe toujours., avec son cheval de pierre sculpté sous les Song..

Comme l'interprète Cyrille Javary, le bouddhisme est arrivé par l'ouest et s'est diffusé par « marcottage spirituel. Le marcottage est une forme de propagation naturelle par laquelle une plante mère projette des sortes de ramifications aériennes qui se développent en l'air puis, s'alourdissant, touchent terre et s'enracinent ; finalement, la nouvelle implantation devient autonome et projette à son tour de nouvelles ramifications alentour » (Javary, 2010, p.166).

Moines errants vivant de dons recueillis pendant une journée de marche, les communautés bouddhistes vont suivre les grandes routes commerciales pour s'établir.

Venue de l'Inde en s'étant débarrassée de la notion d'atman (principe individuel identique à Brahma, l'Être suprême), des rituels de mortification et du système de castes, la doctrine bouddhique pose l'impermanence comme réalité spirituelle au même titre que celle de la matière. Trois piliers le constituent : un homme (le Bouddha historique Siddhârta Gautama « Sakyamuni » 560-480), une loi (dharma) avec ses quatre vérités et son octuple sentier de pratique éthique et une communauté de religieux méditants et de laïcs unis par un système d'échanges réciproques (le sangha).

Les 4 Nobles vérités pour atteindre la délivrance finale (*nirvana*) sont ainsi : la douleur est consubstantielle à la vie. Elle est causée par le désir d'exister. Elle peut être abolie en supprimant sa cause ; il existe un chemin pour se délivrer de la douleur « le Noble Sentier Octuple » et ses huit voies correctes d'existence qui s'ordonnent autour de trois pôles :

¹⁹ Comme je l'ai déjà dit, il existe d'innombrables ouvrages sur le bouddhisme. Pour son inscription en Chine, l'ouvrage de Javary (*les trois sagesse chinoises*) en parle de la page 163 à 226. Nicolas Zufferey, dans *son Introduction à la pensée chinoise* de la page 201 à 210. Anne Cheng consacre la quatrième partie de son *Histoire de la pensée chinoise* au bouddhisme en Chine (pages 328 à 398). L'Encyclopedia Universalis dans sa version papier intitulée « *Dictionnaire de la civilisation chinoise* » (Albin Michel, 1998, 924 pages) le décrit synthétiquement sous la plume de Jacques Gernet et Catherine Meuwese, de la page 116 à 125 avec une abondante bibliographie spécialisée. Voir aussi Yen Chan, « La voie du bambou, bouddhisme chan et taoïsme », Almora, 2006, 507 pages ; Bernard Faure, *Le Bouddhisme ch'an en mal d'histoire, genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, Ecole française d'Extrême orient, 2005, 245 pages ; Christine Kontler, *Les voies de la sagesse : Bouddhisme et les religions d'Asie*, Paris, Philippe Picquier, 2005, 252 pages ; Catherine Despeux (ed.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris, Louvain, Peeters, 2002, 374 p, et *Les entretiens de Mazu, Maître chan du VIIIe siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1980, 1999, 81 pages. et pour ceux qui comme moi pensent que Krishnamurti était très proche de la voie du chan : Robert Linssen, *L'Éveil suprême : Bases pratiques du Ch'an, du Zen et de la pensée de Krishnamurti*, Paris, Le Courrier du livre, 1993, 157 pages.

moralité extérieure, concentration intérieure et discipline mentale qui désillusionne le pratiquant de la permanence immuable la réalité perceptible en fait toujours soumise au changement.

Ce dernier point permettra au bouddhisme de Bodhidharma (le premier sage en Chine, début VI^e siècle) d'être accepté par les Chinois taoïstes et confucéens, et par le Mahayana, l'insistance sur le caractère naturel de la moralité, et la perfectivité de la nature humaine, chers aux confucéens dans la ligne de Mencius.

Deux courants de pensée se partagent la diffusion du bouddhisme : l'Hinayana (ou par dérision « Petit Véhicule ») et le Mahayana (« Grand Véhicule »). Dans le second courant, le salut n'est pas qu'individuel mais doit être cherché pour tous les vivants sur cette terre. C'est à cette tâche sempiternelle que s'attèlent les « bodhisattvas » en refusant de s'immerger dans le nirvana tant qu'un seul être vivant ne sera pas sauvé. Le bouddhisme, par ce désir altruiste, fonde ainsi l'esprit de *compassion*, idée tout à fait nouvelle en terre impériale et ignorée des penseurs de l'Antiquité chinoise. Il sera traduit en chinois par un idéogramme qui exprime non le ressenti de la souffrance d'autrui comme chez nous, mais ce qui pousse plutôt à y remédier (*bei* formé du signe « coeur » (*xin*) et du signe « *fei* » marquant la négation), dénotant ce désir d'efficacité propre à l'esprit chinois (Javary, 2008, p.174-175).

Au modèle traditionnel chinois d'harmonie sociale, le bouddhisme ouvre la porte de la paix intérieure et du salut possible face à la souffrance inéluctable du vivre. Il se métissera en Chine pour donner le bouddhisme chinois, le *chan* qui, en passant ensuite en Corée et au Japon élabore le « zen » que nous connaissons bien en Occident depuis les années 1960. Cette diffusion ne se fera pas sans conflits et violences entre les autres les différents courants de pensée confucianiste et taoïste. C'est sous les Tang que le bouddhisme aura sa meilleure heure de gloire en Chine.

2.7. Les trois sages dans la Chine contemporaine

On peut s'interroger sur la perdurance de la sagesse chinoise aujourd'hui ou la Chine s'est affiliée à l'économie de marché soit-disant socialiste.

Hervé Kempf, dans son livre « *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme* » (Seuil, 2009) répertorie en sept points ses méfaits évidents.

- la crise écologique doit absolument s'arrêter ;
- l'hypothèse des effets de seuil en matière d'épuisement énergétique est validée ;
- le décalage moral et économique Nord-Sud n'est plus acceptable ;

- Il est impossible de faire accéder tous les habitants de la terre au niveau de vie occidental ;
- les pays riches sont de plus en plus grevés d'inégalités internes spectaculaires ;
- la rivalité entre riches et pauvres s'affiche de plus en plus dans la mondialisation ;
- il devient urgent de relever le défi par un projet politique d'un vivre-ensemble plus libre et plus équilibré

Les Chinois sont soumis à ces impératifs aujourd'hui.

Certes lorsque l'on va en Chine, nous pouvons voir dans les parcs des personnes d'un âge certain, faire des exercices de taï ji quan ou prendre des postures de méditation taoïste. Beaucoup plus d'ailleurs préfèrent danser en commun des danses modernes. Les plus jeunes et les plus argentés dans les villes se retrouvent dans les boîtes de nuit ou chez des particuliers de la société chinoise bourgeoise d'avant-garde. Je me souviens d'une discussion avec un des étudiants qui me servait de guide à Pékin il y a une dizaine d'années et à qui je demandais pourquoi il apprenait le français. Il m'avait répondu « pour aller au Canada (Québec) car cela nous donne des points en plus ». Son désir était d'aller faire des études outre Atlantique pour avoir une bonne situation et faire fortune.

Je pense que la pente est engagée vers l'économie de marché la plus iconoclaste avec son mode d'inégalités sociales accrues, de pollution généralisée de l'air et de l'eau, et de destruction systématique des genres de vie traditionnels qui font obstacle à son expansion galopante.

Les appartements de luxe et les voitures somptueuses sont recherchés pour « donner de la face » lorsqu'on en a la possibilité. La différence entre les plus riches (très en vue) et les plus pauvres s'amplifie au risque d'une déchirure de socialité traditionnelle. Déjà les Chinois argentés se font construire des villas ou habitent dans des appartements et des quartiers de plus en plus gardés par des milices, comme dans les pays d'Amérique latine. Le système de pots-de-vin est généralisé dans tous les recoins de la Chine et renforce les inégalités et les injustices souvent scandaleuses.

Le pouvoir politique n'est pas vraiment remis en question dans la mesure où il ne conteste pas le système libéral. D'ailleurs il veille au grain et traque toute tendance à la dérive idéologique trop dangereuse comme ce fut le cas pour le mouvement du Falun Gong²⁰ ou celle des étudiants de la place Tian'anmen. Les Chinois peuvent s'exprimer aujourd'hui s'ils ne parlent pas de politique. Les artistes peuvent être très « modernistes », d' « avant-garde » et parader dans les cocktails de la gentry internationale.

²⁰ Voir la page de Wikipedia http://fr.wikipedia.org/wiki/Falun_Gong

Les philosophes français qui parlent au nom de la tradition surtout confucéenne sont bien vus dès lors qu'ils renforcent l'idéologie néo-confucéenne du pouvoir. Certes tout ne suit pas cette ligne de pente fatale. Il y a de la contestation et du conflit, parfois ouvert. Des intellectuels deviennent dissidents. Des paysans se révoltent devant l'injustice des expropriations inhumaines. On peut se demander si la Chine ne va pas atteindre rapidement un seuil de rupture civilisationnelle où – suivant la tradition de la chute des dynasties – un changement radical de politique verra le jour (Buchalet et Sabatier, 2012).

Trois tendances se dessinent. en particulier en Chine continentale : une culture spectaculaire
une culture de médiation une culture filigranée

1. La culture urbaine spectaculaire est celle qui correspond à la société moderne en Chine et dans d'autres pays d'Extrême-Orient. Il s'agit avant tout d'une culture liée à la mondialisation technologico-libérale. Surtout dans les villes de la côte, dans la capitale et dans quelques grandes villes de l'intérieur. Mais principalement chez les jeunes, plutôt cultivés, attirés par les Etats-Unis et l'Occident. Culture de la vitesse, de la rentabilité, de la technologie, de l'instant, de la fragmentation, de la concurrence, de l'éphémère, de la renommée à bon compte.

2. La culture de médiation est celle des Lettrés contemporains, écrivains, philosophes, professeurs soucieux de l'impact bouleversant de la modernité et connaisseurs de leur civilisation ancestrale. Ils veulent, malgré tout, tenir compte de la modernité et cherchent à concilier modernité et tradition en inventant une sorte de métissage culturel qui ne saurait être un simple ajout cultivé à la modernité technologique. Il s'agit plutôt d'une invention culturelle radicale, encore largement imprévisible dans ses manifestations et ses conséquences. Il y a quelques années déjà, au lycée de Pékin proche de l'université normale de Beijing les autorités ont réintroduit des cours sur les philosophes chinois. On assiste également à un intérêt de plus en plus soutenu à l'égard de la lutte contre la pollution dans les villes industrialisées (Barbier, 2001).

3. La culture filigranée est celle d'une tradition, à la fois taoïste, confucéenne et bouddhiste, populaire et lettrée, qui se perpétue en filigrane et subrepticement dans la vie quotidienne parce qu'elle est millénaire. Véritable « ombre chinoise », cette culture inconsciente, largement esthétique, est pratiquée au jour le jour, y compris dans ses dimensions les plus magico-religieuses, notamment dans les milieux populaires et à la campagne. Culture du culte des ancêtres et de la piété filiale confucéenne. Culture de la nature, de la peinture, de la

poésie, portée par des Lettrés. Culture du corps intégré à la nature. Dans cette culture un « désir de beauté » (Lê Thành Khoi)²¹ est évident.

Deux points sont à examiner dans le rapport au corps en Chine : La tradition, le corps et le cosmos. La montée de l'individualisme et le changement du rapport au corps

2.8. Résumons, en fin de compte, la pensée chinoise traditionnelle.

- La tradition, le corps et le cosmos

La tradition chinoise féconde une pensée qui continue à vivre dans la culture filigranée dont j'ai parlé. La pensée chinoise repose sur un certain nombre de thèmes-clés. Ils constituent une structure symbolique efficace dans la société chinoise. Il n'existe pas de faits isolés aux yeux des Chinois : tout est contexte et partie de contexte et tout sans cesse fonctionne. Rien n'est stable et fixé. Tout dure mais rien ne dure qui ne change et ne devienne. Le consensus *sinicus* tient l'univers pour un immense organisme auquel il est insensé de chercher une origine et une cause, une forme et des limites, un sens et une fin. En un mot, il ne s'inquiète point de ne pas le comprendre. Que l'homme assiste et participe à l'existence transitoire des « dix mille choses » n'entraîne pas la supposition qu'il faille y comprendre quelque chose, ni même qu'il y ait quelque chose à comprendre. Par là s'explique chez les Chinois l'absence de religiosité, leur prudence et leur modestie devant le spectacle de la nature et le peu de développement des sciences positives jusqu'au XXe siècle. Pourtant, curieux à l'extrême, s'ils ne s'attachent pas à découvrir ce que sont et comment sont les choses, ils s'efforcent d'observer ces choses tandis qu'elles vont, se font et se défont. Il s'agit de montrer, nullement de démontrer ; de laisser paraître, puis de classer des phénomènes, insignifiants par eux-mêmes, mais qui ressortissent à des cycles, à des alternances et à des rythmes, à des associations, à des correspondances organisées par une double numérogie (dénaire et duodénaire). Nous sommes dans le domaine de l'utilité, de l'habileté, non dans celui de la science. Il est question d'ordonnement et d'accords, pas du tout de taxonomie. Rien ne saurait échapper à l'ordonnement : le ciel, la terre, les hommes et l'empereur, les orientes et les saisons, la naissance et la mort ; tout est justiciable de cette physiologie cosmique. Sous le ciel, *tian*, et au sein de celui-ci, la terre, *di*, qui, pour l'homme, se présente comme centre de toute référence, puisque séjour et repère. Il faut entendre ces termes dans leur valeur emblématique

²¹ Lê Thành Khoi, *Un désir de beauté*, Paris, Horizons du Monde, 2000, 223 pages, richement illustré

: le ciel, figuré par une coupe ou un cercle ? c'est ce qui enveloppe ? contient, dépasse les êtres perceptibles, et, en quelque sorte, les nourrit de l'énergie, *qi*, partout régnante, qui fait naître, croître, transforme et se transforme ; tantôt subtile et sans support matériel, tantôt sensible dans les corps graves. L'échange est permanent entre le ciel et la terre, à laquelle appartiennent choses animées et inanimées. Sous le ciel *tian* et sur la terre *di*, figurée par un carré, *ren* : l'homme, produit et témoin de l'un et de l'autre, mais qui n'occupe pas pour autant une position particulièrement remarquable. Point de frontières à cet univers, à cet organisme où l'homme est régi, à l'intérieur de son corps, par le même ordonnancement, *LI*, qui convient à l'extérieur et dans lequel, littéralement, il trempe, et qu'il subit.

TAO (DAO), QI, YIN/YANG, LI, WU-WEI, CINQ ELEMENTS, REN Notions indispensables à la compréhension de la pensée chinoise.

Qu'est donc le Tao ?

Il y a le Tao du Ciel, Il y a le Tao de l'homme.

Ne pas agir mais s'imposer à tous, voilà le Tao du Ciel. Agir mais être lié par ses actes, voilà le Tao de l'homme.

Tchouang Tseu (Zhuangzi, Chap XI) (<http://membres.lycos.fr/clarte/somTchouang.html>)

Le Tao (*Dao*) est la Voie, le principe suprême, et représente ce qui est et se déploie, sans que cela puisse être nommé. Il n'est en aucune manière le Dieu des Chrétiens. Il n'a ni commencement, ni fin. On ne peut en parler que sous l'angle poétique du « vide et du plein » (François Cheng, 1991). Il se déroule dans l'espace-temps selon un processus (le « procès ») énergétique porté par *QI* lui-même animé d'une double polarité complémentaire et indissociable, sans synthèse, le *Yang* et le *Yin*. Une logique très serrée et ancestrale, au départ à orientation divinatoire, le *Yi Jing*, *le Livre des mutations (des changements ou des transformations)*, propose une logique des transformations à partir de 64 hexagrammes, multiple d'un fond de 8 trigrammes constitués de traits pleins ou discontinus qui symbolisent les forces et les qualités de la nature²². Ce processus est conçu comme la réalisation d'une harmonie universelle que l'homme, dans sa réalité sociale, doit conserver. Simon Leys écrit que « *La pratique des arts constitue une mise en œuvre concrète de cette vocation*

²² Cyrille J.-D. Javary, *Yi Jing, Le livre des changements*, Paris, Albin Michel, 2002, 1065 pages

*d'universalité, de cette suprême mission d'harmonie, que la sagesse chinoise assigne à l'honnête homme : il s'agit pour celui-ci de dégager et retrouver l'unité des choses, de mettre le monde en ordre, de s'accorder au dynamisme de la création » (1988, p. 14) Les deux polarités Yin et Yang unifient et distinguent en même temps le jeu de l'énergie vitale *Qi*.*

Yang et *Yin*, soit respectivement : force inertie Ciel Terre essence substance chaleur froid externe interne mâle femelle.

Le *Qi* est énergie (étymologiquement, le caractère désigne la vapeur du riz en train de cuire). Il désigne le dynamisme interne à la création cosmique. L'artiste, peintre-poète, doit la faire vivre dans son œuvre, la capter et la cultiver, dans une dialectique du silence et de la parole, du vide et du plein, produisant l'harmonie, dans un « juste milieu ». Il doit plus la donner à voir et à sentir que s'efforcer à être un créateur original. On ne saurait trop fortement souligner l'importance des cinq éléments, *wu xing*, dans la cosmologie : ils la dominent entièrement. Les cinq modalités sont : *mu* , bois ; *huo* , feu ; *di* , terre ; *jin* , métal ; *shui* , eau. Comme les niveaux d'énergie repérés selon yin/yang , les phénomènes sont décrits, en modalité, par concordance aux *wu xing* Le mot *xing* , improprement traduit par élément ou principe, signifie en chinois : « chemin, cheminer ». Il entre dans la composition de polysyllabiques qui supportent tous l'idée de conduite, de démarche. Les *wu* (cinq) *xing* sont les modalités de yin/yang. Ces *wu xing* , toujours simultanés dans la détermination de l'évolution phénoménale, sont tour à tour dominants quoique résumables à chaque instant en un équilibre de tensions qui relèvent de *taiyi* , l'unité fondamentale. Il n'y a dans tout cela pas l'ombre d'une métaphysique religieuse. Ni Dieu personnel, ni création, ni au-delà n'entrent, même à titre d'hypothèses, dans la sagesse chinoise. Pas davantage une âme individuelle de l'homme conçue comme entité inaltérable. Le sage chinois agit dans le non-(ré)agir, le *wu wei*, la spontanéité du geste et de la parole, en liaison avec le processus naturel des choses. Le code rituel qui exprime l'Ordre cosmique, le *LI*, ne représente pas un ordre social laïcisé, mais est toujours lié au sens de l'harmonie universelle que « l'homme de bien » confucéen reconnaît dans la socialité instituée par la tradition et qu'il fait vivre en respectant l'organisation rituelle à la lettre. Ainsi se perpétue la vertu d'humanité, le *ren*.

Dans cette pensée du monde, le corps n'est pas dissocié de la nature et du cosmos. Il en est l'expression et le microcosme. Les arts du corps comme le Tai Ji Quan (Despeux, 1981) et même la calligraphie ou encore la médecine chinoise traditionnelle, avec ses méridiens

d'acupuncture, maintiennent la réalité de cette vision dans leurs formes et leur nature profonde. Comme le rappelle Kristopher Schipper, il existe dans la tradition chinoise un « *corps taoïste* » (1982, p.144) éminemment symbolique, qui se trouve déjà chez Zhuangzi (Tchouang Tseu), mais il faut attendre les premiers siècles de l'ère chrétienne pour en avoir une description complète. Il s'agit vraiment d'un paysage intérieur que l'adepte voit dans une sorte de regard intérieur méditatif.

- La montée de l'individualisme et le changement du rapport au corps

L'avènement de la dépendance de la Chine à l'égard de l'Occident militarisé au XIXe siècle puis économiquement dominant au XXe siècle, a eu des répercussions importantes sur la culture traditionnelle. Nourriture, habitat, organisation des villes, vêtement, médecine, relations homme-femme, éducation de l'enfant, vieillesse, famille, liens de solidarité, etc, ont été profondément bouleversés. Prenons quelques exemples.

Le corps dans l'espace

Dans l'espace traditionnel, la campagne, dans laquelle vivent encore plus de 40% des Chinois, le vie corporelle est largement exprimée au dehors, dans les champs, les rizières, les forêts. La maison, souvent refuge de la communauté familiale ancestrale, demeure peu confortable. La vie est précaire, les revenus faibles, l'éducation incertaine, la santé plus liée aux pratiques magico-religieuses qu'à la médecine moderne. Mais le corps s'active dans le rude travail de la terre. Dans la ville moderne, l'espace change complètement. Le corps restreint son horizon et son activité. L'appartement, beaucoup plus propre et confortable, demeure malgré tout assez petit pour la majorité des citadins peu fortunés. Il devient difficile d'y faire vivre la famille traditionnelle avec les grands-parents. La tendance est à l'exclusion sociale des plus âgés, contrairement à la socialité ancestrale où le plus vieux était considéré comme le plus sage et bénéficiait d'un ordre prioritaire dans les convenances sociales. Le corps du Chinois des villes se recroqueville sur la position assise au bureau, se compresse dans les couloirs des transports en commun. C'est sans doute une des raisons de l'extraordinaire pratique du vélo dans les grandes villes de Chine comme Pékin ou Shanghai. Le vélo est encore un moyen de faire bouger son corps dans une lenteur mesurée, expression d'une tradition millénaire. On ne retrouve pas une utilisation aussi soutenue dans les autres villes de l'Orient asiatique. Le sens du grand et du grandiose reste présent chez les Chinois contemporains. On le remarque sur le Bund, à Shanghai, lorsqu'ils viennent, la nuit, s'émerveiller des illuminations des

impressionnantes tours modernes du quartier des affaires.

Le Tai Ji Quan dans les parcs

Les Chinois ont besoin de sortir de leur appartement moderne pour s'aérer et ressentir les bienfaits de la nature. A Shanghai, le maire de la ville avait décidé de conserver une grande partie des espaces verts pour cette raison. Il est toujours très curieux de voir les Chinois de tous âges dans les parcs, le matin, et surtout le dimanche, pratiquer leurs exercices physiques. Des groupes de pratiquants de Tai Ji avoisinent d'autres groupes de danseurs animés par une musique de salon. Un peu plus loin, on rencontrera un vieil homme seul, se frottant contre un arbre, intériorisé au cœur d'une pratique taoïste. Encore plus loin, on verra les amateurs de cerfs-volants, plongés dans les cieux et presque isolés du monde et du bruit. Plus loin encore, de vieux Chinois font chanter leurs oiseaux à la grande joie des badauds. Pourtant, il ne faudrait pas se méprendre. Le Tai Ji Quan pratiqué en Chine aujourd'hui semble être débarrassé de toute empreinte religieuse et même philosophique. C'est un simple exercice de maintien du corps en bonne forme. Dans nos parcs, à Paris, nous voyons également de tels groupes. Mais il s'agit souvent de pratiquants qui veulent y mettre une vision du monde relativement construite sur le mode d'un Orient imaginaire. En Chine, le Tai Ji fait désormais partie d'un patrimoine complètement laïcisé. Un simple exercice physique que les 24 mouvements de Pékin systématisent et qui ont été diffusés comme techniques corporelles par le Gouvernement. Ce dernier se méfie de toute résurgence de traditions religieuses plus ou moins magiques et incontrôlables. L'engouement pour les danses de salon dans les parcs démontre bien un rapport au corps qui s'occidentalise de plus en plus. L'ouvrage de Rémi Hess sur « la valse » traduit en chinois, sera certainement très apprécié. Les Chinois adorent danser le tango, la valse, les danses sud-américaines. Ils le font sans gêne aucune, dans la bonne humeur, le rire et le sérieux tout à la fois, sous le regard amusé des spectateurs. Ils pratiquent la danse à tout âge alors que le Tai Ji semble être un art du mouvement plus proche de la maturité. Un jeune étudiant rencontré à Pékin me parlait de cette pratique comme d'une pratique de « vieux ». Lui adorait aller danser dans des lieux américanisés, chanter et boire dans les bars à karaoké où l'on sert du coca-cola et de la bière chinoise.

Le regard des autres et le « débridage » des yeux

La notion de « face » (*mianzi*) possède en Chine et dans tous les pays plus ou moins sinisés au cours des siècles, une importance sociale primordiale. Toute la question pour un Chinois

est de ne jamais « perdre la face » et de ne pas la faire perdre aux autres, suivant des règles de civilité inculquées dès l'enfance.²³

Il englobe l'autocontrôle en société en général, avec les gens de votre entourage et ceux que vous rencontrez au quotidien et il est bâti sur l'idée de « honte » plutôt que sur celle de « péché ». Il oblige le Chinois dont la conduite mérite le blâme à faire amende honorable envers la société plutôt qu'envers Dieu. On comprend pourquoi les Chinois font tout pour éviter les gestes improvisés qu'ils pourraient regretter²⁴. Dans le monde des relations professionnelles, le contrôle mutuel est de rigueur.²⁵

- Le sida explose en Chine malgré le quasi secret sur son information.

Selon l'agence « Chine Nouvelle » (Xinhua), les autorités sanitaires n'ont confirmé à la fin de 1999 que 17 316 personnes séropositives. Entre 1985, date de la découverte du premier cas, et 1999, 647 cas de sida déclarés ont été recensés, dont 356 sont aujourd'hui décédés. Ces chiffres placent la Chine en 4^{ème} position en Asie, après l'Inde, la Thaïlande et la Birmanie. Il est à noter que la proportion des femmes infectées est inférieure à la moyenne internationale sans qu'une raison claire explique cette différence (647 femmes sont porteuses du virus). Selon le Beijing Morning Post (13/3/2000), les femmes n'ont représenté que 16 % des malades recensés en 1999.

Mais différents experts, y compris chinois, estiment que le nombre de séropositifs a dépassé

²³ Zhen Lihua, Les jeux de face dans la culture chinoise par le sociolinguiste chinois francophone Zheng Li Hua, Action francophone internationale, 21 février 2006, page web <http://www.afi.ouvaton.org/Interculturel-Rencontre-avec-le> vue le 3 septembre 2012

²⁴ « Il y a un dicton chinois qui énonce : « *La face est à l'homme ce que l'écorce est aux arbres.* » Le concept de face en est un qui est associé à la réputation et au prestige, en résumé, avec l'image publique positive. Le concept peut être subdivisé en *mianzi* et *lian*, deux termes qui sont primordiaux au sein des relations sociales et de la hiérarchie dans la société. *Mianzi* est associé avec le prestige et le statut et il touche à l'éducation, à la richesse et à la position sociale : c'est l'évaluation positive que la société fait d'une personne. Par ailleurs, *lian* a trait à l'intégrité morale et à la conduite sociale et concerne le respect qu'inspire une personne en retour de sa bienséance et de son sens de l'honneur, quelle que soit sa position sociale. Sauver la face est une chose essentielle dans les relations sociales chinoises, car c'est une mesure du pouvoir et de l'influence, que ce soit dans un environnement urbain aisé ou dans un petit village. La perte de *lian* signifie que les gens de votre réseau social auront moins confiance en vous, alors que la perte de *mianzi* vous fait perdre un peu de votre autorité et de votre statut. Par exemple, faire des ragots à propos de quelqu'un qui s'est rempli les poches avec la caisse causerait la perte de *lian* pour cette personne. Interrompre son patron à répétition alors qu'il essaie de parler, celle de *mianzi*, mais pas de *lian*. On comprend donc que la perte de *mianzi* n'engendre pas nécessairement une perte de *lian*, mais qu'il est à peu près impossible de garder la *mianzi* une fois que la *lian* est perdue. » article de Chine-Infos http://www.chine-infos.com/guide/sauver-la-face_1717.html

²⁵ Anne-Laure Monfret, *Comment ne pas faire perdre la face à un chinois ? : Petit guide à l'usage de ceux qui travaillent avec la Chine*, Paris, Dunod, 2010, 159 pages

très largement les 500 000 personnes (d'aucuns parlent de 800 000 personnes contaminées il y a déjà longtemps), et que le nombre de cas augmentait à un rythme de 20 à 30 % par an. Après bien des hésitations, les autorités ont commencé à prendre la mesure de l'ampleur du phénomène. Ainsi, lors de la 10ème Conférence de l'Académie des Sciences Sociales (CASS), le professeur Zeng Yi, du ministère de la Santé, a fait part de son inquiétude. Selon elle, « les chances de contrôler le fléau s'amenuisent. Nous atteignons le point critique : sauf action immédiate, l'épidémie est inévitable. »

En 2010, l'Etat espérait contenir le nombre de porteurs à 1,5 millions mais certaines prévisions pessimistes estiment que si aucune action de grande ampleur n'est menée, le nombre de personnes infectées pourrait alors atteindre 10 millions. (« Le sida en Chine » <http://www.homestead.com/chine/files/sida.htm>) Le contexte culturel asiatique est peu homogène, mais des « cultures sexuelles » sont identifiables. Par-delà les dénégations officielles, les MST réapparaissent en 1986 en Chine. Et en 1990, une loi impose un test HIV aux résidents étrangers, mettant au jour les certitudes à la fois « traditionnelles » et socialistes de l'ancien Empire du milieu. On envisage alors cette maladie (le Sida) comme le signe avant-coureur de l'effondrement des sociétés capitalistes occidentales. L'apologie de la morale sexuelle ne résiste pas aux faits qui s'imposent dans les toutes dernières années du XXe siècle. Ce n'est que très récemment que la prévention du Sida est abordée de façon réaliste et non plus idéologique. Désormais l'individualisme croissant tend progressivement à transférer la responsabilité de la gestion de la sexualité de la nation aux individus. Dans la situation intermédiaire où se trouve aujourd'hui la Chine, il y a tout à craindre du développement du Sida dans ce pays. La prévention à Taiwan nous met en présence d'une autre société chinoise où l'accès à la trithérapie est pris en charge en totalité par le ministère de la Santé. Les campagnes menées s'inspirent des modèles occidentaux et l'approche de la maladie est très similaire à celle qui est développée au Japon.

En Chine, comme au Vietnam, l'évolution la plus importante a consisté à admettre que la prévention dépasse les simples déviants : prostituées, homosexuels, drogués. Le Sida n'est plus une maladie de la société (socialiste saine) mais une maladie dans la société, qui suppose moins de slogans et plus d'information, d'éducation et de prévention. Pour une épidémie contre laquelle les frontières sont particulièrement impuissantes, il est pertinent de regarder chez ses voisins. Avec l'ouverture de tous les pays du continent asiatique aux flux du marché capitaliste il serait passablement anachronique de s'enfermer dans une approche nationale.

L'adhésion de la Chine à l'OMC s'accompagnera rapidement d'une prise de conscience globale en matière de lutte contre le Sida car séparer les flux de marchandises et les voyages des maladies semblent bien peu lucide. La santé est aussi un marché global. À cet égard, les pays du socialisme de marché ont encore à apprendre, mais ils disposent d'un atout majeur : ce sont des Etats « encore forts ».

2.9. Ce que veut dire « perdre la face en Asie et en Occident

« *La face est à l'homme ce que l'écorce est aux arbres.* »

Dicton chinois

En Chine, et dans toute l'Asie, « perdre la face » est catastrophique. En Europe ou en Amérique du Nord, il existe aussi une certaine honte à « perdre la face » devant autrui, mais le sentiment s'éprouve de manière différente, en fonction du champ culturel dans lequel il s'insère.

En Asie, par exemple, je perds la face lorsque je déroge aux règles, aux rites, aux us et coutumes d'un ensemble constitué de mon groupe, de mon champ de relations (*guanxi*), et de ma société, considéré comme une totalité symbolique qui existentialise tout individu en lui donnant le sens de son identité. Je n'existe pas en tant qu'individu séparé. Je suis, d'emblée, une relation, un champ d'interactions. En Chine, le mot face possède deux acceptions, *lian* et *mianzi*.

Selon une étude de H.C. HU, du point de vue étymologique, « *mian* » est plus ancien que « *lian* ». Il paraît que « *mian* » a acquis le sens figuré de face dès le IV^e siècle av. J.C. « *Lian* » est un mot plus récent dont la première attestation remonte, dans le Dictionnaire Kang Xi, à la dynastie des YUAN (1277-1367) (HU, 1944). Dans les langues chinoises contemporaines, pour désigner le « visage », les Chinois du Sud utilisent plutôt « *mian* », alors que ceux du Nord, plutôt « *lian* » qui, de plus, est conforme à l'écrit moderne, celui-ci étant basé sur les langues du nord.

Les deux mots peuvent s'employer au sens figuré pour parler de la notion de « face », mais se différencient de façon imperceptible : « *lian* » se réfère plutôt au respect qu'un groupe accorde à un de ses membres riche d'une bonne réputation morale, c'est-à-dire la qualité qu'un individu doit posséder pour être inséré dans la société et qui fait partie intégrante de sa personnalité ; « *Mian* », souvent utilisé avec le suffixe « *zi* » (面子 : *mian zi*) se réfère plutôt au prestige social reconnu par une société et qui se manifeste sous forme d'un succès social lié à l'effort et à l'intelligence et constituant l'environnement lumineux de l'homme ; « *mian zi* », de plus, se réfère au sentiment personnel issu d'une relation sociale.

Lian correspond avant tout à la réputation morale d'un sujet en société et au taux de confiance qu'on lui accorde de ce fait ; Il se perd en cas de mensonge ou de manque de loyauté : on perd la face (*du lian*) ce qui entraîne un sentiment de honte. C'est le caractère public de la faute plus que sa nature elle-même qui provoque la perte de face.

« Il y a une nuance raffinée entre les deux termes qui sont en majorité insubstituables. 面子(miànzi) signifie plutôt la dignité sociale venant d'autrui ; 脸(liǎn) signifie plutôt la dignité intérieure considérée par soi-même. Après avoir perdu la face(丢脸 diūliǎn), on n'a pas la face(没面子 meímiànzi) ; au contraire, on peut se sentir avoir la face(有面子 yǒumiànzi) quand on reçoit des compliments, ou quand on fait ou dit quelque chose digne d'appréciation ; on insulte quelqu'un d'indigne en disant tu ne veux pas la face(不要脸 búyàoliǎn), qui est une insulte plus grave qu'une gifle sur le visage; on dit aussi que quelqu'un a une peau épaisse sur la face(脸皮厚 liǎnpíhòu) pour dire qu'il est éhonté ; avoir une peau mince sur la face (脸皮薄 liǎnpíbó) veut dire que quelqu'un est timide, qui a la honte de demander des services ou des bénéfices ; on dit que quelqu'un veut ou aime la face (要/爱面子 yào/àimiànzi) même aime à mort la face死要面子(sǐyàomiànzi) pour dire qu'il est pétri d'amour-propre ; il y a gagner la face (赢得面子 yíngdemiànzi) qui signifie « se procurer la face après des efforts » ; donner la face (给面子 geǐmiànzi) signifie « donner des services à quelqu'un en considérant sa face » ; déchirer la face (撕破脸 sīpòliǎn) signifie « se fâcher en laissant tomber la face » ; on dit que quelqu'un a la grande face (面子大 miànzidà) pour dire qu'il réjouit une bonne réputation ; quand on reçoit des services d'autrui sans lui en rendre on se sent chargé la dette de la face(欠他面子 qiàntāmiànzi) ; il y a encore emprunter/prêter la face(借个面子 jiègèmiànzi) ; acheter/vendre la face(买/卖个面子 mǎi/màigèmiànzi), refuser la face(拒绝面子 jùjuémiànzi), etc etc. »²⁶

La face et le Guanxi

La face va de pair avec la fonction du réseau de relations sociales (*guanxi*) dans lequel la réciprocité trouve tout son sens. Chaque membre du réseau se doit d'être ouvert aux autres et

²⁶ voir la discussion sur cette question sur la page web <http://www.lechinatown.com/index.php?showtopic=4393>

particulièrement apte à l'aide potentielle. Mais ce processus est réciproque. Il se réfère à la notion d'harmonie. Il s'agit toujours de rétablir un équilibre fondamental dans le jeu dynamique des éléments du procès du monde.

« La pratique des *guanxi* peut être interprétée comme une succession de réciprocitys. A rend à B une faveur, et à son tour B rend redevable à A etc. La « réciprocity », ou « rétribution » (*bao*) représente une notion cruciale dans la culture chinoise : positivement, c'est la récompense ou la reconnaissance pour un service rendu ; négativement, c'est la vengeance par laquelle on rend où l'on répare l'offense subie » écrit le sinologue suisse Nicolas Zufferey²⁷.

Mianzi s'emploie dans le cas du prestige accordé à une personne pour son succès, sa richesse, son statut social. Si je donne un festin somptueux avec d'innombrables invitations, j'augmente considérablement mon *mianzi*. Évidemment, on recherchera en Chine les individus dotés d'un important *mianzi*. Cela varie avec le groupe social en Chine. Les travailleurs manuels accordent moins d'attention à la face que les cols blancs. On y découvre également que plus la position d'une personne est élevée – dans la société ou dans la hiérarchie professionnelle –, plus sa conscience de la face sera aiguë.

Être capable de faire quelque chose que les autres ne peuvent pas faire et recevoir des éloges en public sont les deux voies rapides vers les grands honneurs.

Inversement, faire des ragots à propos de quelqu'un qui a escroqué ses amis causerait la perte de *lian* pour cette personne. Interrompre son patron à répétition alors qu'il essaie de parler, celle de *mianzi*, mais pas de *lian*. On comprend donc que la perte de *mianzi* n'engendre pas nécessairement une perte de *lian*, mais qu'il est à peu près impossible de garder la *mianzi* une fois que la *lian* est perdue.

Les Occidentaux qui sont habitués à dire carrément ce qu'ils pensent dans leurs relations personnelles et de travail trouvent souvent qu'il est difficile de bien saisir le concept de face. Ils disent « non » s'ils sont incapables de faire quelque chose ou s'ils ne le désirent pas, et ils interprètent la réponse à une demande qui n'est rien d'autre qu'un « non » direct comme voulant dire « oui » ou au moins « Je vais faire de mon mieux ». Ce n'est pas la façon de faire en Chine où aucune demande n'est carrément refusée. Si l'interlocuteur répond « peut-être » ou « Je vais faire de mon mieux », cela peut être interprété comme un refus, que ce soit pour des raisons d'incapacité ou parce que la personne répugne à le faire. Et un Chinois interprétera également un « peut-être » venant d'un Occidental comme un refus indirect qui permet à ce dernier de sauver la face.

²⁷ Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Marabout, 2008, p.249

Dans une récente enquête auprès de Chinois, plus de 93 % des participants ont déclaré valoriser beaucoup plus le concept de *mianzi* que celui de *lian*, parce que le premier fait référence au bon caractère d'une personne, à sa moralité et à sa dignité. « La perte de *mianzi* que la très grande majorité des répondants considèrent comme très humiliante est due à des bêtises faites en public; le manque à respecter ses engagements ne vient qu'en deuxième lieu. Plus de la moitié des répondants craignent la honte si leur ignorance est révélée au grand jour, un sentiment que toute personne peut ressentir, quel que soit son contexte culturel. Cependant, près de la moitié des personnes sondées ont identifié que de ne pas avoir suffisamment d'argent sur elles lorsqu'elles invitent des amis à manger est la pire façon de perdre la face.²⁸ » En Thaïlande, il en va de même lors de confrontation.

C'est la raison pour laquelle les Thaïs évitent absolument la confrontation et se sentent mal lorsque nous remettons en question certaines choses, même s'il ne s'agit pas des Thaïs directement mais simplement de leur pays. Au travail, il est particulièrement difficile de corriger une erreur humaine en expliquant la raison. Si l'employé se sent heurté par la remise en question, il démissionne²⁹.

Au Japon, Amélie Nothomb, a raconté avec beaucoup de finesse la stratégie des rapports avec ses chefs, dans une entreprise où elle avait été embauchée : l'essentiel était que, dans n'importe quelle situation, l'interlocuteur ne perde jamais la face.

En quoi la *face* chinoise se distingue-t-elle de la conception occidentale de l'honneur ou du sentiment de honte ? L'honneur ou la honte sont des conceptions plus morales et personnelles que la face qui, elle, est donnée par la société. L'honneur d'une personne est mis à mal dans une affaire de corruption, Par contre la face ne se pare absolument pas de cet aspect moral et un homme corrompu garde sa face en Chine.

La prostitution par exemple peut conduire à un sentiment de honte pour un individu, mais des femmes chinoises témoignent du fait qu'il vaut mieux être prostituée que de ne pas avoir d'argent puisque l'argent, quelque soit la façon dont il est gagné, apporte de la face.

Une recherche sur les travailleurs migrants qui travaillent souvent 15 heures par jour et dépensent leur argent en deux semaines en rentrant au pays, éclaire un peu l'influence de la

²⁸ Infsa PleskacheuskayaL, http://www.chine-informations.com/guide/chine-sauver-la-face-un-concept-tres-asiatique_1717.html

²⁹ <http://blog2beton.wordpress.com/2006/01/25/la-notion-de-perdre-la-face/>

question de la face chez eux³⁰. Ils ne cherchent pas le bonheur pour eux mais pour réussir aux yeux de la société et cette réussite passe pour les *Wenzhou* aujourd'hui quasi exclusivement par l'argent

Les Chinois originaires de la région de Wenzhou, au sud du Zhejiang³¹ constituent l'essentiel de la diaspora chinoise en France.

Les « boat people » des années 70 fuyant l'Indochine sont majoritairement originaires du sud de la Chine. Depuis les années 90, de nombreuses femmes en provenance du nord-est de la Chine viennent s'installer en Europe et en France.

Mais alors que les Chinois sont de plus en plus visibles dans les quartiers de nos villes, ils apparaissent comme une communauté opaque, voire maffieuse, aux yeux des autochtones. S'ils ont longtemps bénéficié d'une image positive, ils sont aujourd'hui l'objet de critiques et de méfiance, comme l'illustre le conflit de la mono-activité textile dans le 11ème arrondissement de Paris entre d'un côté, les Chinois et de l'autre, les associations et la municipalité. Dans ce quartier, les commerçants chinois achètent les commerces de proximité pour en faire des magasins de vêtements vendus en gros. Plusieurs centaines de grossistes (environ 500) se sont installés dans quelques rues.

Mais, comment expliquer ce dynamisme entrepreneurial des Chinois et la richesse de cette communauté ?

L'importance des *guanxi*

C'est au travers du fonctionnement économique et social des migrants chinois en diaspora que nous pouvons tenter d'apporter des éléments de compréhension.

Il semble que les formes de sociabilité et de reconnaissance sociale des personnes originaires de la région de Wenzhou expliquent pour une grande part la réussite économique de cette population.

La sociabilité de l'individu prend forme autour de réseaux de famille, d'amis ou de connaissances. Ces réseaux chinois sont connus sous le nom de *guanxi*. Le réseau est créé et entretenu grâce à un échange important de dons, très coûteux pour les familles. Le réseau

³⁰ Estelle Auguin, *Le don et la face*, Colloque international MIGRINTER, 6 juillet 2006, Atelier : Entrepreneuriat ethnique et économie ethnique, Doctorante, POPINTER (Université Paris 5), http://www.popinter.org/IMG/pdf/auguin_migrinter.pdf page web consultée le 15 avril 2008

³¹ La province du Zhejiang se situe sur la côte est de la Chine à 400 kilomètres au sud de Shanghai. Wenzhou est une ville d'environ 700 000 habitants et sa région administrative compte plus de 7 millions d'habitants. Environ, 60% des Chinois de France proviennent de cette région.

devient ensuite le support à un vaste système de prêts d'argent qui contribue de façon primordiale à la richesse de la communauté.

La forme essentielle de la reconnaissance sociale dans le groupe des *Wenzhou* est le gain de face, symboliquement matérialisé par l'argent.

Le réseau *Wenzhou* permet la richesse de la communauté et son dynamisme entrepreneurial.

La reconnaissance sociale passe de fait par le **gain de face**.

Erving Goffman dit que « ce n'est qu'un prêt que lui consent la société. »³². Elle constitue l'appréciation que la société porte sur soi. Cette importance de la considération sociale dans la formation de l'identité s'explique notamment par le fait que « la culture chinoise [...] se préoccupe avant tout de l'image de l'individu inséré dans un groupe. »³³.

La face est fondamentale pour l'individu car elle décide de sa place dans la société et des ressources matérielles et symboliques dont il dispose. Elle est étroitement liée au réseau de *guanxi*. D'où l'importance des fêtes rituelles comme les mariages qui permettent d'entretenir son réseau, de le développer mais aussi de l'évaluer à la vue de tous.

À travers cette notion de face qui semble être le principal objectif des migrants, on peut commencer à comprendre la réussite économique des Chinois de France. Si la finalité pour l'individu n'est pas économique, -elle semble être d'abord le gain de face et elle passe par l'économie. Comme le dit un enquêté de cette recherche relatée par Estelle Auguin³⁴ « L'important pour nous, c'est montrer qu'on est riche. C'est pas gagner beaucoup d'argent, c'est montrer qu'on est riche ». Ainsi, l'objectif n'est pas d'*être* riche mais de le *montrer*. Pourtant, les logiques de l'accumulation du capital facial et celle du capital monétaire ne sont pas les mêmes et peuvent même entrer en contradiction. En ce sens, pour augmenter son capital monétaire, il faudrait prêter de l'argent avec des taux d'intérêt élevé et exiger le rendu de chaque somme. Or, les enquêtés expliquent que non seulement ils prêtent de l'argent sans taux d'intérêt mais que les petites sommes ne sont pas rendues directement. Aussi, l'appât de gain ne semble-t-il pas être la motivation principale des individus. Il paraît au contraire que la motivation est d'avoir le plus de face possible au moment de la mort comme si la face apportait le *salut*.

³² Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 13

³³ Zheng Lilua, *Les Chinois de Paris et leurs jeux de face*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 291

³⁴ Estelle Auguin, thèse soutenue le lundi 25 mai 2009 à l'Université Paris Descartes : « L'éthique chinoise et l'esprit du capitalisme. La diaspora chinoise originaire de la région de Wenzhou », qui contribue à une meilleure connaissance de cette migration centenaire, pourtant méconnue et encore mystérieuse à beaucoup.

« La démesure dans les dons offerts lors des événements marquant le cycle de la vie des individus nous permet de saisir l'impossible mise en équivalence du don offert avec ce qui souhaite être obtenu : la face. Le don n'est pas dans l'équivalence, ni dans la recherche d'équivalence. Il est une ritualisation et se trouve dans la démesure. Il semble que ce soit un système de récompense en vue du salut. D'ailleurs, la face ne pouvant jamais être totalement atteinte, elle nécessite des sacrifices qui peuvent aller jusqu'à la mort sociale ou physique ».
(Estelle Auguin)

La face de l'individu lui permet d'en faire profiter sa famille nucléaire et d'offrir le respect de la société à cette dernière.

Elle a une influence importante sur l'estime de soi en rapport avec la notoriété qui reste après la mort, visible au travers des immenses tombes construites sur les montagnes de la région de Wenzhou. Elle est également perceptible au travers du financement d'édifices, de routes ou d'objets dans les temples par les individus qui voient leur nom gravé dans une pierre pour signifier à tous leur générosité.

La face est vécue comme un salut. Elle est portée par la famille dans laquelle l'individu se réalise et de laquelle il est totalement solidaire. Les sacrifices présents sont offerts aux enfants. Tous les individus enquêtés, déclarent les chercheurs, sans exception, disent que l'objectif de leur existence est un avenir meilleur pour leurs enfants.

Une recherche importante sur le gain et la perte de face

Zheng Lihua , doyen du département des langues Etrangères de l'université du Guangdong à Guangzhou (Chine) a travaillé pendant quatre ans, entre 1990 et 1994, pour réaliser sa thèse, dans un grand restaurant asiatique de Paris. Il y a noté et observé les interactions quotidiennes où la face respective des partenaires dirige les discours. Dans son ouvrage³⁵ de nombreux fragments de ces interactions sont retranscrits -à titre d'illustrations et d'exemples- la méthode employée correspond donc à la technique de l'observation participante.

Zheng Li-hua présente le restaurant à la manière « d'un théâtre » avec sa scène (la place publique où sont les clients), ses coulisses (les bureaux, les cuisines...), ses acteurs (les clients, les cuisiniers, les serveurs, etc.) avec leurs rôles et importances sociales respectives... Puis il

³⁵ Zheng Lihua , *Les chinois de Paris et leurs jeux de face*, Paris, L'Harmattan, 1995

expose les différentes stratégies liées au concept de face.

Un des principaux buts recherchés par les acteurs au cours de leurs interactions est de gagner de la face. Ceci peut être réalisé en faisant une bonne impression sur le public - que ce soit en idéalisant ou bien en dramatisant la situation, en se « mettant en scène » d'une certaine manière -, ou bien dans une relation de face à face en marquant sa supériorité en montrant sa valeur, la valeur de ses proches, en rappelant par la forme du discours les relations hiérarchiques.

Montrer sa propre valeur est une affaire délicate si elle ne veut pas passer pour de la vantardise. Ainsi les chinois usent souvent de moyens détournés pour que leur interlocuteur soit amené à leur demander des précisions dans un domaine qui les valorise, ou bien ils mettent en pratique la technique de la fausse modestie, pour s'attirer des compliments par exemple.

Il existe de multiples moyens pour rappeler dans le discours les relations hiérarchiques. Ainsi, le « supérieur » décide du ton de l'interaction, de la forme de l'énonciation. Le choix d'une langue est ici particulièrement important, le français ou le mandarin -étant plus formels- sont des langues utilisées pour donner des ordres. Le teochiu, une langue de l'ouest du Guangdong, est plus informel. Il est utilisé pour demander un service. La mandarin ou le français signifie la distance sociale, le teochiu la proximité sociale.

Mais gagner de la face dans une relation avec un interlocuteur direct, dans une sorte d'affrontement pour dominer le jeu social, ne peut se faire toujours au dépend de l'autre. Menacer la face de l'autre, c'est inviter l'autre à se montrer lui même menaçant. Il y a donc nécessité de donner de la face à son interlocuteur, puisque dans un logique de contre don, ce dernier a le devoir d'en rendre. Deux sortes d'actes peuvent ici être évoqués :

Les actes de déférence: L'acteur peut valoriser la face du partenaire en insistant sur sa valeur sociale, par la déférence, par la façon dont il s'adresse à lui, en amoindrissant sa propre valeur pour que la valeur du partenaire paraisse grandie par exemple. On connaît, sur ce point, l'affirmation de Confucius soutenant qu'il n'avait rien inventé et qu'il s'en référait aux Anciens.

Les actes de familiarité: Il peut aussi chercher à être proche de lui, en exprimant sa sympathie, en montrant les points communs qui le rapprochent de son interlocuteur, etc. Le consensus est ici de mise.

Il faut également songer à protéger sa propre face. On peut tout d'abord éviter de perdre la face en agissant avec prudence (par des phrases à double sens qui ont pour but de tester les réactions de l'interlocuteur par exemple) et en fuyant les situations qui pourraient se révéler déstabilisantes.

Que faire quand, malgré les précautions, on perd la face ? Il faut sauver la face perdue en essayant de redéfinir la situation (en faisant comme si il n'y avait rien eu...), en prenant de la distance avec l'acte qui a entraîné la perte de face (c'est là qu'on observe l'autodérision, et souvent les caricatures de comportement), en remédiant à cette perte en essayant de récupérer de la face.

On peut aussi observer une stratégie plus combative par la riposte, que cela soit par un acte menaçant, ou bien par un silence. Il s'agit ici véritablement d'une lutte.

On peut aussi chercher à protéger la face du partenaire: en évitant bien entendu toute offense, ou si elle a eu lieu, en essayant de la minimiser. Ou bien en offrant des compensations, des excuses. Ces stratégies sont souvent employées lorsqu'un supérieur hiérarchique veut faire une remarque à un de ses employés. Pour éviter de leur faire perdre la face, il usera de moyens indirects en faisant des remarques générales et impersonnelles par exemple.

L'objectif des deux partenaires est que le déroulement de l'interaction soit le plus serein possible. Les chinois placent en effet la notion de paix (collective ou individuelle) avant leurs droits personnels, ce qui diffère de la logique occidentale.

Zheng Lihua, dès le début de son ouvrage, fait un lien explicite avec les théories de Goffman concernant l'interaction et la notion de face justement

Goffman reconnaît l'origine du concept puisqu'il souligne dans son ouvrage *Les rites d'interactions* qu'il se réfère à la base à la « conception chinoise de face » et renvoie à des lectures plus approfondies dans ce domaine: notamment à un article du n° 46 de *American Anthropologist* par Hsien Chin Hu et à *A Chinese Village* de Martin C. Yang. Lorsqu'il décrit ce que veut dire « donner de la face », il parle de nouveau de « l'usage chinois ».

En réalité l'ouvrage de Zheng Lihua permet une confrontation de la notion chinoise de face avec la conceptualisation qu'en ont faite les Occidentaux au travers notamment de Goffman. La notion chinoise paraît bien plus riche. Il ne s'agit pas seulement de la « valeur sociale positive que revendique une personne lors d'un échange ».

La face chinoise est plus ancrée dans le rapport avec l'autre. Ainsi les Chinois considèrent la face de leur interlocuteur comme étant aussi importante que la leur, car c'est on donnant de la face à l'autre (ou en la lui préservant) que l'autre est amené, dans une logique de contre-don, à augmenter la face de son partenaire de discours.

Une autre notion importante est aussi développée dans ce livre, celle de la différence de relation au groupe entre un Chinois et un Français (ou un Occidental pour généraliser). Cela influence naturellement les stratégies qui seront choisies pour gagner, protéger sa face ou bien celle de l'autre. Un Chinois qui cherche à faire valoir sa propre face et celle des autres va recourir à son groupe d'appartenance en convergeant vers lui dans une attitude consensuelle, tandis que les occidentaux cherchent à être indépendants « tant en esprit qu'en action » mais avec le même but, augmenter leur face.

De fait, « perdre la face » peut se comprendre de deux façons, en Asie, comme nous l'avons vu et en Occident, de toute autre manière.

Comprenons bien que la philosophie sous-jacente en Asie est celle d'une cosmologisation de l'homme. Le cosmos est doté d'un sens de l'harmonie et d'un *LI* immanent, c'est-à-dire d'une régulation qui anime tout processus élémentaire en interaction. La nation et le groupe sont déterminés et reflètent cette harmonie et cette régulation universelle de l'énergie Qi (氣) dans son mouvement incessant Yin et Yang. En Chine, l'empereur était censé s'y conformer et pouvait subir les « remontrances » des mandarins de sa « bureaucratie céleste » (Balazs, 1988) si, d'aventure, il s'en écartait dans ses actes ou ses paroles. Plus encore, le peuple pouvait se soulever en cas de manquements graves et renverser la dynastie régnante et défailante par rapport à son « mandat du Ciel ».

Perdre la face en Occident

En Occident, en Europe, perdre la face s'étaie sur une autre conception du monde. Il faut remonter à l'influence du judéo-christianisme qui valorise la personne, créée à l'image de dieu, au détriment de l'univers comme entité impersonnelle. Dieu s'est fait homme d'ailleurs, en la personne du Christ, pour accomplir le destin de l'humanité. Cette philosophie humanise le cosmos et rend l'homme responsable de ses actes. Tout part de l'homme vers le monde. La nature doit être maîtrisée pour les besoins de l'homme. Ce dernier par la raison, avec la

philosophie des Lumières, accomplit un processus d'« arrachement » à la nature, que le Romantisme, et dans sa foulée l'écologie « profonde », contesteront en partie. Il accomplit son destin dans une certaine ipséité qui n'est pas dénouée d'un « sentiment tragique de la vie », comme l'a écrit Miguel de Unamuno. On sait que le sens de l'humain a subi maints bouleversements dans les sciences humaines au XXe siècle. Après les hécatombes et holocaustes des deux Guerres mondiales, la contestation des « maîtres du soupçon » (Nietzsche, Marx, Freud), la tentative de régénérescence difficile de l'homme « libre » de l'existentialisme, le structuralisme a cantonné l'homme dans sa position aléatoire au sein de la structure avec Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan, suivis de près par Michel Foucault, et les penseurs de la « déconstruction » (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, etc.) et les philosophes de la postmodernité³⁶.

Ce n'est qu'à la fin du XXe siècle que Paul Ricoeur et Emmanuel Levinas ont fait entendre une voix remarquable et ont pu féconder la philosophie et les sciences humaines en valorisant la question de l'éthique. Dans l'optique d'Emmanuel Levinas, nous pouvons dire que perdre la face ne se comprend que dans le « faire face » radical que tout être humain singulier éprouve au contact du « visage » de l'autre. Ce « faire face » antérieur à toute détermination groupale, historique, institutionnelle, me fait émerger au cœur de ma « responsabilité pour autrui » en tant qu'être humain véritable³⁷. La technique, elle-même, contrairement à ce que pense Heidegger, pour Levinas, est utilisée dans ce sens et n'est pas, a priori, un instrument d'aliénation. Le visage d'autrui correspond à une sorte de métaphore de l'ipséité humaine en relation avec l'autre. Ma souffrance de « perdre la face », dans ce cas, veut dire que je souffre parce que l'autre ou moi-même, nous ne sommes plus au niveau du Bien et de la reconnaissance de ce que chacun est l'un pour l'autre. Nous ratons la relation de visage à visage. Le visage de l'autre, comme mon propre visage, porte un regard qui n'atteint plus l'autre regard. Tout à coup, la personne entière passe aux oubliettes. La honte s'ensuit, inévitable : celle de ne plus être un humain, mais d'être devenu un objet, sans émotion, sans relation. Ainsi lorsque, au détour d'une rue, je vois sans voir, je donne sans donner, une pièce à un vieil homme effondré, qui lui-même ne me regarde pas, enfoui son visage dans ses mains, devient une abstraction – un SDF - pour le monde vivant.

³⁶ Voir « Philosophie postmoderne », Wikipédia, http://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophie_postmoderne

³⁷ Emmanuel Levinas écrit ainsi : « À partir de la responsabilité toujours plus ancienne que le conatus de la substance, plus ancienne que le commencement et le principe, à partir de l'an-archaïque, le moi revenu à soi, responsable d'Autrui – c'est-à-dire otage de tous - c'est-à-dire substitué à tous de par sa non-interchangeabilité même – otage de tous les autres qui précisément autres n'appartiennent pas au même genre que le moi puisque je suis responsable d'eux sans me soucier de leur responsabilité à mon égard car, même d'elle, je suis, en fin de compte et dès l'abord, responsable, -le moi je suis homme supportant l'univers, « plein de toutes choses ». (*Humanisme de l'autre homme*, ed. Fata Morgana, 1972)

Perdre la face revient à dire perdre le sens de son propre visage dans la relation humaine, c'est-à-dire du besoin fondamental de reconnaissance qui s'origine dans le regard de la mère sur son enfant nouveau-né. L'anthropologie générale développée par T.Todorov, dans « la vie commune »³⁸, va dans le même sens, en soulevant, au coeur de l'a philosophie proprement humaine, ce besoin de reconnaissance : , « L'existence de l'individu en tant qu'être spécifiquement humain ne commence pas sur un champ de bataille, mais dans la captation du regard maternel par le bébé – une situation nettement moins héroïque... »(Todorov, p.43)

Perdre la face pour l'Occidental revient ainsi à reconnaître, d'abord dans son intériorité, à quel point il n'appartient plus au monde de l'humain, à quel point il est l'objet de la structure qui l'aliène. Le sentiment de compassion que Mencius reconnaissait comme essentiel à l'être humain, tourne à vide, ne reçoit plus aucun écho. L'inutilité de la vie en société devient trop évidente. Tous les visages qui m'entourent ne sont plus que des choses inertes, « de trop », comme moi-même, à donner une « nausée » sartrienne. Je perds la face parce que je perds mon visage pour l'autre comme l'autre pour moi. La réciprocité ne fonctionne plus. Je me dégoûte et, avec moi, toute la société me donne envie de vomir. C'est le moment soit des révoltes sanglantes de ceux qui n'ont plus rien que leur violence au bout des poings, soit du sentiment de l'anéantissement le plus complet. C'est le moment de « la grande fatigue » d'exister. L'instant du risque de n'avoir plus envie de vivre. On sait que notre époque de libéralisme économique sans foi ni loi, voit augmenter de manière significative le nombre des suicides des jeunes gens et des grands vieillards. N'est-ce pas la rançon tragique de cette conscience de « perdre la face » de plus en plus, à l'égard de soi-même, comme à l'égard de notre responsabilité collective dans le « vivre-ensemble » qui nous échappe ?

Ce que le libéralisme nous propose comme remède de croyance nouvelle, de religion de notre temps, savamment concoctée, et que le philosophe Dany-Robert Dufour a nommé « le Divin Marché »³⁹, n'est que la dernière marche avant l'abîme, à moins que – plus lucides que jamais – plus désillusionnés aussi, nous réagissions solidairement et politiquement pour reconquérir notre « face à face » d'êtres humains.

L'hôpital n°9 à Shanghai est bien connu. On y pratique, pour une somme non négligeable, le

³⁸ Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Essais Seuil, (1995),,,2003, 210 p., commentant Hegel, p.38,

³⁹ , Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché : La révolution culturelle libérale* (Broché) Editeur : Denoël (4 octobre 2007),Collection : Médiations., voir mon article « Le divin marché, une lecture critique, sur « le journal des chercheurs », <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article844>

« débridage » des yeux par centaines. Les jeunes chinoises des classes moyennes et inférieures habitant les villes, sont complètement séduites par cette pratique. Elles n'hésitent pas à demander un forfait opératoire avec « débridage » des yeux, remodelage du menton et du nez quand c'est possible. Leur rapport au corps est devenu un rapport à un objet détaché de leur personne entière. Un objet interchangeable, améliorable, susceptible d'être mieux regardé comme on le fait pour agrémenter sa voiture de gadgets innombrables. David Le Breton, dans son *Anthropologie du corps et modernité*, a bien montré ce processus de séparation du corps et de l'esprit dans la société individualiste (Le Breton, 1990). Il s'agit avant tout de séduire, sur le modèle des artistes de cinéma en vogue, pour trouver du travail dans la publicité, les loisirs, le tourisme. Les parents souvent sont les premiers à les soutenir dans cette reconversion corporelle, comme le montre un excellent reportage d'une journaliste résidant à Shanghai Sylvie Levey sur *France 3* en 2002. « Changer de peau » devient un nouveau slogan et la chirurgie esthétique, comme l'usage des cosmétiques, une pratique de plus en plus habituelle. Le rapport au corps s'infléchit en copiant le modèle occidental. Le regard d'autrui reste très présent en Chine. Il joue un rôle déterminant dans la possible réussite sociale. Le « moi-je » devient de plus en plus évident mais toujours encadré dans la normalité dominante, elle-même structurée par les injonctions symboliques de la mondialisation (être jeune, séduisant, « battant », ouvert et dynamique, indépendant, familialement décloisonné, « libre », critique et curieux mais sérieux etc). La « société du spectacle » américanisée joue à plein dans la Chine des villes. Coca Cola, Mac Donald's font florès partout. C'est un plaisir hebdomadaire d'aller déjeuner dans un de ces restaurants, le dimanche, en famille. En Chine, la « culture Disney » a beaucoup mieux réussi que celle des jésuites au XVI^e siècle. On assiste à une fringale de l'envie de vivre à l'occidental chez les jeunes. Le rêve, c'est de partir étudier aux Etats-Unis d'Amérique dans des universités de management, d'informatique, de sciences dures et de gagner beaucoup d'argent. Le gouvernement américain l'a bien compris et accorde très largement des bourses d'étude aux étudiants avancés dans ces domaines. On comprend la raison. Le coût de l'étudiant est largement compensé lorsqu'il arrive en Amérique. Un tiers des étudiants reviendront en Chine après leurs études. Il n'y a pas si longtemps, en Chine, contrairement à sa tradition lettrée, les jeunes étudiants les plus brillants ne voulaient plus devenir professeurs à l'université. Le traitement de base d'un enseignant à l'université était vraiment trop faible pour séduire les jeunes intellectuels. Il a fallu une prise de conscience récente pour qu'une amélioration soit consentie à cet égard. Évidemment la sexualité subit également les à-coups de l'individualisme. L'érotisme subtil des romans chinois de naguère se trouve recouvert par la pornographie envahissante qui fleurit dans les grandes cités par le biais

des DVD et autres bandes vidéo souvent piratés. La prostitution devient préoccupante.

Conclusion

J'ai parlé précédemment de la « culture de médiation ». De nombreux intellectuels, professeurs, artistes, scientifiques chinois prennent conscience du danger d'un abandon de la pensée chinoise par la jeunesse et tentent d'y remédier. Ainsi des cours sont proposés dans les universités et les lycées pour faire connaître la sagesse ancestrale. Confucius, très critiqué dans les années du communisme pur et dur, et même dès 1919, reprend vie dans les esprits et un « nouveau confucianisme » est soutenu par le pouvoir politique. Les arts chinois sont valorisés. Un maître américain d'origine chinoise du Tai Ji Quan, Chungliang Al Huang (1986), a même été invité à créer un centre traditionnel d'arts martiaux en Chine. Le monastère de Shaolin, temple des arts martiaux et du Kung Fu, reçoit des centaines de personnes chaque année, pour des stages de perfectionnement, et pas seulement des étrangers. A l'extérieur de la Chine, des savants d'origine chinoise, comme François Cheng ou Anne Cheng, contribuent à faire connaître une culture millénaire. François Jullien n'hésite pas à s'inspirer de la logique interne à la pensée chinoise pour problématiser celle de la pensée occidentale des Lumières. Il semble bien que le corps et la nature soient très liés dans l'esprit chinois. La nature est de plus en plus polluée en Chine, notamment avec l'usage abusif du charbon. En même temps que cet effet de l'industrialisation, le corps s'est séparé de la nature et devient un objet de consommation ostentatoire. Mais, la lutte contre la pollution naturelle et contre la détérioration du patrimoine culturel a commencé sérieusement en Chine sans que nous puissions réellement savoir si le résultat sera suffisamment positif dans les années à venir. Les Chinois, dont on connaît le pragmatisme radical, se rendront-ils compte tôt ou tard, que le rapport au corps ne peut continuer à se jouer dans l'ère des simulacres de la société mondialisée ? La culture américaine, encore dominante (pour combien de temps ?), si séduisante sur le plan commercial et technique, ne fera pas longtemps illusion sur le plan de la richesse ontologique lissée par le temps, que représente la culture chinoise traditionnelle.

CHAPITRE 3

MÉTISSAGE CRÉATEUR ET PENSÉE CHINOISE

La Chine à laquelle l'anthropologue François Laplantine s'intéresse dans un livre récent sur « les gens de Pékin » (2012) n'est pas celle des manifestations spectaculaires, des exploits technologiques, économiques, commerciaux, des prouesses sportives, de la croissance exponentielle des mégapoles et de la mercantisation des rapports sociaux.

Plutôt que d'y étudier les transformations macro-économiques et macro-sociales dans un pays où capitalisme et socialisme ne s'opposent plus, « devenus une seule et même plante » (p. 13), il propose de décrire des « corps en mouvement, des gestes, des attitudes, de décrire une ambiance urbaine ». Cette *autre Chine* n'a alors rien d'un Autre, d'un « ailleurs ». Rien qui n'empêcherait que nous la comprenions. Le livre travaille aux « résonances », aux « relations étroites et précises » dans le domaine de la pensée, de la création littéraire, qui creusent l'écart par lequel l'Europe et la Chine sont invitées à correspondre : Lu Xun et Kafka, Shen CongWen et Jean-Jacques Rousseau

Trois voies nous suggèrent de remettre en question les images de mystification diffusées par les médias en Chine mais aussi de simplification auxquelles nous sommes habitués en Occident : la description sans jugement de valeur, mais non sans subjectivité, des comportements quotidiens dans la ville de Pékin ; la lecture de romans chinois toniques et incisifs ; le renouveau du regard par un cinéma particulièrement exigeant. Ces trois voies (dao) vont permettre de nous rapprocher du pays réel, un pays raffiné mais aveuglé par les projecteurs médiatiques, un pays d'une grande complexité, d'une infinie subtilité et d'une extrême délicatesse dans lequel la puissance du yang ne saurait dissimuler l'énergie discrète du yin. Ne voir en effet que le gigantisme, le capitalisme à outrance sur lequel continue à flotter le drapeau rouge et la frénésie consumériste, c'est faire preuve d'une ignorance, d'une indifférence mais surtout d'un singulier mépris pour la richesse dont regorge aujourd'hui la culture chinoise. C'est aussi rester sourd aux risques majeurs d'une civilisation qui a pris un virage à angle droit et qui commence à prendre conscience du dérapage économique, social et surtout écologique de sa frénésie de croissance à deux chiffres.

On ne saurait penser la question du métissage créateur en fonction de la pensée chinoise sans passer par une réflexion sur les valeurs.

Mais définissons d'abord le mot « culture ». Selon Guy Rocher, la culture est « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et

symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte. » (Guy Rocher, 1969, p.88). La polysémie du concept est telle qu'en 1952, Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn ont rédigé une liste de plus de 150 définitions différentes du mot *culture*.

On trouve au sein d'une culture les composants suivants : les valeurs, les normes, les institutions et plus généralement l'ensemble des productions matérielles ou immatérielles acquises en société.

3. 1. Qu'appelle-t-on valeur ?

Aujourd'hui plus que jamais on se pose gravement la question « quelles valeurs doit-on transmettre à l'école ? ». Pour résoudre cette quadrature du cercle démocratique - comment concilier liberté individuelle et contraintes collectives ? - l'élite républicaine invente la morale laïque. Laïque, elle autorisera la diffusion d'un message politique fondé sur la croyance en la dignité humaine et le droit de choisir son gouvernement. « On abandonne aux philosophes le débat sur les sources des valeurs; et, on décalque la bonne vieille morale, en la dotant simplement de nouvelles divinités. C'est désormais l'amour de la République et de la Nation, et non la crainte de Dieu, qui justifient le respect de la loi, le culte de la vérité, le goût de la justice, la culture de l'effort, l'altruisme, le respect de l'hygiène, ou l'honnêteté ». Cette morale laïque va se fendiller au fil de l'histoire crevassée d'holocaustes. La morale ne disparaît pas pour autant de l'école ou des préoccupations des professeurs; elle a simplement tendance, selon le sociologue Danilo Martuccelli, « à être réduite à sa plus petite fonctionnalité (la discipline et le respect du règlement) et à sa plus petite extension (le bien et le mal ne sont définis qu'en fonction de leur stricte utilité pour le maintien de la vie organisationnelle). L'interdit d'une action ne se justifie que par le tort qu'elle est censée introduire dans le bon déroulement de la vie scolaire. » (Sandrine Tolotti)⁴⁰

Tout d'abord doit-on parler de « valeurs morales » et comment les distinguer de « la norme » ? Dans un article de fond, le sociologue Ruwen Ogien nous a obligé à y réfléchir (Ogien, 2007).

Un regard sur les élections américaines nous permet de préciser. Pour de nombreux observateurs de la vie politique américaine, les « valeurs morales » ont joué un rôle déterminant dans la réélection de Georges W. Bush en novembre 2004. Une importante

⁴⁰ Sandrine Tolotti, Quelles valeurs doit transmettre l'école, *Alternatives économiques*, N°037, dec 2007

proportion d'électeurs (des ouvriers, des fermiers pauvres, des employés sous payés, etc.) auraient voté pour le candidat républicain au détriment de leurs intérêts matériels parce qu'ils approuvaient ses positions « morales ». C'est-à-dire, en fait, ses engagements concrets contre le mariage gay, l'homoparentalité, le clonage thérapeutique, l'avortement ou le contrôle des armes à feu, au nom d'idées abstraites comme la sauvegarde de la « famille », ou le respect de l'« ordre », de l' « autorité », du « mérite », de la « vie », etc. « Cependant il est loin d'être évident que les « valeurs morales » ou autres jouent, dans la motivation des comportements humains, un rôle plus déterminant que la perception des rapports de force, la crainte des sanctions ou les intérêts matériels, ni dans le cas particulier des élections présidentielles aux États-Unis ni en général. Par ailleurs, il n'y a aucune bonne raison d'appeler « morales » ces « valeurs » qui sont, en réalité, le nom de code de positions à caractère idéologique ou religieux, lorsqu'elles ne sont pas ouvertement xénophobes ou homophobes. » écrit Ruwen Ogien Nul doute que le mécanisme de choix pourrait s'appliquer également aux élections françaises. Certains démocrates en ont tiré la conclusion que, s'ils voulaient avoir des chances de l'emporter un jour, il leur faudra répondre à ces attentes « morales » de l'électorat. Ainsi, dans un commentaire dévastateur sur la campagne de John Kerry, Bill Clinton soutint que les démocrates avaient été « fous » d'abandonner le thème des « valeurs morales » aux républicains. Pour lui, les démocrates avaient donné l'impression d'être des « aliens » venus d'une autre planète, parce qu'ils n'avaient pas compris que, pour la plupart des Américains, ce qui compte n'est ni la rationalité, ni les intérêts économiques.

Que signifie plus précisément « valeur » ? Que signifie plus précisément « norme » ? Quels sont les traits les plus caractéristiques de ces deux catégories ? Le respect de la dignité humaine est-il une valeur ou une norme ? La démocratie est-elle une valeur ou une norme ? L'égalité est-elle une valeur ou une norme ? Peut-on considérer que valeurs et normes sont seulement deux façons de parler de la même chose ou doit-on plutôt supposer qu'il existe entre elles une sorte de différence de nature ? Quelles relations convient-il d'établir entre les valeurs et les normes s'il s'agit de notions profondément différentes ?

Pourquoi les droits devraient-ils être fondés sur des « valeurs » s'interroge encore R.Ogien. Les valeurs fondent nos droits et nos principes ? Soit. Mais qu'est-ce qui fonde ces valeurs ? Sur quel socle reposent-elles ? N'y a t-il pas un débat permanent sur la « valeur des valeurs » (pensez au destin des valeurs « chasteté », « fidélité », « mérite », « discipline » « autorité », entre le XIX^e siècle et aujourd'hui) ?

Pour Ruwen Ogien comme pour ceux qu'il nomme les « intuitionnistes », la norme qui interdit de tuer est une norme dont le caractère d'obligation morale est reconnu immédiatement sans qu'une justification supplémentaire soit nécessaire. De façon générale, et sans engagement envers l'intuitionnisme, on peut dire que des normes comme « Tu ne tueras pas », « Tu ne porteras pas de faux-témoignage », etc., sont plus stables que les valeurs qui sont censées les justifier.

Pour Ruwen Ogien, une norme peut être justifiée

« a) en raison de sa compatibilité avec un ensemble de croyances centrales qui ne sont pas nécessairement évaluatives ;

b) en raison de sa compatibilité avec d'autres normes ou principes moraux, et de la plus grande cohérence d'ensemble à laquelle on aboutit si on l'adopte ;

c) par déférence envers les autorités dites « morales » (curé, instituteur, médecin, etc.) ou les « modèles moraux » (comme Socrate ou Jésus) qui s'en réclament ;

d) Enfin, on peut essayer de la justifier en invoquant une pluralité de valeurs morales positives : honnêteté, sincérité, justice ou négatives : mensonge, injustice, etc., dans la mesure où il n'y a pas de lien conceptuel entre telle ou telle norme particulière et telle ou telle valeur particulière. « Je me permettrais de présenter les choses de façon un peu plus générale qu'en invoquant l'absence de lien conceptuel. Je dirais seulement qu'une norme telle que « Il ne faut pas porter de faux témoignage » peut être jugée stable, être largement acceptée ou reconnue comme une norme morale, alors que ses justifications en termes de valeurs peuvent être variables ou inexistantes. » (Ruwen Ogien)

Les valeurs sont souvent utilisées pour dénier aux droits toute existence.

Durant la campagne présidentielle de 2004, le camp Bush a exploité en permanence la valeur « famille » pour nier aux personnes de même sexe le droit de se marier, la valeur « vie » pour contester le droit d'avorter, la valeur « sécurité » pour brider les droits de défense de certains prisonniers, limiter la liberté d'aller et venir, et ainsi de suite.

Pensez à la différence entre l'idée que le travail est une « valeur morale » et l'idée qu'il existe un « droit » au travail et du travail. Les conservateurs en politique ont tendance à insister sur la « valeur morale » du travail (qu'ils opposent à la « paresse », l'« assistanat », la « tendance à en faire le moins possible ») alors que leurs progressistes insistent sur le « droit » au travail (pour justifier des politiques interventionnistes de l'État sur le marché de l'emploi).

En France les valeurs pétainistes « Travail, Famille, Patrie » demeurent dans la besace de la pensée de la droite la plus conservatrice.

Sans doute devrions-nous penser l'évolution dans le débat démocratique des trois valeurs républicaines : Liberté, égalité, fraternité.

En Occident surtout, ces trois valeurs sont cardinales mais ne pèsent pas du même poids en fonction du temps et des circonstances. Il me semble que l'évolution historique montre que la liberté fut au centre de la constitution de la bourgeoisie marchande dès le XIVe-XVIIIe siècle, que l'égalité a repris ses droits au XIXe et XXe siècle et que la fraternité peut commencer à pointer ses lignes de force au XXe siècle, sans doute plus dans une conception d'une « fraternité de combat » dont parle, en fin de compte, Régis Debray (Debray, 2009), que de celle que je nomme une « fraternité de reliance » à venir en tenant compte du mouvement incessant vers la complexité croissante de la réalité humaine⁴¹.

Dans mon cours à l'université en 2001, je m'interrogeais sur la question des valeurs et de celles qui pourraient être « ultimes ». Influencé par la pensée chinoise et la sagesse de Krishnamurti, je concluais par une reconnaissance de valeurs « ultimes » en fonction d'abord d'une compréhension de ce que veut dire « être en vie » et « devenir un être humain » avec d'autres dans un processus de complexité dynamique⁴².

C'est dans ce cadre de pensée que nous devons aborder le métissage créateur.

3.2. Qu'est-ce que le métissage créateur ?

⁴¹ René Barbier, voir mes rapports sur l'éthique pour le CIRPP : <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1495> et <http://barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1550>

⁴² Voir la partie de mon cours en ligne sur « le sens de l'éducation », en Sciences de l'éducation (université Paris 8) <http://www.barbier-rd.nom.fr/elearningP8/tele/sens04.pdf>

C'est d'abord un métissage, que d'autres nomment « hybridation », c'est à dire une création nouvelle à partir d'au moins deux éléments hétérogènes qui interfèrent. Quand il s'agit d'êtres humains, quelle que soit leur origine ethnique, nous sommes face à des êtres qui appartiennent nécessairement à la même espèce vivante. Néanmoins les valeurs qu'ils véhiculent et transmettent, leurs représentations et visions du monde, dépendent largement de leur culture d'origine.

Dans la plupart des cas cette culture est enfermante, close et défensive, souvent liée à des groupes dominants qui tentent d'asseoir leur hégémonie sur l'ensemble du champ politique, social, économique et culturel. Elle peut également avoir tendance à se penser « universelle », autre façon de se défendre en englobant dans l'uniformité tout ce qui paraît différent, par un système de « violence symbolique » (Bourdieu), éventuellement par la force ou la persuasion clandestine.

Le mot « culture » est difficile à définir. Il en existe des quantités de définitions en sociologie et anthropologie qui rendent perplexes les étudiants qui commencent leurs études dans ces disciplines. Denys Cuhe nous propose son approche à partir d'une réflexion sur la culture africaine⁴³.

Il y a moins d'un siècle, l'appellation « Dogon » était encore inconnue dans la littérature ethnographique, et aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, les habitants de ces montagnes étaient appelés Habbe Tombo ou Kibse. De nos jours, lorsqu'un Dogon descend dans la plaine pour y vivre, il abandonne là-haut ses ancêtres, ses autels et ses rites. Or en 1997, la majorité des Dogons vit dans la plaine et ne pratique plus guère la « culture Dogon », sauf lorsque des visiteurs se présentent. Aussi Jean- Christophe Huet, auteur d'une étude sur les villages de Bandiagara, est-il en droit de se demander s'il a jamais existé une ethnie Dogon propriétaire d'une culture Dogon. Selon lui, l'« ethnie Dogon » serait formée de vagues successives de populations fuyant l'oppression des Mossi, puis celle des Peuls esclavagistes. Le mode de vie Dogon, dont il montre d'ailleurs les variations locales importantes, serait une adaptation au « mode de vie montagnard », plutôt qu'une tradition précieusement conservée. La formation de la « culture Dogon » serait en somme tributaire des regards successifs portés par les voisins, puis par les ethnologues, sur ces réfugiés montagnards.

Dépassant les conceptions héritées d'un colonialisme ethnocentrique, aujourd'hui, « la culture n'est pas un système clos ni une tradition à conserver, mais une construction sociale en

⁴³ Denys Cuhe, 1997, Nouveaux regards sur la culture. L'évolution d'une notion en anthropologie, *Sciences humaines*, « Au coeur des cultures » - Mensuel n° 77 - Novembre 1997

constant renouvellement et dont une des fonctions est de garder constamment les frontières d'une collectivité particulière. » (D.Cuche). Les anthropologues ont pris conscience qu'une culture n'est pas un ensemble d'éléments juxtaposés, mais un système dont les différents composants sont interdépendants. Ce qui compte donc prioritairement pour le chercheur, c'est de faire apparaître la logique du système, autrement dit ce qui lie les éléments les uns aux autres.

Ralph Linton, un anthropologue culturaliste, insistait sur le fait que, dans toute société, il existe des places différenciées liées au sexe, à l'âge, au statut social. C'est donc aussi à travers ces déterminations que les individus interprètent la culture qui leur est présentée. Chaque individu, même s'il n'en a pas conscience, n'a qu'une vue limitée de la culture globale de sa société; il ne peut la saisir qu'à partir de la place à laquelle il se trouve de par son statut. Décrire une culture implique donc d'admettre une pluralité de points de vue sur les mêmes faits. Comment se construit une culture ? Le courant théorique de l'interactionnisme symbolique, développé par les sociologues de l'Université de Chicago dès la fin des années 30, a beaucoup contribué à la critique de l'idée de la culture comme une sorte de patrimoine qui préexisterait aux pratiques des individus et leur conférerait a priori du sens. En s'attachant à décrire finement les représentations et les pratiques de petites communautés marginales, sinon déviantes (jeunes délinquants des bas quartier, immigrés, travailleurs clandestins, musiciens de dancings), ils ont mis en valeur deux idées : d'une part qu'une culture nouvelle peut naître d'un certain rapport social, et d'autre part qu'elle s'élabore quotidiennement dans les interactions collectives et individuelles. Les individus ne peuvent donc pas être considérés comme des marionnettes jouant une partition préétablie. Howard Becker a décrit, en 1963, la communauté des musiciens de dancing de Chicago. On y voit des acteurs sociaux qui créent eux-mêmes, dans l'interaction, les règles, les conventions et les représentations qui organisent et donnent sens à leur existence collective. Les créant eux-mêmes, ils peuvent aussi les réviser, les faire évoluer, les transformer, ce qui justifie en grande partie le changement culturel. Les interactions sont individuelles, mais elles se réalisent au sein de rapports sociaux. L'anthropologie dynamiste, celle d'Edmund R. Leach ou encore celle de Georges Balandier s'est employée à montrer comment l'existence des cultures dépendait d'une histoire collective liée à des enjeux de pouvoir et à des luttes sociales. La cohérence relative dont est dotée une culture n'est, dans cette perspective, que la résultante à un moment donné, de l'ensemble des forces qui s'exercent dans la société. Chaque système culturel peut être considéré comme un agencement provisoire, jamais parfaitement homogène, marqué par un certain anachronisme (les différentes pièces de l'agencement ne

datant pas de la même époque). On pensera par exemple, aux différentes « strates » aristocratiques et libérales qui constituent ce mixte qu'est la culture britannique, ou bien encore au mélange de conformisme social et d'innovation technique qui caractérise les Japonais, etc. C'est ce qui confère un caractère problématique à toute culture, mais aussi une réelle plasticité.

Selon un anthropologue contemporain Jean-Loup Amselle⁴⁴, toute culture étant le produit d'une série d'interactions sociales, on peut affirmer que les cultures sont de proche en proche, interdépendantes et en continuité les unes avec les autres. Analyser une culture particulière implique de reconstituer et d'évaluer l'histoire de ses relations avec les cultures environnantes. À considérer les choses ainsi, on se rend compte que les frontières entre les cultures sont floues et mouvantes.

L'acculturation - l'adoption par un groupe d'éléments de culture différente - n'est pas un phénomène occasionnel, secondaire, ni récent dans l'histoire des sociétés humaines. C'est un phénomène universel et constitutif des cultures; il n'y a pas, par conséquent, d'un côté les cultures « pures » et de l'autre les cultures « métisses ». Toutes sont à des degrés divers des « mixtes ». Il y a souvent plus de continuité entre deux cultures qui sont en contact prolongé qu'entre les différents états d'un même système culturel pris à des moments distincts de son évolution historique

Considérons dans cette perspective le métissage créateur.

3.2.1. Il est constitué de plusieurs traits caractéristiques.

Un choc et un processus d'interactions symboliques

Le problème du « métissage créateur » se distingue de celui de multiculturalisme et dépasse celui de diversité culturelle. Elle présente plusieurs facettes à mon sens, si l'on suit les réflexions d' Alexis Nouss et de François Laplantine (2000) : Pour eux, le métissage, insistent les auteurs, est autre chose qu'une simple manifestation de la diversité culturelle: il est un espace de diversion. Il n'est pas affaire d'identité double ou triple, mais d'identité trouble. Le métissage est tout le contraire du multiculturalisme, cette sorte d'apartheid en douce que l'on peut définir comme un projet de « coexistence de groupes séparés et juxtaposés dans l'espace, résolument tournés vers leurs origines respectives et qu'il convient

⁴⁴ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990

de protéger de la rencontre des autres ». Le métissage n'est même pas un processus de fusion des identités et des cultures; il se situe au lieu de leur confusion. Il n'a rien à voir avec le respect des origines et des différences: il affirme que les origines sont indifférentes.

On peut ainsi dégager les traits caractéristiques suivants :

- Connaissance de sa propre culture (intérêt et limites).
- Sécurité ontologique suffisante pour affronter l'inconnu de l'impur.
- Processus et inachèvement.
- L'altération et l'interaction inéluctables.
- L'imprévu et le « tout autre » dans l'émergence incessante de la diversité.
- La souffrance incontournable liée au déracinement et au nouvel enracinement.
- Une expression symbolique du métissage, qui souvent passe par l'expression artistique.
- Une philosophie métisse : passage du monadisme au nomadisme et une perspective axiologique.

3.2.2. Définition du métissage culturel créateur

Il y a métissage culturel lorsqu'un ensemble symbolique, porté nécessairement par un groupe humain, rencontre un autre ensemble symbolique et qu'ils interagissent pour se transformer. **Il y a « métissage créateur » lorsque ce processus engendre un tout autre ensemble symbolique, radicalement neuf et imprévu.**

Les deux types de cultures

J'ai longuement travaillé avec des étudiants de troisième cycle venant de contrées lointaines (Afrique, Asie, Amérique du Sud) et sur des objets de recherche toujours très impliqués en fonction d'autres sphères de penser, de sentir, de donner sens au monde. Je divise les cultures essentiellement en deux fondamentales :

- la **culture occidentale** qui fonctionne principalement à la **rationalité linéaire**.
- la **culture autre** qui fonctionne plutôt au **retentissement analogique et à la compréhension holistique du monde**.

Beaucoup d'étudiants de troisième cycle venant d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique du Sud sont concernés par cette deuxième forme de culture.

Attitudes individuelles et cultures de l'autre.

Dans la confrontation de valeurs interculturelles, lorsque l'altérité culturelle est particulièrement forte, je pense qu'il y a trois types d'attitude.

- Un premier type d'attitude relève de l' « **évolution interculturelle** » : dans ce cas la personne pénètre une autre culture en touriste sans implication majeure.

- Transformation interculturelle

Un deuxième type d'attitude relève de la « **transformation interculturelle** ». Dans ce cas l'imprégnation par les valeurs de l'autre culture est plus marquée, plus imposante, plus temporelle. Il y a véritablement choc culturel et mise en conflit.

- Métissage proprement dit

Un troisième type d'attitude relève de la « **métamorphose interculturelle** » ou de « **métissage** ». Dans ce cas, le bouleversement est complet. L'ensemble des valeurs est remis à plat et redéfini. Il s'agit d'un véritable métissage car les nouvelles valeurs apparaissent radicalement sans appartenir complètement aux cultures en présence. Il ne s'agit pas de coexistence multiculturelle. Sur ce plan, la métaphore du « manteau d'Arlequin » de Michel Serres dans son ouvrage « *le tiers instruit* » (1991) ne me semble plus pertinente. Elle invoque beaucoup plus l'idée de bigarrure, de bariolage, de juxtapositions culturels que de véritable métissage créateur.

Pour une philosophie du processus ininterrompu

J'opte pour la philosophie du processus et d'un être en mouvement en interaction, incertain et inachevé. Alors l'altération interculturelle nous conduit vers le « **métissage axiologique** » où les valeurs de chaque culture sont en métamorphose.

Il s'agit une nouvelle « épreuve », comme on le dirait d'une nouvelle photographie d'un paysage qui change d'instant en instant, sans que nous le sachions véritablement.

3.2.3. Le métissage créateur dans la Chine d'aujourd'hui

La Chine nous appelle à la réflexion. Depuis 1978, son ouverture contrôlée mais réelle sur le monde occidental et la mondialisation, provoque une déstructuration généralisée de ses modes de vie traditionnelle.

Les enfants nés à partir des années 1990 arrivent maintenant en fin d'université et cherchent du travail.

Il sont de plus en plus pris au piège d'une mondialisation liée au « Divin Marché » sous l'égide des USA.

Que risque de devenir la culture chinoise dans ce type de métissage ?

La mondialisation

Phénomène ancien et continu, comportant des apogées et des reculs, la mondialisation est marquée par l'essor de la communication informatisée et un capitalisme mondial essentiellement boursier où le jeu de la finance conditionne celui de l'entreprise et du bien public. La globalisation des réseaux est un fait et fonctionnent logiquement à l'universel.

La place de l'État-nation est remise en question par la mondialisation.

Ce sont de plus en plus les Agences de notation extranationales qui déterminent la possibilité ou non des États de s'endetter ou non au moindre coût. En 2012, la France vient de perdre sa note de triple A.

La mondialisation comme « une machine infernale » (Ricardo Petrella).

Fondée sur la primauté des intérêts et de la liberté d'action sans frontières de l'entreprise privée, et sur la souveraineté d'un marché prétendument autorégulateur.

La mondialisation entraîne les économies vers des structures de production artificielle, de l'éphémère, du volatile et du précaire.

Les États-nations semblent écartelés entre la modernisation liée à la mondialisation et la tradition toujours dépassée.

On assiste alors à de nouveaux contours des communautés politiques dont l'espace n'est plus borné par les frontières territoriales mais reconstruit en fonction des stratégies d'entreprises, des circuits marchands, du déplacement des hommes et des effets de la communication.

L'interdépendance économique institue une culture commune liée aux industries de communication qui diffusent leurs produits en direction d'une clientèle élitiste et mondialisée, urbaine et ouverte au tourisme. Une nouvelle échelle de référence culturelle s'instaure à l'échelle de la planète dans les sociétés urbaines.

On peut se demander ce que devient la pensée chinoise traditionnelle, comme la nomme Anne Cheng. Sa nature liée au cosmos mais également empreinte de pragmatisme et d'un type d'efficacité trouvera-t-elle les voies d'un métissage créateur ?

Le changement de mentalité

La pensée chinoise traditionnelle a pris naissance il y a plus de deux mille cinq cents ans et qui s'est organisée au fil des siècles autour des « pères » du système taoïste, des confucéens et, beaucoup plus tard, du bouddhisme.

Du « surnaturel sauvage » au « surnaturel élaboré »

Comme je l'ai déjà rappelé (p.21) le sinologue Léon Vandermeersch soutient que le surnaturel sauvage (celui des « esprits », des « fantômes ») fut converti en surnaturel élaboré par les sages et pas plus que de théologie, la pensée chinoise ne connaît de pensée métaphysique.

Certes, les jésuites essaieront bien, au XVIe siècle, de réduire le « Ciel » chinois au Dieu chrétien. Mais la nature des deux représentations est totalement différente.

Homogénéité de la réalité cosmique du ciel à l'homme chez les Chinois.

Dans le **christianisme**, il y a toujours « deux » : Dieu et sa créature, fût-elle à l'image du dieu créateur.

De ce fait, les conséquences culturelles sont importantes.

D'abord la Chine traditionnelle ne produit pas de guerres de religion, comme celles qui ont bouleversé les pays sous l'égide de religions monothéistes (Christianisme, Islam, Judaïsme). Les confucianistes n'engagent pas de débats avec les jésuites sur l'existence de dieu. Les Chinois se préoccupent essentiellement des rites.

Mais les **rites** ne sont reconnus comme valables que s'ils sont intériorisés et dans la mesure où ils relient tous les membres du corps social. Ils ne s'agit pas simplement d'un *decorum* mais d'une activité très existentielle et sincère, sans discours théologique.

Cosmologisation du monde

La pensée scientifique chinoise est influencée par cette cosmologisation du monde. Loin d'être un enchaînement linéaire de causes et d'effets, le monde dans son évolution est perçu comme une série de passages.

Les Chinois enregistrent des alternances d'aspects. Si deux aspects leur apparaissent liés, ce n'est pas à la façon d'une cause et d'un effet.

La seule école de la pensée chinoise qui se soit rapprochée d'une tendance théologique, celle des moïstes (de Mozi) pour consacrer une raison causale, n'a pas survécue.

Taoïsme populaire et taoïsme philosophique

Le taoïsme populaire a récupéré la tendance magico-religieuse des Chinois. Les pratiques taoïstes, au fil des temps, ont intégré le surnaturel au sein d'innombrables sectes. Une partie de la dimension théologico-métaphysique sera, malgré tout, réinsérée dans le taoïsme philosophique influencé par le bouddhisme. Le bouddhisme chinois, le *Chan* (tch'an), concoctera cette approche et passera, par la suite, en Corée et au Japon pour donner le bouddhisme *zen*.

Les grands axes culturels du métissage en Chine

- L'importance de la **famille**,
- De l'Etat et du réseau de **relations** sociales,
- De l'**harmonie**, de l'**évitement du conflit**,
- Du sens **holistique** de la vie liée au corps et à la nature,
- D'une reconnaissance du « **procès** » (processus) dans le cours des choses au sein d'une **énergie** primordiale

La question de la famille en Chine

La conception de la famille en Chine est directement reliée à la philosophie confucéenne.

Plus encore qu'en Occident, la famille est l'unité de base de la société.

L'enfant est roi, c'est « un petit empereur de Chine » comme on le nomme couramment là-bas (Chicarro, 2010) .

L'enfant est un petit prince socialement déterminé. Il s'inscrit bien évidemment dans un groupe, dans un clan. C'est la raison pour laquelle il sera, très tôt, dans les villes, soumis à la concurrence effrénée pour la réussite sociale, notamment par les diplômés.

Rôles et rites dans la famille

Mais en Chine, du fait du faible nombre encore des infrastructures scolaires et universitaires, compte-tenu de la demande sociale, le « rôle » de l'enfant pour assumer l'attente des parents est écrasant.

La famille est le garant de la sagesse confucéenne. Les rôles de chacun, en interaction permanente, doivent être tenus sans discussion. Seul le respect des rôles de chacun dans la hiérarchie sociale pouvait engendrer l'harmonie et l'ordre. Tout manquement à cette règle engendre une « perte de face ».

Les rites doivent être compris en fonction de ce principe de régulation à vocation cosmique

Famille et groupe

La famille chinoise possède une double dimension, physique et métaphysique. L'individu n'existe physiquement, n'assure sa survie, que par les liens familiaux. Le sentiment individuel est fondu dans l'esprit familial et le groupe d'appartenance (Guanxi). L'influence symbolique de la famille fait tache d'huile dans l'ensemble des rapports sociaux. La hiérarchie des générations s'y établit suivant l'ordre de primogéniture mâle.

L'amour sous le regard de l'autre

Le « palanquin des larmes », cette chaise à porteur drapée de rouge qui amenait la fiancée éplorée vers son futur époux qu'elle n'avait jamais vu auparavant, n'existe plus officiellement. Néanmoins on imagine mal des jeunes gens passer outre à la bénédiction parentale car la « piété filiale » reste un élément essentiel de la culture chinoise et asiatique.

C'est au coeur de la famille que la solidarité, effet de la fraternité, s'exerce le plus pleinement et la diaspora chinoise à travers le monde en sait quelque chose. Les enfants ressentent très tôt ce sentiment collectif. Il savent qu'ils doivent assumer leur rôle en fonction de ce lien familial. L'évolution du monde économique par la mondialisation, va-t-elle détruire ce bel équilibre ?

Mondialisation et famille

La famille prend de plein fouet les effets de la mondialisation. Avec l'urbanisation nécessaire dans cette perspective économique, la transversalité des valeurs s'accroît. Le libéralisme économique, accepté en Chine depuis 1978, dans le cadre d'un régime politique communiste, ne peut exister sans l'assomption de valeurs proprement individualistes.

Dans la conception occidentale, seul l'individu est vraiment créateur, inventeur, facteur de progrès, en fonction de son libre-arbitre..

Jusqu'où la société chinoise pourra-t-elle concilier un comportement inspiré par l'individualisme dans le cadre économique et par les valeurs collectives et communautaires dans les autres sphères de la vie sociale ?

Déstructuration familiale

Tôt ou tard, comme cela s'est produit ailleurs dans le monde, la famille chinoise sera soumise à la remise en cause de l'autorité traditionnelle gérontocratique, au renouvellement des valeurs ancestrales centrées sur le groupe au profit de celles centrées sur le bien-être individuel.

Le rôle de la femme dans l'activité économique risque de bouleverser le rôle qu'elle tenait jusqu'à présent dans la famille.

L'espace vital très limité dans les appartements des villes (longtemps moins de 10 mètres carrés par personne) imposera aux familles, comme au Japon, de se séparer des parents vieillissants. L'influence culturelle de la grande parentalité pourrait en pâtir d'une manière dirimante.

La délinquance juvénile risque également de se développer avec la déstructuration de la famille comme des valeurs essentielles de la civilisation chinoise.

La rupture ville-campagne

La rupture villes/campagnes est-elle en train de s'accomplir en Chine actuellement où plus de 50% de Chinois vivent dans les villes, avec ses conséquences incalculables et imprévisibles sur tous les plans⁴⁵ ?

Mondialisation et déséquilibre

La logique interne au développement de la mondialisation ne semble pas aller dans le sens de l'esprit confucéen, quoi qu'en pensent certains adeptes des « valeurs asiatiques » (morale confucéenne, valeurs familiales, respect de l'État et des rôles sociaux, sens du travail etc.) .

La mondialisation accroît les équilibres précaires entre villes et campagnes. Les premières ne cessent de s'enrichir et de profiter des apports technologiques et culturels de l'Occident. Les secondes sont à la remorque de ce que les autorités acceptent de leur concéder pour égaliser relativement les situations socio-économiques.

Prolifération du chômage, enrichissement de quelques uns et inégalités grandissantes

⁴⁵ Pour la première fois dans son histoire, la Chine voit sa population urbaine (690,79 millions d'habitants) dépasser sa population rurale (656,56 millions d'habitants). La population chinoise devrait atteindre 800 millions de personnes en 2020. Autrement dit, plus de 100 millions d'habitants vont venir grossir la population des villes d'ici à la fin de la décennie, selon le sinologue Jean-François Doulet ([La Croix, version web, du 17-01-2012](#))

La participation de tous à la vie sociale, à sa propre échelle et en fonction de son niveau hiérarchique, peut être remise en question par les phénomènes de chômage massif liés aux gains de productivité et de rationalité. La délocalisation de la main d'oeuvre atteint déjà les pays d'Extrême Orient plus avancés économiquement.

Les valeurs des Lettrés, axées sur la culture mandarinale, trouveront-elles encore un intérêt pour des jeunes, durement soumis à la concurrence, et qui devront faire leurs preuves dans des directions plus technologiques et commerciales imposées par le capitalisme mondialisé ?

Conclusion

La mondialisation, sous des dehors apparemment reliés en réseaux, nous impose une civilisation de fragmentations généralisées.

Elle va à l'encontre de la culture ancestrale de l'Asie et de la Chine en particulier. Le confucianisme, réinterprété dans les fameuses « valeurs asiatiques » réussira-t-il à sauvegarder l'essentiel de la sagesse chinoise ?

Ou bien verrons-nous peu à peu émerger deux Chine :

L'une des villes industrielles, aimantée par l'argent et le progrès teinté d'individualisme ;

L'autre des campagnes, en attente d'un progrès économique et social plus quemandé que réellement obtenu ?

Les deux Chine ou les trois cultures

Assisterons-nous à deux classes de Lettrés : l'une traditionnelle, plus avancée en âge, s'activant sur des textes anciens et en perte de vitesse ; l'autre, plus jeune et moderniste, soucieuse d'esprit occidental, férue d'informatique et de communications avancées, progressant et s'enrichissant sans cesse dans le commerce et l'industrie, les « affaires », en oubliant petit à petit le fond de sagesse qui a fait la civilisation des « fils de Han » ?

Mais cette vision demeure encore trop « occidentale », « aristotélicienne », dans sa dichotomie du « ou bien, ou bien ».

CHAPITRE 4

MÉTISSAGE CRÉATEUR, MANAGEMENT ET POLITIQUE

4.1. Devenir un être humain

Sans doute nous faut-il, au seuil de cette troisième partie, faire le point sur ce que nous pensons être notre vision du monde animant notre regard sur le vivre-ensemble lié au « management » nécessaire aujourd'hui.

Un des penseurs les plus fins du XXe siècle, Daryush Shayegan, dans « la conscience métisse » (2012), sans doute parce qu'il vient d'un Iran et qu'il a fréquenté les universités occidentales, nous propose une réflexion intelligente sur la diversité culturelle, qui refuse à la fois les particularismes ethniques et les pesanteurs envahissantes d'un universalisme culturel occidental.

L'auteur nous décrit bien que l'assomption de cette diversité culturelle n'est pas simple. Même en Europe, pendant longtemps, l'Allemagne ou la Russie ont résisté à la violence symbolique universalisante issue des Lumières.

En Allemagne, les forces souterraines de la conscience humaine se sont hérissées, en poésie, en philosophie, contre la toute-puissance de la pensée et de la langue françaises, avec le mouvement *Sturm und Drang*, au XVIIIe siècle et le Romantisme allemand au XIXe siècle. Face à l'universalisme abstrait des Lumières, la notion de Kultur fut magnifiée en tant qu'instance culturelle axée sur le singulier, le concret, l'unique. Les Allemands, nécessairement dans l'essor de la modernité naissante, s'en trouvèrent clivés entre un sens de la *Gesellschaft* sociétale et un autre axé sur la solidarité organique du clan (la *Gemeinschaft*) qui s'exprimait beaucoup plus par une revendication de la *Bildung*, l'éducation de soi, dans la littérature de Goethe à Thomas Mann.

Il est intéressant de constater qu'un siècle plus tard, l'âme russe suivit la même pente et un siècle encore plus tard, les croyants du monde musulman. On peut se demander si la Chine contemporaine, en ce début du XXIe siècle, ne prend pas le même chemin ?

À moins que nous allions, peu à peu et non sans secousses, vers une diversité culturelle

assumée, ouverte sur le métissage axiologique et paradoxal entre les trois mondes (Asie, Occident, Afrique). Alors des personnalités aussi riches que celle de Goethe pourraient apparaître et nous laisser entrevoir des potentialités civilisatrices non dévastatrices. Des valeurs universelles qui se fomentent dans notre modernité au carrefour des cultures différentes sont-elles en train de s'affermir ? Daryush Shayegan le pense et nous le donne à penser dans son oeuvre (2001, 2012). Les valeurs « universelles », celles qui nous dit l'auteur, « qui transcendent les frontières, les divisions ethniques, les atavismes nationaux, les ruptures historiques » (2012, p.38) gagneront-elles la conscience d'une majorité d'humains ? C'est ce que je conçois aussi sous l'angle du métissage axiologique paradoxal et créateur susceptible de donner naissance à des personnalités hors du commun comme le fut par exemple Jiddu Krishnamurti.

Nous avons synthétisé cette vision du métissage dans la réflexion ci-dessous intitulée « devenir un être humain » à la lumière de la pensée interculturelle Chine-Occident

Un projet de vie pour un être humain du XXI^e siècle : devenir simplement un être humain, au delà des dogmes, des idéologies, des religions, des absolutismes scientifiques, des philosophies engoncées dans l'Occident prétentieux ou l'Orient magnifié.

Cet ensemble de réflexions conduit à une présentation du sens de l'éducation que je mène depuis les années 80 et que j'ai, notamment, traduit dans une cours de licence en ligne (université Paris 8 jusqu'en 2010)⁴⁶.

4.1.1. Vers la conscience noétique

J'ai souvent développé cette tripolarité philosophique qui aboutit à la conscientisation noétique⁴⁷.

La profondeur⁴⁸ renvoie au fond de ce qui est et devient (le Réel-Monde) mais qui reste inconnaissable et non symbolisable dans sa totalité dynamique. Kant acceptait cette impasse de la raison et parlait alors de « noumènes ». Seuls apparaissent comme connaissables pour un

⁴⁶ à consulter sous le titre « question sur l'éducation » <http://www.barbier-rd.nom.fr/ClarolineOfficialCampus/>
Voir aussi la vidéo sur « le sens de l'éducation » <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1361>
Les étudiants ont pendant trois ans proposé des interprétations et des prolongements réflexifs à ce cours qui ne sont pas sans intérêt (voir <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1082>)

⁴⁷ Voir le lien <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1431>

⁴⁸ <http://www.barbier-rd.nom.fr/LaProfondeur.htm>

temps donné des éléments très parcellaires et nécessairement interprétés d'une façon réductrice selon une pensée ensembliste-identitaire dont parle sous le nom d'**ensidique** Cornelius Castoriadis dans « l'institution imaginaire de la société » (Castoriadis, 1975)

Le terme « **profondeur** » permet d'en parler malgré tout, en nous situant dans un champ sémantique et symbolique dans lequel nous pouvons situer alors les « **profonds** » ces êtres qui sont reliés à cette profondeur et qui existent dans le monde des phénomènes. La **reliance** qui résulte de la prise en considération de cette profondeur et qui s'ouvre sur l'interdépendance, l'interaction et l'intersubjectivité de tous les êtres vivants et, en fin de compte, la **gravité** considérée comme la responsabilité singulière et finale de l'Homme conscient de l'enjeu de ses actes et de ses discours sur le monde qu'il habite, sans recours à des garants métasociaux (Dieu, la Science, le Progrès), trop souvent dans une méconnaissance instituée⁴⁹.

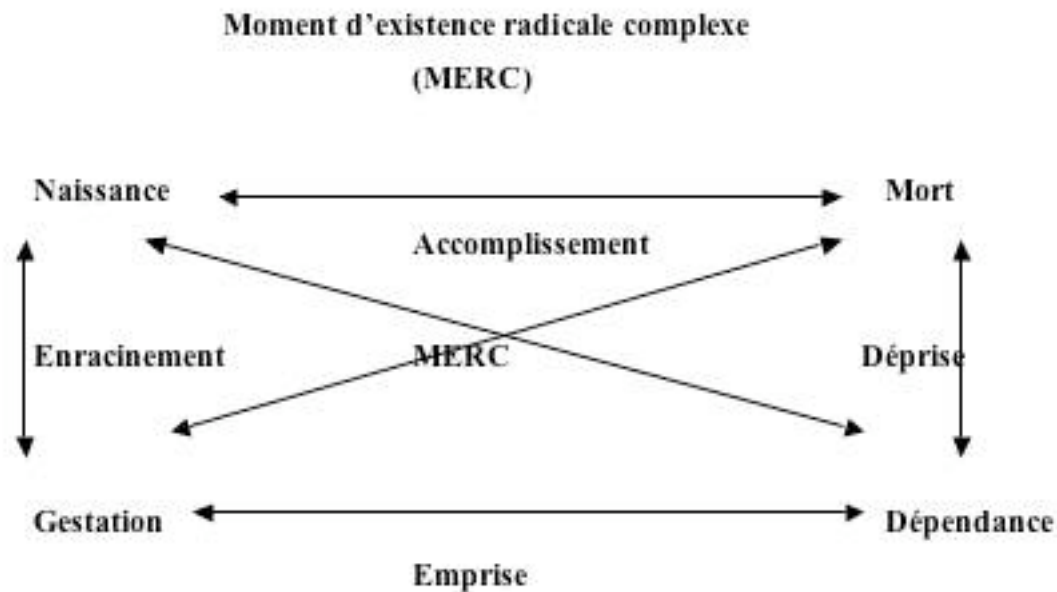
Le travail intérieur de la personne qui se lance dans cette exploration ontologique passe par des phases à la fois en intériorité et en extériorité : c'est ce que j'ai appelé le schéma des 4S (silence, solitude, secret, sécurité) et les quatre R (reliance, refus, réflexion, réforme)⁵⁰.

4.1.2. Qui passe par une élucidation permanente de « moments d'existence radicale complexe » (MERC).

Ce que je nomme le **moment d'existence radicale complexe** (MERC) est un concept-clé du processus qui consiste à devenir un être humain.

⁴⁹ Voir « Dynamique de la connaissance noétique » <http://www.barbierrd.nom.fr/journal/spip.php?article1331>

⁵⁰ <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1431>



Il doit être envisagé à la fois sous un angle neurobiologique et physique et sous un angle psychologique et symbolique.

- Sous l'angle neurobiologique

Il s'agit bien du développement de l'être humain, dans sa grande complexité neurologique, depuis l'embryon jusqu'à la naissance de bébé, puis de son devenir en tant qu'enfant, adolescent, adulte, vieillard, jusqu'à la mort.

Quatre pôles sont distinguer : Gestation, Naissance, Dépendance, Mort

***La gestation** part de la réunion de deux cellules (spermatozoïde et ovule) pour former l'embryon qui donnera le foetus, puis le nouveau-né.

***La dépendance** concerne cette phase de gestation (« le bébé dans le ventre de la mère » est totalement dépendant de cette dernière et de son environnement). Mais cette phase de dépendance est également souvent le fait du troisième âge (vieillesse) lorsque l'énergie du vivre fait de plus en plus défaut et que les forces viennent à manquer. La personne a besoin d'autrui pour assurer ses actes de vivre au quotidien, tant sur le plan sanitaire que de l'alimentation et les loisirs, en cas de grande dépendance et de lourds handicaps. On peu considérer cette phase comme une phase d'emprise, où le conditionnement est évident.

***La naissance** constitue un avènement fondamental. L'émergence d'un petit être

humain déjà constitué, même s'il demeure inachevé, dans un monde d'une tout autre nature que celui qu'il a connu *in utero*. Si pendant le processus qui va de la gestation à la naissance, il vit son **enracinement**, dont il conservera toujours la marque psychique dans son imaginaire, de la naissance à la mort, il devient un existant qui **accomplit** son devenir d'être humain pour le meilleur et pour le pire. C'est la rencontre avec le conflit lié à la confrontation de son propre désir avec le désir de l'autre. **La mort** achève à jamais sur cette terre et à notre niveau de réalité son itinérance existentielle. Mais son existence dans sa forme dynamique est et sera **toujours un fait**, jamais une illusion, inscrite à jamais dans l'éternité de ce qui est et devient.

- Sous l'angle symbolique et psychique

Les processus d'enracinement, d'accomplissement, d'emprise et de déprise qui relient les quatre pôles de la gestation, de la naissance de la dépendance et de la mort, se retrouvent à vivre sur le plan psychique et symbolique pendant toute sa vie. La manière dont la personne assume ces processus détermine son degré de conscience de soi dans le flux énergétique du monde. Il s'agit toujours d'un travail d'élucidation et de perlaboration de la psyché individuelle, liée à l'implication existentielle du sujet dans le monde sous trois angles : **être impliqué, s'impliquer et impliquer autrui**. Ce travail articule une conception du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Le MERC représente ces périodes de vie d'une grande intensité où, souvent à la suite d'un événement dramatique (décès, rupture, perte d'emploi, maladie etc.) la personne opère une réflexion sur sa vie, sur ce qui fait sens pour elle, en dernière instance.

La sagesse dans le « devenir un être humain » consiste à vivre presque quotidiennement le MERC avec le maximum de lucidité, sachant que tous les éléments sont en interaction.

Ainsi je m'aperçois que j'ai des désirs et des projets en gestation, des instants et des moments où ils se réalisent, à condition de voir clair dans mes conditionnements et mes emprises. Ces projets vont s'accomplir souvent dans le conflit avec les autres, le monde et, au final, avec moi-même. Jusqu'au dernier instant, ce qui est en gestation et arrive à la naissance (c'est à dire à la création) est nécessairement borné par la finitude au coeur de tout élan. Une réflexivité m'éclaire sur toutes les emprises qui m'empêchent de vivre ma vie, et me met face

aux déprises que je devrais accomplir pour devenir un être humain. Mais je sais également que je ne pourrai jamais complètement me défaire des emprises et que mes déprises ne seront que relatives car je suis un être **relié** qui a besoin d'autrui pour être.

4.1.3. Par quelle philosophie expérientielle peut-on aller vers la réalisation de ce processus de « devenir un être humain » ?

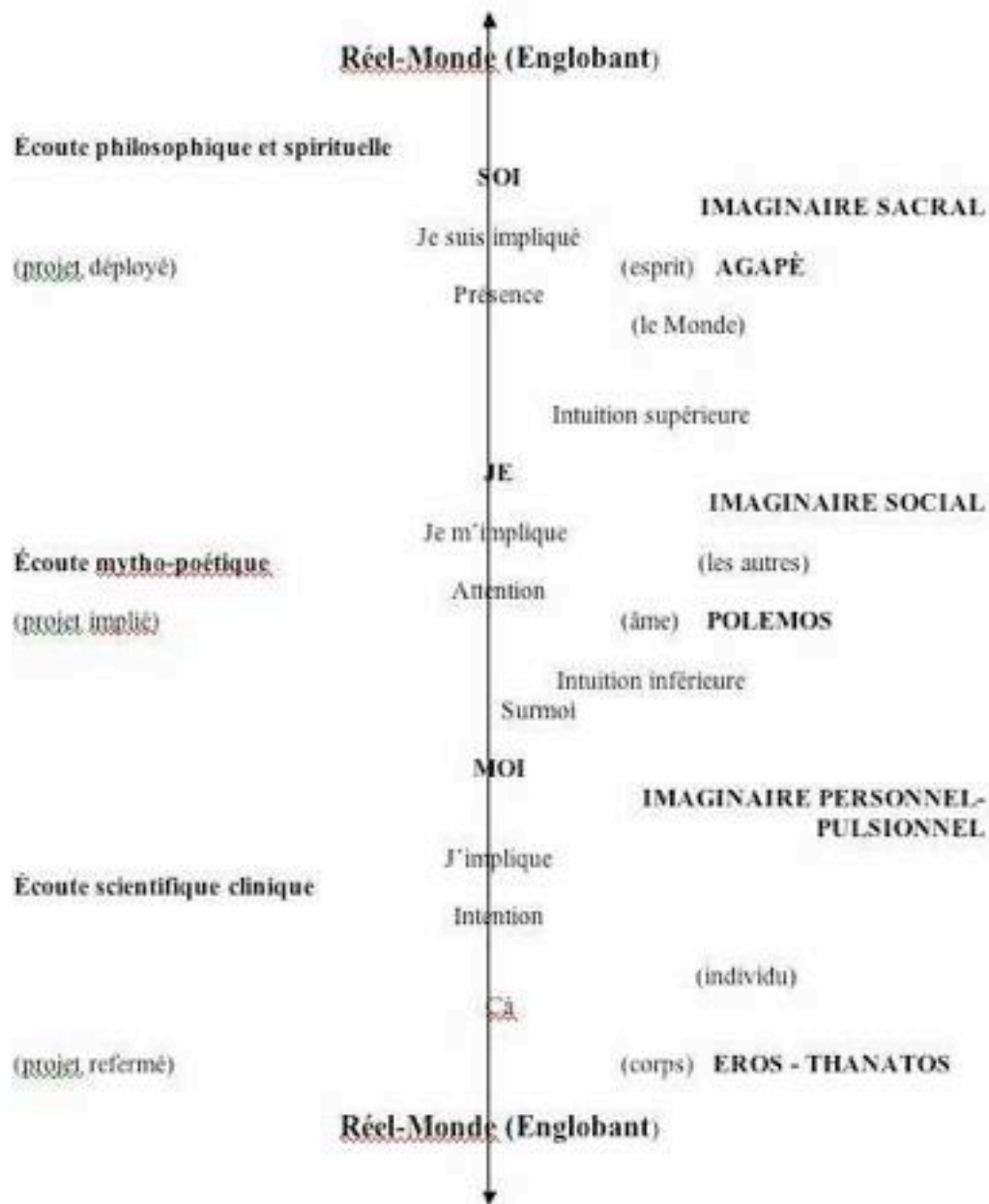
J'ai développé dans mon livre sur *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines* (Anthropos, 1997) l'essentiel de cette philosophie expérientielle.

Elle passe par la mise en oeuvre d'une triple écoute-action (clinique-personnelle, philosophique et spirituelle, mytho-poétique et existentielle) pour élucider le plus possible la triple implication du sujet vis à vis de l'imaginaire conçu comme une imaginaire pulsionnel (Eros, Thanatos, Polemos), un imaginaire social (créateur et reproducteur) et un imaginaire sacré (appel au dépassement de soi et méditation sans objet pour expérimenter et ressentir un autre niveau de réalité qui s'ouvre sur une joie radicale de vivre).

Cette vision en sciences humaines instaure une reconnaissance absolue du **Sensible** comme élément fondamental de la connaissance de l'être humain dans son devenir inachevé.

On peut synthétiser ce parcours philosophique singulier par le schéma suivant :

DYNAMIQUE DE LA CONNAISSANCE NOËTIQUE



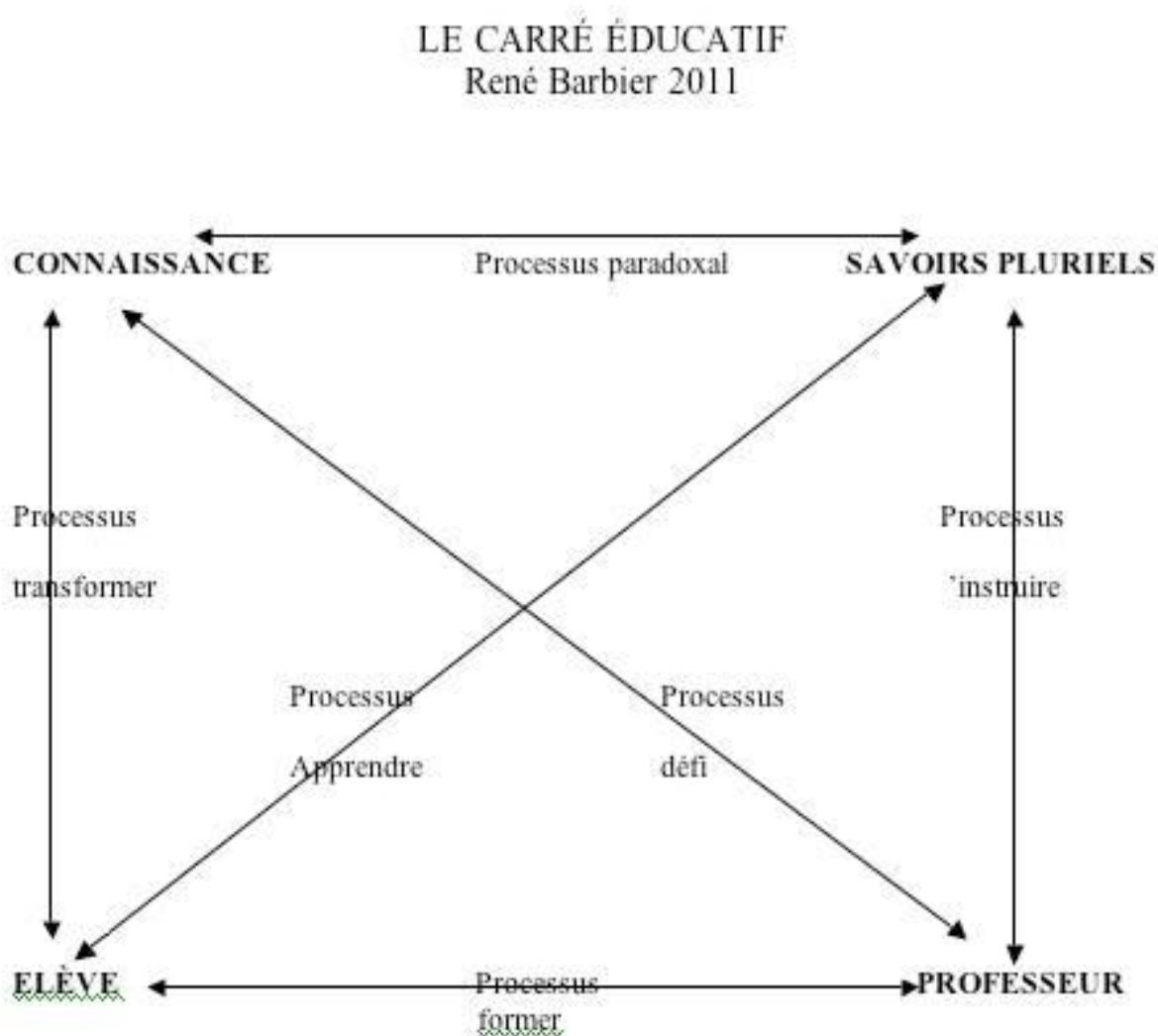
René Barbier 2010

4.1.4. Le sens de l'éducation dans le processus du « devenir un être humain ».

L'éducation telle que je la conçois est cette activité d'un être humain qui tente de réaliser son devenir un être humain depuis sa première enfance jusqu'à sa mort.

Le processus se déroule selon un processus que j'ai présenté dans un colloque transdisciplinaire sous l'égide de l'UNESCO, dans le cadre du CIRET, au colloque de Locarno en Suisse, en mai 1997⁵¹. Je l'ai exposé sous le titre « l'éducateur comme passeur de sens »⁵².

Je l'ai théorisé sous le schéma du « carré éducatif » pour ce qui concerne l'éducation plus ou moins institutionnalisée (lorsque l'éducation se déroule dans les institutions scolaires et universitaires).



⁵¹ <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/bulletin/b11.htm>

⁵² René Barbier <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/bulletin/b12/b12c9.htm>

L'éducation institutionnalisée de l'être humain se résume en une série de processus intégrés. D'une part une relation entre élève et professeur (et réciproquement), élève et connaissance personnelle et élève et savoirs pluriels. D'autre part entre professeur et savoirs pluriels et professeur et connaissance personnelle (de soi). Mais également entre connaissance de soi et savoirs pluriels à la disposition dans la culture considérée. Aux trois processus déjà dégagée par mon collègue Jean Houssaye (*le triangle pédagogique* 2000 : apprendre, former et instruire), j'ajoute trois autres processus (paradoxal, de défi, et transformer).

4.1.5 Vers l'être éveillé

Un « être éveillé » n'est pas une entité divine ou divinisée. Il n'a rien d'extraordinaire, d'élu ou d'élitiste. Il est rendu au plus haut degré de simplicité. Il ne se situe pas dans une hiérarchie de positions d'initiation et de rituels. Il ne dépend d'aucun « maître » d'une façon radicale, même s'il peut reconnaître de la gratitude envers certains êtres qui l'ont influencé positivement. Il ne dépend d'aucun dieu a priori dont toutes les figures sont relatives et éphémères. C'est une personne qui peut-être « monsieur tout le monde » pour peu qu'il comprenne, dans son for intérieur, à quel point il est un élément indissociable du Réel-Monde non symbolisable dans son flux inimaginable.

À la question du curieux ; « qu'est-ce que Dieu, ou la Bouddhité » ? il répond à la manière du bouddha historique par un silence, car la réponse ne relève pas de notre capacité de penser. Il n'est donc ni croyant, ni incroyant, ni agnostique. Il est « autre » dans la reconnaissance de son ipséité.

Ce Réel-Monde est de l'ordre de l'inconnaissable sur le plan de la pensée (concept ou image), mais le corps fait partie de ce Réel-Monde depuis ses particules élémentaires datées de milliards d'années jusqu'à ses pensées les plus élaborées. Le cerveau constitué de cent milliards de neurones interconnectés et de plusieurs centaines de milliards de connections synaptiques, est l'enregistreur-constructeur-créateur de notre rapport au monde, et il s'ouvre

de plus en plus et de mieux en mieux vers « une nouvelle conscience » peut-être non-locale⁵³. Le Réel-Monde dont l'être humain (avec son cerveau) fait partie, ne peut être approché que par un processus d'élucidation apophasique des mystiques rhénans (ni ceci, ni cela, le *neti, neti* de la pensée de l'advaita vedanta) et plus même de l'ordre d'un téralemme comme le proposaient les anciens grecs ou le bouddhisme philosophique. Mais, de toute façon, il demeure de l'ordre de l'inconnu dans sa radicalité. Le Réel-Monde relève d'une compréhension inachevée d'un monde en réseaux interconnectés, interdépendants, non-déterminés, totalement imprévisibles, évoluant *probablement* vers une complexité croissante dans ses dimensions phénoménologiques les plus repérables, sans pour autant invoquer au départ un « projet anthropique fort » qui implique une Conscience divine *a priori*. Le Sensible est une capacité à entrer en communication avec cette dimension d'Autreté, intérieure à chaque être humain.

Le **Réel-Monde** ne vient de nulle part et ne va nulle part. Il va « se déployant », sans naissance et sans mort, au delà du temps et de l'espace. Il constitue, en quelque sorte, la « poéticité du jeu du monde » (Kostas Axelos, 1969) mais demeure indifférent à la question du philosophe occidental « Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » et aussi à « d'où vient le Mal ? ». Ce qui n'empêche pas le « profond », l'être humain, d'aborder la question en connaissance de cause et de tenter de lui trouver une solution toujours relative.

Le Réel-Monde est, de tout temps, en tout lieu, dans toutes les régions de l'espace-temps. En tant qu'énergie fondamentale, il engendre en permanence des formes innombrables, vivantes et non vivantes, matérielles et symboliques, dotées d'autonomie relative et destinées à advenir, devenir et finir.

Il peut être nommé « **Profondeur** » dans le jeu arbitraire du langage pour permettre d'en parler et de communiquer à condition de se souvenir qu'il s'agit toujours d'une convention linguistique dotée d'une interpellation radicale quant à sa nature. On préférera ce terme, en philosophie et en spiritualité laïque, à tout autre mot comme Dieu qui nous inscrit beaucoup

⁵³ Revue INREES, hors série n°1, « La nouvelle conscience », novembre 2012. Avec la participation de nombreuses personnalités scientifiques et culturelles. La conscience non-locale peut être conçue comme une « conscience englobante » de tout ce qui est et advient sans commencement ni fin.

trop dans les religions du Livre et la foi, ou Tao trop chinois, ou Brahman, trop hindou etc..

Il donne vie au « **profond** » : l'être de la nature qui émerge comme forme perceptive et perçue dans le monde des phénomènes, en particulier l'être humain susceptible de conscience.

L'être éveillé, ce fini dans l'infini, correspond au « profond » humain qui a pris conscience, par expérience spirituelle singulière, de son immersion dans l'énergie-matière radicale de tout ce qui est.

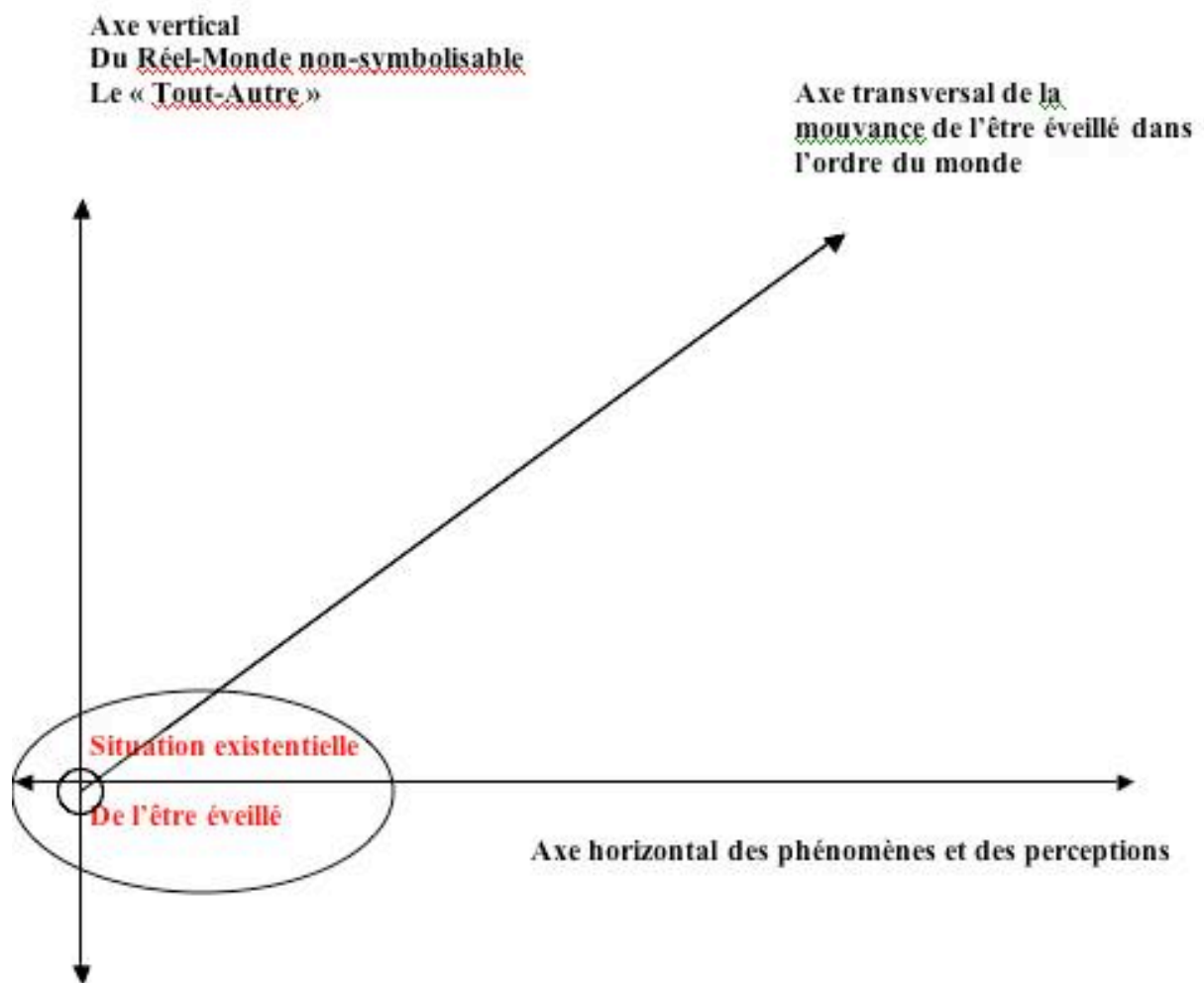
Le profond humain crée sans cesse le champ symbolique qui « donne à voir » et à réfléchir, sous forme de pensée construite, de religions et d'arts, ce qui est ressenti comme Profondeur par l'être singulier.

Le « **chimérique** » est une dérive de ce processus de symbolisation vers des régions de l'individu qui passe à côté de la finalité de cet élan, pour des raisons biologiques, psychologiques ou sociales encore largement du registre de l'ignorance scientifique et que l'on peut nommer avec Edgar Morin « homo demens ».

L'**imaginaire** dans son versant de création est directement lié à la Profondeur comme élan permanent de novation (le « neuf » de la tradition du bouddhisme zen) dans le jeu des forces énergétiques du monde, tant sur le plan individuel que social. Il dynamise sans cesse l'institué par l'instituant dans toute institution humaine.

L'être éveillé se situe au croisement fécond de l'axe horizontal et de l'axe vertical. Son « trajet anthropologique » (Gilbert Durand) développe une direction imprévisible et existentielle d'axe transversal.

© René Barbier 2011



L'être éveillé est au carrefour dynamique d'un axe vertical et d'un axe horizontal.

- **L'axe vertical** se réfère au Réel-Monde impossible à symboliser et, en dernière instance, inconnaissable sur le plan du concept ou de l'image. Une « altérité » absolue, mais comme fond ouvert dans son déploiement à la multitude infinie des formes.
- **L'axe horizontal** représente l'épreuve existentielle de l'être éveillé au coeur des phénomènes, c'est à dire des formes du monde durant son existence.
- **L'axe transversal** correspond au trajet anthropologique de l'être éveillé, à son « itinérance », en tant qu'il est à la fois dans la reliance tout en étant dans la distinction propre au sujet conscient de l'originalité radicale de son existence singulière et éphémère parmi toutes les formes du monde.

Le « **profond** » humain sur l'axe transversal s'émancipe sans cesse en se « **gravifiant** » comme je le nomme, c'est à dire en prenant conscience d'une responsabilité de son insertion et de son action dans le monde naturel et social tout en étant englobé par ce qui relève d'une « autreté » impossible à définir, mais ressentie comme élan de dépassement permanent dans sa conscience d'être.

En fin de compte, **ce que je nomme «l' être éveillé** » est la personne qui, par expérience singulière **suprasensible** que l'on peut nommer « intelligence » incluant et dépassant l'intellect raisonnant, se reconnaît comme un individu à la fois **relié** à ce qui est apparemment séparé et **distingué** de ce qui semble confondu et qui se vit comme **élément intrinsèque d'une trame englobante**, c'est-à-dire d'un flux énergétique de la Nature donnant lieu sans cesse à des formes innombrables (dont sa propre forme), de telle sorte que chez lui **il n'y a plus « personne » à nommer.**

Une telle « conscience-énergie » (Dr. Thérèse Brosse, 2003 (1993)) dite, de « **clair-joyeux** » pour moi s'anime en permanence d'une **joie tranquille d'exister**, d'amour et de compassion pour tout ce qui vit, au-delà de toutes formes religieuses.

4.2. Management et formation au XXI^e siècle.

Depuis les crises mondiales à répétition, la question des dirigeants de l'économie et de leur formation s'est posée et imposée. Plus personne aujourd'hui ne sait à quel saint se vouer. Les grandes écoles de commerce et les formations de type MBA anglo-saxonnes sont dans l'incertitude pour la plupart dès qu'il s'agit de penser vraiment le renouvellement de la pensée économique et de la pédagogie nécessaire pour former autrement les managers.

Au CIRPP, nous avons commencé à réfléchir et à proposer d'autres voies de formation avec en filigrane l'esprit de la coopération et de la recherche-action existentielle. Mais plus encore nous nous intéressons à l'impact de la pensée chinoise telle que j'ai pu en esquisser le profil dans les pages précédentes, sur un style éducatif – au sens fort du mot éducation – qui serait approprié à une économie pour notre temps.

4.2.1. Histoire, Occidentalisation du monde et management

L'histoire contemporaine depuis plusieurs siècles se résume en une occidentalisation du monde sous l'égide du capitalisme. La Chine, l'Inde, le Brésil et d'autres pays émergents vont désormais dans ce sens en contradiction souvent avec leurs traditions et les valeurs essentielles de leur culture d'origine.

Les philosophes occidentaux contemporains qui pensent notre monde penchent vers un pessimisme de plus en plus évident en dégageant les arêtes vives du « Divin Marché (Dany-Robert Dufour) qui s'impose dans tous les domaines. Certains comme Jean-Claude Guillebaud s'insurgent contre la fin de l'espérance qui les irrite au plus haut point (Guillebaud, 2012). Mais ils demeurent malgré tout dans la sphère d'influence symbolique des religions du Livre qui depuis des millénaires susurrent que l'Homme soit devenir maître de la nature.

La critique radicale de Luc Ferry de la pensée de Baruch Spinoza

Un des meilleurs exemples est celui du philosophe Luc Ferry à l'égard de la vision du monde de Baruch Spinoza (Ferry, 2012). On sait que Spinoza, après Sénèque, apparaît aujourd'hui comme un philosophe que d'aucuns portent au pinacle et qui affirmait « Deus sive Natura » (Dieu ou la Nature). À partir d'une philosophie complètement rationnelle jusqu'à l'Englobant

le plus absolu (Dieu comme Réel ou Perfection), Spinoza nous offre une construction intellectuelle d'évolution de la conscience humaine du premier genre au troisième genre en passant par le deuxième genre.

Le premier genre est celui des sensations, des pulsions, des images qui s'ensuivent, des idéologies, des préjugés, des représentations collectives s'exprimant sous la forme de l'opinion publique (doxa) et, en fin de compte, des « passions tristes » constituées du vécu des phénomènes toujours en deçà des espérances et donc engendrant sans cesse des illusions, des regrets, des remords, des insatisfactions, des échecs, des envies, des haines etc.

Le deuxième genre est celui de la mise à distance critique des données du premier genre sous l'angle de la science expérimentale par laquelle la raison commence vraiment à faire son oeuvre d'élucidation en recherchant et en expliquant les causes des phénomènes.

Le troisième genre, le plus important, est celui de la sagesse. C'est l'aboutissement de l'évolution de la conscience rationnelle spinoziste qui part à la recherche de la cause des phénomènes, et aboutit finalement à la cause première, Dieu ou la Nature, qui est sans cause. Le sage se rapproche le plus pertinemment possible de la perfection (ou du réel) propre à Dieu et ne « juge » plus à l'aune des aléas de la conscience du commun des mortels. Il est au delà de la morale, du bien et du mal, sans pour autant abandonner le régime de l'éthique individuelle.

Toute cette évolution se déroule sous l'influence de la Raison raisonnante déroulant une argumentation en termes de causalité comme absolu.

Luc Ferry, reprenant en fin de compte la même optique d'interprétation par la raison aristotélicienne (non contradiction, principe d'identité, tiers exclu dont le leitmotiv est toujours le « ou bien...ou bien ») démonte le système philosophique de Spinoza en mettant en lumière son aporie liée à la cause dernière : Dieu (le Réel ou la Nature) qui ne saurait résulter d'une Cause supérieure et antécédente.

Sa démonstration qui réfute l'interprétation de la pensée de Spinoza par son ami André Comte-Sponville est intéressante mais trouée, elle-même, par un axiome radical : le caractère absolu de la Raison aristotélicienne et kantienne pour interpréter la réalité des phénomènes.

Luc Ferry, en bon kantien, laisse de côté la question insondable des « noumènes », du fond des choses et des êtres, en somme de la question du Réel que les neurosciences et l'astrophysique contemporaines contribuent à cerner dans l'inachèvement inéluctable⁵⁴. Il est vrai que par la pensée raisonnante (celle des philosophes dénoncée déjà par Blaise Pascal), le questionnement bute sur l'aporie en bout de course comme le démontre Luc Ferry, malgré l'argumentation d'André Comte-Sponville ou de Clément Rosset.

Il faut dire que mettre en avant la raison pour tenter d'atteindre la profondeur des choses est voué à l'échec simplement parce que, on le sait aujourd'hui, le concept va toujours de pair avec l'affect et l'intuition. De plus on sait également aujourd'hui que le cerveau possède des capacités innombrables et encore inconnues (Cyrulnik, Bustany, Oughourlian, Janssen, Van Eersel, 2012), notamment par des voies de la non-pensée et de la méditation sans objet explorées depuis toujours par les sages d'Asie (Hanson et Mendius, 2011).

Contrairement à André Comte-Sponville ou Alexandre Jollien⁵⁵ qui se sont ouverts à la pensée asiatique tant sur le plan philosophique que pratique (méditation de type zen), Luc Ferry ne dit mot de cette approche plurimillénaire du monde qui s'accomplit dans la philosophie de la Non-Dualité. Seule la pensée des mystiques rhénans (Maître Eckhart et al.) par l'apophase semble aller vers un rapprochement possible avec les penseurs asiatiques de la Non-Dualité.

Ce n'est pas le cas de Luc Ferry comme d'ailleurs de Jean-Claude Guillebaud qui s'emporte contre le pessimisme aveugle de ses contemporains. Tous deux demeurent convaincus que l'Histoire est faite par le libre-arbitre des êtres humains, avec l'idée de création radicale de ce qui donne du sens, même si chez Ferry cela s'inscrit dans une « spiritualité laïque » axée sur une révolution de l'Amour familial sans dieu (Ferry, 2012) et chez Guillebaud dans la dynamique de l'eschatologie chrétienne.

En Occident il y a comme une impossibilité à penser le monde en interférence avec l'Orient.

Ceux qui veulent aller dans un sens différent retombent presque toujours sur un absolutisme qui prend le pôle contraire systématisé comme argent comptant. Dans le domaine du

⁵⁴ René Barbier, Pensées d'Asie et ouvertures scientifiques contemporaines, *Journal des chercheurs*, 22 août 2012, <http://barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1636>

⁵⁵ voir le site <http://www.alexandre-jollien.ch/>

management et d'une conception du « vivre ensemble » l'influence est à questionner tant elle risque de produire un nouvel élitisme. C'est le cas de Marc Halévy.

La perspective de Marc Halévy

Certains spécialistes du management international vont dans ce sens, notamment par rapport à la pensée chinoise. C'est le cas de Marc Halévy, intellectuel et homme d'entreprise doté d'un bagage universitaire prestigieux et grand connaisseur de la pensée taoïste, de la Kabbale et de la science physique des hautes énergies.

Marc Halévy, dans « **Le grand virage des managers. Du management post-industriel au néo-management** » et dans d'autres ouvrages, nous offre une réflexion de vaste ampleur que je résume dans ce qui suit.

Dans sa définition classique, un système est un ensemble de composants en interaction les uns avec les autres.

Une entreprise est un système complexe d'hommes et de flux de diverses natures (matérielles et immatérielles).

Une société est un système complexe d'hommes et d'institutions (structures, lois, valeurs, procédures, comportements standard, etc.).

Une culture ou un paradigme sont des systèmes complexes de mythes, de valeurs, de modèles, de langages et de codes.

Un système sera dit « simple » dès lors que les interactions entre ses composants sont faibles, c'est-à-dire qu'elles n'affectent pas leur identité, leur nature, leur individualité.

Dans le moteur ou l'horloge, chaque pièce mécanique qui y fonctionne, reste ce qu'elle est : le fait de fonctionner n'affecte pas sa nature, elle ne change pas en physique nucléaire, on peut dire que l'interaction entre le noyau et les électrons périphériques est une interaction simple qui n'affecte pas les caractéristiques intrinsèques ni de l'électron, ni du noyau atomique. Par contre, dans les modèles dits « de la goutte liquide », au sein du noyau, les protons et neutrons interagissent de façon si forte qu'ils n'y sont plus distinguables en tant que tels, et qu'ils y fusionnent dans une sorte de magma indifférencié d'où émergent des propriétés nouvelles que ne possédait aucune des particules protoniques ou neutroniques initiales.

De même, dans le cerveau, ce sont les interactions fortes et nombreuses entre les neurones qui créent la mémoire et la pensée ; celles-ci sont deux propriétés ou

caractéristiques que ne possède aucun des neurones qui y participent.(p.6)

Le second principe de Descartes du « *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* » disait littéralement ceci : « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerai en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux comprendre. »

Descartes fonde bien toute sa démarche sur l'idée de diviser la difficulté, donc de la décomposer, donc de faire abstraction des interactions entre composants. (P.7)

Au niveau de l'entreprise, le défi est de même nature : toute entreprise est un système complexe au sens défini ci-dessus. « Toutes les tentatives d'y appliquer les modèles cartésiens scientifiques classiques y ont bien évidemment échoué. Nous nous souviendrons des horreurs et des erreurs que furent « l'organisation scientifique du travail », le taylorisme, la « recherche opérationnelle », les algorithmes de décision scientifique, les modèles économétriques, etc ». (p.8)

Tous les managers actuels et, par suite, tout le management actuel, sont pétris d'une vision analytique et cartésienne et mécaniste de l'entreprise. Ils ont été formés à l'école des sciences classiques. Ils sont donc complètement désarçonnés au premier contact avec l'entreprise réelle ; « alors, deux réactions sont possibles. La première est celle des apparatchiks qui forceront, à grands coups de procédures et de règlements, de carottes et de bâtons, la réalité de l'entreprise à se plier à leur modèle réductionniste et simpliste. La seconde est celle des entrepreneurs qui abandonneront bien vite leur savoir scolaire et qui se lanceront dans l'aventure en faisant confiance à leur intuition et/ou à leur talent. »

Il existe au-delà de ces deux voies, une troisième voie systématique qui renoncerait au simplisme « souvent imbécile des uns, sans sombrer dans l'arbitraire souvent mégalomane des autres » comme l'écrit un peu abruptement Marc Halévy.

Cette troisième voie est celle du **néo-management** qu'il propose à partir de quelques idées fortes liées à la révolution systémique. (p.8)

- La première idée est celle de l'HOLISME
- La deuxième idée est celle de l'HYLOZOÏSME

Ce concept exprime que « Vie » est probablement le mot le plus adéquat pour désigner l'idée de complexité : vivant et complexe sont quasiment synonymes (p.9)

- La troisième idée est celle de SUBJECTIVISME

Tout ce que l'homme connaît ou croit connaître, il le construit par la pensée, avec des matériaux que lui apportent ses sens. Ceux-ci sont partiels et partiels. Ils ne voient, ne sentent, n'entendent, ne goûtent ou ne hument le monde qu'au travers de fenêtres somme toute assez étroites

- Quatrième idée, celle d'INDÉTERMINISME (p.10)

Depuis l'énoncé du principe d'incertitude par Heisenberg, la théorie quantique a été la première brèche dans cette belle certitude. Par la suite, la systémique en général, et les théories du chaos en particulier, ont montré que l'indétermination était la loi fondamentale de TOUS les systèmes complexes : le déterminisme n'est effectif que pour les systèmes simples.

- La cinquième idée est celle de FINALISME (p.10)

Tout ce qui est, n'est qu'en tant que moyen pour réaliser une finalité. Les systémiciens parlent d'attracteur dans l'espace des états ou des phases.

L'entreprise également ne peut survivre qu'en tant que moyen par rapport à une ou plusieurs finalités ; et la première d'entre elles est celle du marché et de ses besoins qui aspirent à être satisfaits.

- La sixième idée est le FRACTALISME (p.11)

Tout système peut être vu comme un objet fractal dont le nombre de dimensions spatiales se situe entre 3 et 4 (en plus de la dimension « temps »).

Au niveau de l'entreprise, l'impact de tout cela est que l'auto-organisation du système « entreprise » tend à générer, à accumuler et à structurer de l'information dans une dynamique globale.

C'est précisément cette dynamique que l'on appelle la production de valeur ajoutée. La théorie des fractales indique de plus qu'un objet fractal se développe à partir d'un germe, d'un motif, d'un archétype dont le système entier ne sera, en quelque sorte, que la déclinaison sous l'influence des pressions de son milieu.

L'important est que la structure de ce motif déterminera à long terme la forme et le

fonctionnement de l'objet. « Pour l'entreprise, il en va de même : l'entreprise naîtra sur un noyau originel (quelques principes simples de gestion et d'organisation, quelques valeurs éthiques et managériales, une vision du monde, etc.) qui en déterminera les caractéristiques à long terme ».

- La septième idée est l'ÉVOLUTIONNISME (p.11)

Tout ce qui est, évolue du désordre vers l'ordre selon deux grandes voies concurrentes : celle de l'uniformisation qui est celle de l'entropie, et celle de la complexification qui est celle de la négentropie, Ces deux voies interfèrent, entrent en résonance en tout lieu, à tout moment.

« Ceci implique que, comme la marche, l'entreprise ne vit que de déséquilibres permanents et successifs, sagement entretenus, cela est vrai pour l'entreprise globale, comme cela est vrai, par exemple, pour les produits, les stratégies, les organigrammes, les systèmes d'informations, les équipes de direction, les technologies, etc. qui la constituent. »

De l'ordre

Le mot « ordre », que l'on se représente souvent comme un bataillon de militaires bien rangés dans leurs uniformes identiques n'est qu'un cas particulier de la notion d'ordre.

« Un nuage de fumée est aussi un « ordre », certes impermanent et chaotique, mais ordre tout de même, fait de volutes et de formes, d'oscillations et de mouvements d'ensemble. » (p.12)

Il y a ordre ou organisation, lorsque la quantité d'information contenue dans le tout n'est pas égale à la somme des quantités d'information contenues dans chacune de ses parties (p.13)

Au sein du monde réel, tout est mouvement. Tout évolue. Et ces deux tendances, entropique et négentropique, coexistent en tout lieu, à chaque instant, en toute organisation. Marc Halévy affirme avec conviction la caractéristique de deux forces. « L'une (la « force » négentropique) favorise le développement de surplus informationnels en inventant et en construisant des structures holistes toujours plus complexes (cela explique pourquoi et comment, un simple ovule fécondé va entreprendre son aventure folle jusqu'à donner un individu adulte complet et unique). L'autre (la « force » entropique) va tenter de gommer les différenciations et les

distinctions en instaurant, chaque fois que cela est possible, un ordre par l'uniformité et la dilution (cela explique pourquoi l'individu adulte vieillit, décline, meurt, se décompose et se dilue dans la terre) ». (p.13)

Dès le début de ce siècle, des fissures fatales commencèrent à ronger le bel édifice « pratiquement achevé » de la science du XIXe siècle. La radioactivité et la fission de l'atome cassaient l'idée de la brique élémentaire éternelle et insécable. La thermodynamique posait le problème de l'irréversibilité du temps et de la croissance de l'entropie. Le darwinisme induisait l'idée de progression, d'évolution et, donc, embryonnairement, celle de finalité qui allait, peu à peu, mettre à mal celle de matérialisme pur et dur. La relativité brisait le rêve d'un espace et d'un temps absolus, Newton commençait à avoir tort. La mécanique quantique ouvrait la porte à l'indétermination et à l'incertitude ontologiques. La biologie moléculaire découvrait que la cellule est bien plus que l'ensemble des macromolécules qui la composent. La psychologie des profondeurs et des foules détruisaient l'idée d'un modèle mécanique de l'âme et du comportement humain ». (p.15)

L'entreprise comme système vivant et organisationnel complexe

Dans cette vision du réel, « l'entreprise n'est pas seulement la juxtaposition d'un ensemble d'individus, de postes de travail, de modes opératoires, de centres de coûts et de profits. L'entreprise est un organisme vivant, complexe, intégrant ces diverses composantes, mais les transcendant dans une unité de niveau supérieur. » (p.16)

Marc Halévy continue alors à nous proposer une systématique organisationnelle en liaison avec l'interprétation scientifique contemporaine et avec la pensée chinoise taoïste. Néanmoins plusieurs de ses propositions posent des questions démocratiques qui sont loin d'être traitées par l'auteur. Ces questions sont souvent celles que Luc Ferry oppose à la pensée de Spinoza, notamment au nom de la morale concrète et de l'expérience humaine qui reste très éloignée de la posture d'un « sage » spinoziste, au point de se demander si un tel sage n'est pas, tout simplement, une illusion. Ce dont Luc Ferry est persuadé.

Il est vrai que c'est un peu ce que Cornelius Castoriadis me rétorquait lorsque je lui parlais de la sagesse de Krishnamurti. Comme la plupart des philosophes occidentaux, Castoriadis ne comprenait pas que le sage asiatique est passé par un vécu ontologique, un bouleversement intérieur, qui lui a ouvert les portes d'un autre type

de connaissance par l'un « éveil de la conscience ». Du coup il était difficile d'avoir un dialogue compréhensif de part et d'autre. Je pense qu'il en va de même avec Luc Ferry qui écarte un peu systématiquement la pensée asiatique de la non-dualité (Barbier, décembre 2012).

4.2.2. Vers un management émancipant

C'est plutôt dans une perspective d'interférence, d'échange symbolique, d'interculturalité dynamique et de perspective d'avenir, que notre équipe du CIRPP a proposé de réfléchir sur le « management émancipant ». Il ne s'agit pas de tomber, nous aussi, dans l'absolutisme interprétatif que nous discernons chez Marc Halévy ou chez Luc Ferry.

Notre propos est de penser « autrement », ailleurs que suivant le Discours Interprétatif Dominant » (le DID) dénoncé par Alain Touraine⁵⁶

Mais au XXI^e siècle et compte-tenu de l'évolution du monde, il est impossible de ne pas nous arrêter sur l'influence de la culture et de la politique économique de l'Asie sur notre région du monde.

Comme nous l'écrivons dans un ouvrage écrit à trois voix et à paraître en 2013⁵⁷, « Les pôles du monde semblent s'inverser depuis quelques années, une hégémonie venant possiblement en remplacer une autre. Cette réalité mondiale nous dépasse et nous englobe, et ce livre est un essai de métissage entre deux pensées, occidentale et asiatique, pour proposer un nouveau modèle pour le management. »

Sans ignorer que dans la Chine actuelle la perfection n'existe pas plus qu'ailleurs, et que les échecs peuvent aller dans des proportions reflétant le gigantisme de ce pays-continent (Buchalet et Sabatier, 2012), nous ne prétendons pas non plus qu'existerait une pensée supérieure en Asie, comparée à l'Occident.

Néanmoins nous souhaitons être dans la continuité de quelques penseurs d'avant-garde à cet égard⁵⁸.

⁵⁶ René Barbier, *Penser « autrement » la recherche en éducation et l'innovation pédagogique dans les institutions contemporaines* CONFÉRENCE PLÉNIÈRE AU COLLOQUE INTERNATIONAL DE L'AFIRSE, MONTRÉAL, QUÉBEC, 5-8 MAI 2009, <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article1160>

⁵⁷ René Barbier, François Fourcade, Christian Verrier, *Le management émancipant, pour en finir avec l'efficacité*, 2013, à paraître, 131 pages

⁵⁸ Par exemple : Sophie Faure, *Manager à l'école de Confucius*, Paris, Le Ed. d'Organisation, 2003, 416 p. ; Sagesse chinoise, mettez un chat dans votre management, Paris, Eyrolles, 2007, 211 p. Aussi : Korzac Chairasmisak, *Enseignement d'un dirigeant asiatique : sagesse et efficacité*, Paris, Les Ed. d'Organisation, 2005, 175 p ; Marc Halévy, *Tao et management : la sagesse taoïste au service du management*, Paris, Ed. d'organisation, 2009, 253 p.

Il s'agit bien de discuter le concept d'efficacité (et d'autres concepts qui l'accompagnent souvent avec difficulté comme ceux de compétition et comparaison, réussite sociale, vitesse et croissance, inégalité économique mondiale et justice, destructivité écologique, bonheur et joie de vivre, sens de la vie, changement civilisationnel de paradigme.)

Dans cette perspective critique, nous sommes piégés par un néolibéralisme mondialisé que nous désapprouvons. Ce n'est pas une acceptation ou une tentative visant à plus ou moins réformer le système, nous pointons ce qui dans le néolibéralisme nous semble aller totalement à l'encontre d'un management capable de jouer un rôle émancipant. Sur un plan individuel, nous sommes en désaccord complet avec une structure « caractérielle » qui serait celle du management habituel, que l'on connaît en trop d'endroits. Nous la dénonçons parce qu'elle reflète une déontologie dualiste et classique, pourrait-on dire, alors que nous posons l'hypothèse d'une autre déontologie, par exemple à partir des traditions asiatiques.

Nous reprenons à notre compte les principes que j'avais déjà dégagés dans un article théorique sur « le management émancipant » en 2012 dans la revue « Pratiques de formation/Analyses ».(Barbier, 2012)

Le premier principe est celui de « globalité harmonieuse de l'énergie », avec comme long sous-titre possible : « un certain regard sur le réel qui reste l'impossible de la symbolisation ». Ce qui revient à essayer d'agir sur le monde en ayant à l'esprit qu'il s'agit d'un certain regard, et que le réel nous échappe de toute façon. Le deuxième principe est celui de « régulation », qui est une « recherche d'équilibre entre les contradictions pour laisser jouer les complémentarités » ; vient ensuite le principe de « confiance », la confiance étant considérée comme une donnée intuitive personnelle. Le principe de « relation et interdépendance » fait suite, il s'agit de la relation inter-êtres, tout étant lié à un tout. Le cinquième principe est l'« emboîtement hiérarchique », qui signifie que l'autorisation d'un individu tient compte de la limitation de la toute-puissance de son désir devant le devenir de tous. « L'ordre et la discipline » constituent le sixième principe, où l'on reconnaît la loi et la négativité, celle-ci pouvant consister à dire aux puissants ce qu'ils ont à entendre. Le septième principe est la « méditation » comme voie d'accès différente de la voie conceptuelle pour appréhender le réel, pour prendre le recul nécessaire avant les décisions importantes. On pourrait également citer les « transformations silencieuses », qui aident à comprendre le processus du monde, également le principe « pragmatique d'efficacité » : l'efficacité des

actions menées par le silence, les paroles ou les actes, et non pas n'importe quel type d'action. Enfin le dixième principe de « sagesse », conséquence des principes précédents, complètement assumés et réalisés. Et, associée aux compétences propres du manager, on trouve l'imagination.

Cette conception nous fait entrer dans une nouvelle façon de « prêter du sens » à ce que nous vivons. Il s'agit d'une nouvelle conscience, que j'appelle le « néo-cogitum », une « nouvelle conscience » en quelque sorte, un dépassement du cogito cartésien habituel. Ce cogito intègre le fait qu'il ne suffit pas de faire intervenir la raison, mais qu'il faut aussi faire intervenir l'intuition, l'imagination, l'émotion, la sensibilité, je dirais même l'étrangeté, à l'intérieur de soi-même, cette dimension de soi-même qui existe et qui nous fait dire comme Rimbaud que « Je est un autre ». Cette nouvelle conscience s'ouvre sur l'inconnu et peut-être sur l'inconnaissable, en tout cas sur un « continent noir » celui de la psyché résultant de l'activité des milliards de neurones interconnectés du cerveau. Un cerveau qui peut être soit l'unique producteur et créateur des phénomènes perçus (position matérialiste), soit une sorte d'organe récepteur d'une « Conscience englobante » qui l'inclut mais qui demeure non définissable par notre raison.

Pour le thème du symbole et de la coupure, il est possible de reprendre la question posée par Philippe Filliot dans sa thèse⁵⁹ : Qu'est-ce qui relève du spirituel dans les écoles laïques ? Qu'y a-t-il de « laïque » et de formatif dans les écoles ?

Dès notre naissance une coupure a lieu, notre venue au monde est accompagnée de la séparation avec ce qui nous a fait naître, et le trajet de vie qui suivra consistera à relier, à lier une nouvelle fois ce qui a été délié à la naissance.

Dans la perspective d'un management émancipant, l'entreprise pourrait-elle être vue d'une certaine manière comme un lieu où serait favorisé ce retour vers le lien ? Une organisation peut-être tout à fait laïque, orientée sur l'économique et le reste, et cependant le manager émancipant peut chercher à guider ses équipes, à les piloter, à les interpeller sur ces notions.

Un manager formé en management classique sera plutôt du côté du chercheur de pouvoir, mais à la lumière de sa propre vie, à un certain moment, il peut découvrir autre chose. Cet « autre chose » déclenchera inévitablement en lui un élan vers de l'émancipation, sinon la schizophrénie dans laquelle il entrerait deviendrait intenable. Et s'il n'y a pas déclenchement d'un changement, l'éveil était un faux éveil.

⁵⁹ Philippe Filliot, *L'éducation au risque du spirituel*, Desclée de Brouwer, 2011, 229 p.

C'est je pense le *qui pro quo* que Luc Ferry introduit dans son approche de Spinoza évoqué plus haut et dans son incompréhension des sagesse asiatiques, comme de sa critique de son ami André Comte-Sponville beaucoup plus ouvert à l'altérité culturelle.

Contrairement à ce que l'on peut croire, l'émergence d'une sagesse chinoise ne résulte pas simplement de l'usage de la raison et surtout aristotélicienne. Elle résulte d'un « éveil de l'intelligence » qui prend appui sur une vision « autre » de la réalité.

Il s'agit d'un « flash existentiel » qui correspond à une transformation de la conscience, un « moment de retournement » comme je le nomme.⁶⁰

Bien que ce « retournement » conduise à penser « autrement », il n'en résulte pas une exclusion de la pensée fonctionnelle mais plutôt son approfondissement et sa relativité dans la connaissance du monde.

La question du comment ?

Dans notre optique de l'émergence d'un management émancipant, quand les personnes se transforment-elles ? Comment se transforment-elles, elles-mêmes, pour que l'ensemble puisse prendre racine, pour qu'ensuite leur intentionnalité devienne opérationnelle dans l'entreprise. Car cela ne peut devenir opérationnel que si les personnes elles-mêmes se sont transformées. Notre approche pose toute la question de l'éducation et de la formation, et d'une formation en profondeur, pas d'une formation superficielle, dans un rationalisme qui frise le dogmatisme. Les choses doivent être identiques pour les approches anti-performatives. Il s'agit bien de la manière dont les personnes conçoivent leur vision du monde.

Le 20 septembre 2012, dans le cadre d'une session du CIRPP du « chercheur collectif » j'ai eu l'occasion d'exposer un éclairage du processus d'éducation radicale qui nous conduit à vivre à la fois trois grands moments d'existence dans notre parcours d'évolution intellectuelle : un moment centré sur **l'enracinement**, un autre sur **l'arrachement** et un troisième sur le **surgissement**, sans que ces moments ne soient séparables dans le jeu d'une existence.

Le « détour » par la pensée chinoise nous fait entrevoir que les choses ne se passent pas de la même façon en Chine et en Occident, en fonction des caractéristiques de la langue et de la culture.

En Chine **l'enracinement** sera toujours celui ancré dans le cosmos et le terrestre - la

⁶⁰ René Barbier, Le moment de retournement en éducation, 2007, in « Le journal des chercheurs », <http://barbier-rd.nom.fr/journal/spip.php?article843>

« terrestreté » comme l'a écrit un jour un philosophe Georges Amar⁶¹. Il se rapporte à l'énergie, aux « souffles », au *Qi* qui anime le *Dao* en liaison avec un principe d'ordre et d'harmonie en fin de compte (le *LI*). Mais ce qui reste toujours prépondérant, c'est le déroulement des choses, le processus interactionnel qui substitue à l'idée de substance immuable, repérable, mesurable, déterminable, le champ de la relation entre un être vivant, l'autre et son environnement. Le « je » ou l' « être » n'existe pas en soi mais demeure dans le mouvement même de la relation, laquelle est soumise à l'englobant cosmique et le contexte du milieu dans lesquels elle se joue selon un travail incessant du yin et du yang parfaitement intégrés dans leur opposition et en fonction des « passages » de l'un à l'autre des cinq « éléments » ou « agents » (terre, eau, bois, métal, feu)..

En Occident, depuis les philosophes grecs, **l'arrachement** est nécessaire pour expliquer ce qui est et fondé le concept de libre-arbitre avec une insistance sur ce qui commence et sur ce qui finit. Par la pensée, il faut sortir de l'engluement dans les phénomènes chaotiques, suivant une logique qui relève de l'identité, de la non contradiction et du tiers exclu. Le processus de pensée nous fait entrer dans l'ordre du **simple** par rapport au composé. Mais, comme on le remarque maintenant de plus en plus on échappe du même coup à la compréhension du **complexe** qui semble pourtant la spécificité de la vie en acte et de la démarche scientifique contemporaine.

En Occident l'arrachement vient souvent, soit à nier totalement l'enracinement (et son mode de tradition), qui s'exprime par la nature et le corps, soit à le valoriser comme un temps de « l'âge d'or » dont on conserve la nostalgie mais en décalage de plus en plus profond avec la modernité (Ferry, 2012). L'arrachement devient ipso facto une tragédie et une souffrance, très conflictuel et souvent meurtrier de l'univers mental et culturel de l'autre. L'éducation occidentale est étayée sur cette dialectique de l'arrachement et de l'enracinement, soi-disant de « dépassement » vers des Lumières de la raison.

Mais cette logique ne sait que faire de ce que je nomme **le « surgissement »**. Il s'agit d'émergences dans le réel de situations, de phénomènes, d'idées, d'éléments culturels, totalement imprévus et bouleversants, au delà de toute logique de certitude. La pensée occidentale se débrouille alors pour évincer l'intrus par la dénégation, la réduction logique, l'éviction dans le non-dit. C'est que le surgissement fait advenir le trou dans la maîtrise de la

⁶¹Georges Amar,, 1992, *Cahiers de géopoétique* N° 3, éd. Harmonia Mundi.

nature qu'aussi bien la pensée grecque et la pensée chrétienne s'imaginaient avoir conquise.

Du métissage des valeurs

La pensée chinoise dans ses trois formes traditionnelles (taoïsme, confucianisme et bouddhisme chan) et par leur postulat à la fois d'impermanence et de relations interactives en acte dans le procès dynamique du monde, paraît plus à même de comprendre la question du surgissement, mais doit, avec la modernité, apprendre aussi à entrer dans l'arrachement sans casser les ressorts de l'enracinement.

Du même coup la pensée chinoise a quelque chose à nous faire comprendre de notre rapport au monde. Mais inversement l'Occident exerce aussi son influence inéluctable dans notre modernité.

Gageons que le champ symbolique, vraisemblablement paradoxal et instituant, qui résultera peu à peu de ce choc des imaginaires sociaux et culturels, nous conduira vers des perspectives d'action, de réflexion et de contemplation totalement nouvelles.

Voici posée une question radicale : comment envisager pour le manager une formation autre (Krichewsky, Fourcade, 2011) ? Une formation pragmatique tenant compte du fait qu'elle s'inscrit dans des organisations, mais consciente aussi du fait qu'une transformation de l'organisation est étroitement liée à la transformation intérieure de la personne singulière peut-être animée, comme le pense Luc Ferry, par un « deuxième humanisme » fondé sur une « spiritualité laïque » et l'émergence d'une « révolution de l'amour » comme nous le propose le titre d'un de ses ouvrages. Nous sommes là en difficulté, dans la mesure où ce dernier point relève de l'essor de la personne elle-même et de la manière dont elle va trouver ses sources d'information et de formation.

Ce n'est pas pour rien qu'on va explorer des voies comme le yoga, le tai-chi, l'ikebana, ou bien que l'on va marcher en montagne ou encore évaluer par le risque assumé, la peur de mourir dans les sports de l'extrême.

Nous allons chercher cela ailleurs parce qu'on ne le trouve pas dans les entreprises, et pas non plus dans les écoles de formation de managers. Le manager de type « émancipant » devra prendre sur lui et trouver lui-même des sources de formation en dehors des formations instituées de managers.

Mais notre question est tout de même de savoir s'il ne serait pas possible de revoir maintenant la formation instituée des managers pour que s'ouvrent des brèches, des ouvertures allant dans le sens de ce que nous proposons ? L'épreuve paraît insurmontable et vaine tellement les pesanteurs sociologiques et culturelles sont enkystées. Il faudra du temps, de la patience, de la méthode et le sens subtil des « transformations silencieuses » (F.Jullien).

Le jour où le monde académique acceptera de s'ouvrir à l'éducation « au risque du spirituel » (Filliot, 2011), sans perdre son esprit critique, j'imaginerais bien, dans une école de management de type HEC par exemple, à côté d'enseignements au management technique, un séminaire en profondeur sur une année, avec un maître zen et un artiste, assurant une formation sur ce qu'est un formateur émancipant : qu'est-ce qu'un manager ayant le sens de la totalité de la vie, à partir de leur propre conception du monde, à partir des questions qu'ils ont pu se poser sur ce qui fait le sens de la vie et à partir des questions très réelles et terre à terre que leur pose le commun des mortels ? Et si les étudiants en management s'appropriaient ce type de questionnement radical, les formateurs devraient bien s'y confronter et interroger leur propre insuffisance formative.

Les étudiants futurs managers sortant d'un tel séminaire auraient sans doute plus de points d'interrogation que de certitudes. Mais l'ouverture de leur esprit serait le gage d'une recherche inventive et permanente d'un « vivre-ensemble » qui ne négligerait plus la totalité vivante de la personne humaine.

**BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE EXPLORÉE ET PARTIELLEMENT UTILISÉE
DANS CETTE ÉTUDE.**

ABDALLAH-PRETCEILLE, MARTINE avec Louis Porcher, 2001, *Éducation et communication interculturelle* [2e éd.] - Paris, PUF, (Éducation et formation - L'éducateur)

ABDALLAH-PRETCEILLE, MARTINE, (dir.), *Les métamorphoses de l'identité*, Paris, Economica, 2006

ABDALLAH-PRETCEILLE, MARTINE, 1999, *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris, Anthropos, 1999

ABDALLAH-PRETCEILLE, MARTINE, 2003, *Former et éduquer en contexte hétérogène. : Pour un humanisme du divers*, Paris, Economica, 2003

ABDALLAH-PRETCEILLE, MARTINE, 2004, *L'éducation interculturelle*, PUF, Collection : « Que sais-je ? » n° 3487, 3^{me} édition 2010

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses*, Paris, Payot.

AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, « Champs »

AMSELLE Jean-Loup, 2011, *L'Ethnicisation de la France*, Éditions Lignes, 244 p.

ARDOINO Jacques, 1997, *Education et politique*, Paris, Anthropos

AUGUIN Estelle, *Le don et la face*, Colloque international MIGRINTER, 6 juillet 2006, Atelier : Entreprenariat ethnique et économie ethnique, Doctorante, POPINTER (Université Paris 5), http://www.popinter.org/IMG/pdf/auguin_migrinter.pdf page web consultée le 15 avril 2008

BADIMONT Étienne, 1996, *Socrate ou Confucius. Essai sur le devenir de la Chine et de l'Occident*, Éditions Labénaudie, Paris

BALAZS Etienne, 1988, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle* [Poche], Gallimard, 346 pages

BARBIER René, 1999, *Le Guerrier, la Femme et l'Éducateur, articulation et dialectique des schèmes héroïque, mystique et synthétique dans l'imaginaire social en Occident à l'égard de la Chine*, *Troisième Congrès International d'Actualité de la Recherche en Education et Formation* (AECSE, Bordeaux, 28-29-30 juin), <http://www.barbier-rd.nom.fr/chineimaginairebordeaux99r.htm>

BARBIER René, 2001, *Chine, environnement et philosophie*, article de la revue *Education Permanente*, n°148, <http://www.barbier-rd.nom.fr/ArticleChinefin5.rtf.PDF>

BARBIER René, 2002, *L'imaginaire du corps dans la Chine contemporaine : une approche transversale*, sur le site web *Le Journal des chercheurs* (<http://www.barbier-rd.nom.fr/Lejournaldeschercheurs.html>)

BARBIER René, 2010, *Le management émancipant*, CIRPP, 148 pages <http://www.barbier-rd.nom.fr/7Managementemancipant-complet.pdf>

BARBIER René, *Le management émancipant, une philosophie interculturelle du sens du travail humain, (de l'imaginaire leurrant à l'utopie créatrice)*.in « Former les managers », *Pratiques de Formation/Analyse*, Coordinateurs : François Fourcade & Marlis Krichewsky , Numéro 60- 61 (juillet - décembre 2011) / numéro double, Université Paris 8, pages 183-230 <http://www.barbier-rd.nom.fr/art-Barbier-PFA-24-1-11.pdf>

BARBIER René, *Pratiques de formation/Analyses*, 2003, décembre, « Regards autres sur l'éducation : La Chine », 169 pages, Formation Permanente

BARBIER René, 1997, *L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 357 p.,

BARBIER René, 1996, *La recherche-action*, Paris, Anthropos, 112 pages

BARBIER René, 2012, *Luc Ferry et Baruch Spinoza, quel regard critique ?*, in *Le journal des chercheurs*, décembre , <http://www.barbier-rd.nom.fr/Lejournaldeschercheurs.html> (exposés oraux)

BARBIER-KONTLER Christine, 1996, *Sagesses et religions en Chine de Confucius à Dengxiao Ping*, Bayard éditions/Centurion, Paris, Religions en dialogue

BEAUREGARD Mario et O'LEARY Denyse, *Du cerveau à Dieu. Plaidoyer d'une neuroscientifique pour l'existence de l'âme*, Paris Guy Trédaniel, 2008, 437 pages

BECHERT H. et GOMBRICH R. (s/dir), 1998, *Le monde du Bouddhisme*, Paris, Thames et Hudson, 293 p.

BILLETER Jean-François, 2002, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Allia (Petite collection), Paris,

BILLETER Jean-François, 2004, *Études sur Tchouang-tseu*, Allia, Paris

BILLETER Jean-François, 2012, *Un paradigme*, Allia, 128 pages

BILLETER Jean-François, *Contre François Jullien*, éditions Allia, 2006, 123 p.

BITBOL, Michel, 2010, *De l'intérieur du monde*, Paris Flammarion, 719 pages

BLOFELD John, 1982, *Taoïsme : la quête de l'immortalité*, éditions Dangles Paris

BOHM David, FACTOR Donald, GARRETT Peter, Le dialogue selon David BOHM, page web <http://www.krishnamurti-france.org/Le-dialogue-selon-David-Bohm> vue le 9 août 2012

BOHM David, *La Plénitude de l'univers*, Le Rocher, 1987

BRETON S., 1999, « le christianisme et la fascination de l'Orient : bouddhisme, brahmanisme et sagesse chinoise », *Esprit*, Seuil, février, 134-150).

BROSSE Thérèse (Dr), 1993, *La « conscience-énergie », structure de l'homme et de l'univers*, Paris Présence, 431 pages.

BUCHALET Jean-Luc, SABATIER Pierre, 2012, *La Chine, une bombe à retardement*, Eyrolles, 163 pages

CAPRA Fritjof, *Le tao de la physique*, Paris, Sand, (1975), 2004, 354 p

CARTIER M., 1998, *Le despotisme chinois, Montesquieu et Quesnay, lecteurs de Du Halde*, in CARTIER M., *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIII^e colloque de sinologie de Chantilly, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 452 p,

CARTIER M., *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIII^e colloque de sinologie de Chantilly, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 452 p,

CASTORIADIS C., 1999 (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil.540 pages

CASTORIADIS C., *Les Carrefours du labyrinthe* - 1978 (tome 1) à 1999 (tome 6, posthume) au Seuil

- *Domaines de l'homme* (Les carrefours du labyrinthe II) - 1986

- *Le Monde morcelé* (Les carrefours du labyrinthe III) - 1990

- *La Montée de l'insignifiance* (Les carrefours du labyrinthe IV) - 1996

- *Fait et à faire* (Les carrefours du labyrinthe V) - 1997
- *Figures du pensable* (Les carrefours du labyrinthe VI) 1999, Seuil., 302 pages,

<http://www.barbier-rd.nom.fr/EntretienCastoriadis.html>

CASTORIADIS Cornelius, 2009, *Carrefours du labyrinthe, Figures du pensable*, éd. du Seuil., 364 pages, <http://www.barbier-rd.nom.fr/EntretienCastoriadis.html>

CHANG CHUNG-YUAN, 1979, *Le monde du Tao*, Stock+

CHENG Anne (s/dir), 2007, *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, folio essais, 478 pages

CHENG Anne sur Canal U-UTLS, le 30 octobre 2000, http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/confucianisme_post_modernisme_et_valeurs_asiatiques.1156, page web vue le 27 juillet 2012

CHENG Anne, (s.dir) 2012, « Confucius. Le vrai maître de la Chine », *Le Point* – hors série, N°12, juin-juillet, 114 pages

CHENG Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 657 p. (réed coll.Point-essais 2002, 720 p.)

CHENG Anne, conférence à l'UTLS, *La pensée chinoise contemporaine entre modernité et invention d'une tradition*, http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/la_pensee_chinoise_contemporaine_entre_modernite_et_invention_d_une_tradition.1330 page web vue le 27 juillet 2012

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Le Seuil (1997) 2002, « : « Le défi de Mozi à l'enseignement confucéen » » pp. 94-109 (mais aussi en anglais, une partie du Mozi, sous le lien <http://ctext.org/mozi/befriending-the-learned>)

CHENG Anne., 2012, (s/dir) « Confucius. Le vrai maître de la Chine », *Le Point* – hors série, N°12, juin-juillet 2012, 114 pages

CHENG F., 1991, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 262 p.

CHENG François, 1977, *L'écriture poétique chinoise (+ anthologie poèmes des T'ang)*, Seuil, Paris

CHENG François, 2006, *Cinq méditations sur la beauté*, Paris, Albin Michel, 162 pages

CHICHARRO Gladys, 2010, *Le fardeau des petits empereurs : Une génération d'enfants uniques en Chine*, Paris, Société d'ethnologie, 319 pages

CHUNGLIANG AL HUANG, 1986, « *Tai Ji* » *Danse du Tao (préface d'Alan Watts)*, Guy Trédaniel, Paris

CIRET: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b12/b12c9.htm>

- CLÉMENT Catherine, KAKAR Sudhir, 1999, *La folle et le saint*, Paris, Seuil, 289 pages
- CONFUCIUS, 1981, *Entretiens de Confucius* (trad. Anne Cheng, points/sagesse), Seuil, Paris
- COOPER Jean- Claude., 1977, *La philosophie du Tao*, éditions Dangles, Paris
- CORTÈS Jean 2008, dans **Synergies Monde** n° 4 - pp. 43-58
- CUCHE Denys, 2004, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, 3^e éd. (Repères, 205)
- CUSSET François, 2005 (réed), *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie, et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, (2003), 373 pages
- CYRULNIK Boris, BUSTANY Pierre, OUGHOURLIAN Jean-Michel, ANDRÉ Christophe, JANSSEN Thierry, VAN EERSEL Patrice, 2012, *Votre cerveau n'a pas fini de vous étonner*, Paris, Clés, Albin Michel, 228 pages.
- DALAÏ LAMA, Daniel GOLEMAN, Editeur Robert Laffont, 10/2003 ou Pocket n°12331
- DE MIRIBEL Jean, VANDERMEERSCH Léon, 1997, *Sagesses chinoises*, Flammarion, Paris, Dominos
- DEBRAY Régis, 2009, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 369 pages
- DELEUZE Gilles (avec Claire PERNET), 2004, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, 3 cdrom, Editions Montparnasse.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, (coll. « Critique »), 206 pages.
- DEMORGON Jacques, 2010, *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*, Economica.
- DEMORGON Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. Economica.
- DEMORGON Jacques, 2002, , *L'histoire interculturelle des sociétés. Pour une information monde*, Economica.
- DESPEUX Catherine (ed.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris, Louvain, Peeters, 2002, 374 p, et *Les entretiens de Mazu, Maître chan du VIIIe siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1980, 1999, 81 pages.
- DESPEUX Catherine, 1981, *Taiji quan, art martial, technique de longue vie*, Paris, Guy Trédaniel, Editions de la Maisnie, 316 page
- DESPEUX Catherine, 2012, *Taoïsme et connaissance de soi, la carte de la culture de la perfection Xiuzen tu*, Paris, Guy Trédaniel, 271 pages.

DESPEUX Catherine, 2010, *Lao Tseu, le guide de l'insondable*, éditions Entrelacs, 297 pages, ainsi que sous sa direction « Lao Tseu, le maître de l'immortalité », *Le Point hors série*, juillet-août 2011, 114 pages

DESPEUX Catherine, 1981, *Taiji quan, art martial, technique de longue vie*, Paris, Guy Trédaniel, Editions de la Maisnie, 316 pages.

DESPEUX Catherine., 2010, *Lao Tseu, , le guide de l'insondable*, éditions Entrelacs, 2010, 297 pages, ainsi que sous sa direction « Lao Tseu, le maître de l'immortalité », *Le Point hors série*, juillet-août 2011, 114 pages

DÉTHIOLLAZ Sylvie et FOURRIER Claude Charles, 2011, *Etats modifiés de conscience. NDE, OBE et autres expériences aux frontières de l'esprit*, Lausanne, Favre, 358 pages.

DÉTRIE M., 1998, *L'image du Chinois dans la littérature occidentale au XIXe siècle*, in Cartier, 403-429)

DICTIONNAIRE DE LA CIVILISATION CHINOISE , 1998, Albin Michel, 924 pages

DO-DINH Pierre, 1994, *Confucius et l'humanisme chinois*, Seuil, Paris

DOMENACH Jean-Luc, 2000, « la Chine et le monde contemporain : l'avenir du communisme », conférence à l'UTLS, 27 octobre 2000, http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/la_chine_et_le_monde_contemporain_l_avenir_du_communisme.1153, page vue le 27 juillet 2012

DROIT R-P., 1989, *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, 254 p.

DUCOURANT Bernard, 1995, *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, Albin Michel, Paris, espaces libres

DUFOUR Dany-Robert 2007, *Le Divin Marché : La révolution culturelle libérale* (Broché) Editeur : Denoël, Collection : Médiations., voir mon article « Le divin marché, une lecture critique, sur « le journal des chercheurs », http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=844

DUJARDIN C., 1998, *La Chine vue par les franciscains belges (1872-1914). Pessimisme culturel et pragmatisme missionnaire*, in Cartier, 309-335

DURAND G., 1969, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.

DURAND Y., 1988, *L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'espace bleu, 354 p..

EIDE E., 1998, *The Chinese as « the other » in European plays of the eighteenth century*, in

Cartier, p.61-87 .

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, 1998, *Dictionnaire de la Civilisation chinoise*, Albin Michel, Paris

FAURE Bernard, 2005, *Le Bouddhisme ch'an en mal d'histoire, genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, Ecole française d'Extrême orient, 245 pages ;

FAURE Sophie , 2003, *Manager à l'école de Confucius*, Paris, Le Ed. d'Organisation, 416 p. ; 2007, *Sagesse chinoise, mettez un chat dans votre management*, Paris, Eyrolles, 211 p.

KORZAC CHAIRASMISAK, 2005, *Enseignement d'un dirigeant asiatique : sagesse et efficacité*, Paris, Les Ed. d'Organisation, 175 p ;

FAURE, Bernard 2008, *Bouddhisme et violence*, Paris, Le Cavalier bleu, 174 p.

FAVRE François., 2002, *Mani, Christ d'Orient, Bouddha d'Occident*, Editions du Septenaire, 666 p.

FERNANDEZ B., 1999, *De l'éducation par le voyage. Imaginaires et expériences interculturelles vécues d'occidentaux en Asie (Inde, Chine et Bali)*, Thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université Paris 8, Sciences de l'éducation, 3 septembre 1999, s/dir René Barbier , 692 p., université Paris 8.

FERNANDEZ B., 2002, *Identité nomade, de l'expérience d'Occidentaux en Asie*, Anthropos, 278 p.

FERRY Luc, 2012, *Spinoza et Leibniz. Le bonheur par la raison*, Flammarion, coll. Sagesses d'hier et d'aujourd'hui, 95 pages

FILLIOT Philippe, 2011, *L'éducation au risque du spirituel*, préface de Michel Maffesoli, Paris, Desclee de Brouwer, 229 pages

FONG YEOU-LAN, 1985, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Le Mail, Paris

FOTINAS Constantin, 1990, *Le Tao de l'Education*, Libre Expression Québec

FOURCADE François, KRICHEWSKY Marlis, 2011, « Former les managers » , *Pratiques de Formation/Analyse*, Coordinateurs :, Numéro 60- 61 (juillet - décembre 2011) / numéro double, Université Paris 8,

GERNET Jacques, 1982, *Chine et christianisme, action et réaction* Gallimard

GERNET Jacques, 1994, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard

GERNET Jacques, 2006, *Le Monde chinois. Tome 1, De l'âge du bronze au Moyen Âge (2100 av - x^e siècle après J.-C.)*, Paris, Armand Colin. Pocket, Agora, 380 p.

GIRA Dennis, 1989, *Comprendre le bouddhisme*, Bayard, Centurion, 222 pages, réédité en 2005 par le Livre de poche.

GODFEMENT François, 2012, *Que veut la Chine*, Paris, Odile Jacob, 283 pages

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 13

GRANET M, *La pensée chinoise*, 1988 (1934), Albin Michel, 565 p..

GRANET Marcel, (1953) 1990, (2^oéd) *Études sociologiques sur la Chine** Presse Universitaire de France, Paris

GRANET Marcel, 1979, *La civilisation chinoise* (1929), Albin Michel, Paris

GRANET Marcel, 1989, *La religion des chinois*, (1951) Imago, Paris

GRANET Marcel, *La pensée chinoise*, publiée en 1934, et en ligne sous le lien http://nous-les-dieux.org/images/0/06/La_Pensée_Chinoise.pdf dans la collection québécoise « Les classiques des sciences sociales »

GRANET Marcel., 1988, *La pensée chinoise*, Albin Michel, (Paris, La renaissance du Livre, 1934), 568 p., préface de Vadime Elisseeff

GRAZIANI Romain, 2006, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 339 pages

GRENIE M., BELOTEL-GRENIE A., 2003, SCAC - Pékin, La réforme en cours du système éducatif chinois, (rappelé sur le site *Marco-Polo* (<http://www.barbier-rd.nom.fr/accueilMarcoPolo.html>) consacré à la Chine et l'éducation, <http://www.barbier-rd.nom.fr/reformeSystedChine.PDF>)

GRENIER Jean, 1973, *L'esprit du Tao*, Flammarion, Paris

GROF Stanislav (avec Hal Zina BENNETT), *L'esprit holotropique*, Paris, Editions du Rocher, 1996, 310 pages.

GROF, Stanislav *Psychologie transpersonnelle*, Paris, Editions du Rocher, (1990, 1996), 314 pages.

GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 345 p.).

GUESNÉ Jeanne, *La conscience d'être ici et maintenant*, Jai lu, 2009, 285 pages

GUILLEBAUD Jean-Claude, 2012, *Une autre vie est possible*, L'Iconoclaste, 217 pages

HALEVY Marc, 2009, *Le taoïsme*, Paris, Eyrolles, 188 pages

HALÉVY Marc, 2009, *Tao et management : la sagesse taoïste au service du management*, Paris, Ed. Eyrolles, coll. Ed Organisation, 253 p

HALEVY Van KEYMEULEN Marc, 2003, *L'entreprise réinventée : Le grand virage des managers*, Les éditions Namuroises, 2003, 254 pages

HAN Qi, 1998, *Sino-British Scientific Relations through Jesuits in the seventeenth-and eighteenth- centuries*, in Michel Cartier, 43-59).

HANSON Rick avec le Dr MENDIUS Richard, *Le cerveau du Bouddha, Bonheur, amour et sagesse au temps des neurosciences*, préface de Christophe André, Paris, Les Arènes, 2011, 297 pages

HERMES, n°7, *Tch'an (Zen) textes chinois fondamentaux expériences vécues contemporaines*, Paris, témoignages japonais

HOUSSAYE Jean, 2000, *Le triangle pédagogique. Théorie et pratiques de l'éducation scolaire*, Peter Lang, Berne, (3^e Éd. , 1^{re} Éd. 1988)

http://atheisme.free.fr/Contributions/Science_bouddhisme.htm, page web vue le 13-03-10.

HULIN M., 1979, *Hegel et l'Orient* (avec un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîta), Paris, J.Vrin

INFSA PLESKACHEUSKAYAL, http://www.chine-informations.com/guide/chine-sauver-la-face-un-concept-tres-asiatique_1717.html

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, nouv. éd. remaniée, Paris, Seuil, 1980

JAVARY Cyrille J.-D., 2008, *100 mots pour comprendre les Chinois*, Paris, Albin Michel, 345 pages

JAVARY Cyrille J.-D., 2002, *Le Yi jing*, Paris, Albin Michel, 1065 pages

JAVARY Cyrille J.-D., 2010, *Les trois sagesse chinoises*, Paris, Albin Michel, 248 pages

JAVARY Cyrille J.D., 2011, Les trois piliers de la sagesse chinoise, *Sciences Humaines*, Apprendre à vivre, n°23, Juin-Juillet-Août 2011

JULIEN Eric., 2001, *Le chemin des neuf mondes. Les indiens kogis de Colombie peuvent nous enseigner les mystères de la vie*, Albin Michel, 289 p.

JULLIEN F, 1985, « Essai : « fonder » la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi au travers du Mencius », *Extrême Orient-Extrême Occident*, N°6, Une civilisation sans théologie ?, 1985; Université Paris 8, 23-81, repris et développé ensuite dans son livre 1995, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec la philosophie des Lumières*, Paris, Grasset, 220 p..

JULLIEN François, 2006, *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*, Seuil, 147 p

- JULLIEN François, 2012, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Paris, Editions Gallimard, 188 pages
- JULLIEN François, 1985, *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, École Française d'Extrême-Orient (thèse d'État), Paris
- JULLIEN François, 1992, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Seuil, Paris
- JULLIEN François, 1993, *Éloge de la fadeur*, Philippe Picquier (1991),
- JULLIEN François, 1995, *Figures de l'immanence : pour une lecture philosophique du Yiking, le Classique du changement*, Grasset (1993) Livre de poche (réed) Paris
- JULLIEN François, 1995, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, biblio essais, 378 p.
- JULLIEN François, 1996 (1989), *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Seuil, Paris, biblio essais
- JULLIEN François, 1996 (sept-oct), « Un usage philosophique de la Chine », Gallimard, Paris, *Le Débat*
- JULLIEN François, 1996, *Traité de l'efficacité*, Grasset, 234 p.
- JULLIEN François, 1998, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Seuil, Paris
- JULLIEN François, MARCHAISE, Thierry *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 510 pages
- JULLIEN François. 1995, , *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec la philosophie des Lumières*, Paris, Grasset, 220 p.
- JULLIEN Jullien, 2006, *Si parler va sans dire. Du Logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 192 pages
- KABAT-ZINN John, 2010, *Méditer. 108 leçons de pleine conscience*, Paris Les Arènes, 158 pages et *Au coeur de la tourmente, la pleine conscience*, De Boaeck, 2009
- KAMENAROVIC Ivan.P., 2001, *Le conflit, perception chinoise et occidentale*, Cerf, coll; La nuit surveillée, 147 p.
- KAMENAROVIC 2005, *Agir, non agir, Du sage immobile à l'homme d'action*, CERF, 148 pages.
- KE WEN, 2010, *Entrez dans la pratique du Qi Gong. Découvrez les bases et la philosophie du qigong*, Paris, Le courrier du livre, 198 pages (avec cdrom et abondamment illustré par une Chinoise maître reconnu de Qi Gong et fondatrice du centre de culture chinoise traditionnelle *Les temps du corps* à Paris) voir « regards sur les sagesse chinoises à la Biennale de

l'éducation et de la formation », CNAM, juillet 2012, page web du « Journal des chercheurs »
http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=1624

KIELCE Anton, 1985, *Le sens du tao*, Le Mail, Paris

KONTLER Christine, 2005, *Les voies de la sagesse : Bouddhisme et les religions d'Asie*, Paris, Philippe Picquier, 252 pages ;

KRICHEWSKY Marlis, FOURCADE François, 2011, Pris dans la crise du capitalisme, comment concevoir la formation des managers autrement, *Pratiques de Formation/Analyses*, N°60-61, « Former les managers », coord. M.Krichewsky, F.Fourcade, juillet 2011, pages 17-97.

LAO TSEU, 1967, *Tao Tö King*, (trad. Liou Kia-Hway) Gallimard, Paris LAO TSEU et al, 1980, *Philosophes taoïstes (Lao Tseu, Tchouang Tseu, Lie Tseu)*, Gallimard, Pléiade, et 2003, *Philosophies taoïstes*, *Huainan Zi*, T.2, Gallimard, Pléiade, Paris

LAO-TSEU, 1979, *La Voie et sa vertu - Tao-tê-king*, Seuil Sagesse - Point Evreux

LAPASSADE Georges, 1987, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF, 126 pages. Sur cet auteur voir la page web de René Barbier http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=1049

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, 2008, *Le métissage. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Téraèdre, 116 pages

LAPLANTINE François, 2012, *Une autre Chine, Gens de Pékin, observateurs et passeurs des temps*, De l'incidence, 202 p

LÊ THANH KHÔI, 2000, *Un désir de beauté*, Paris, Horizons du monde, 223 p. (nombreuses illustrations en couleur)

LECOMTE, Jacques ; 2012, *La bonté humaine. Altruisme, empathie, générosité*, Paris, Odile Jacob, 398 pages

LENOIR Frédéric, 2001, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, 390 pages.

LES DOSSIERS DE LA RECHERCHE, 2008, *La conscience, exploration au centre du cerveau*, N°30, février

LEVI Jean, 2004, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Allia (Petite collection), Paris

LÉVINAS Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, ed. Fata Morgana,

LEYS Simo, 1991, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Robert Laffont, pages 60-61

LIANG SHUMING, 2000, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, Paris, PUF, coll. Institut Marcel Granet.

LINSSEN Robert, 1993., *L'Eveil suprême : Bases pratiques du Ch'an, du Zen et de la pensée de Krishnamurti*, Paris, Le Courrier du livre, 157 pages.

LOISELEUR V., 1981, *Anthologie de la non-dualité. Le miracle du oui*, Paris, La Table Ronde, 215 p.

MAFFESOLI Michel 1998, , *Eloge de la raison sensible*, Grasset, 278 p

MASPERO Henri, 1990 (1971), *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris

MATHIEU Rémi , directeur de recherche au CNRS, sous le lien http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/lao_zi_daode_jing_le_livre_de_la_voie_et_de_la_vertu.4116 et sur l'histoire du Confucianisme,

MATHIEU Rémi, La pensée de Xunzi, vidéo de 2007 Canal U, 48 minutes http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/la_pensee_de_xun_zi.4117 (page vue le 28-08-212)

MIND AND LIFE I (1987) : *Passerelles, entretiens avec des scientifiques sur la nature de l'esprit*, Albin Michel 1995, Poche : Albin Michel 2000, MIND AND LIFE II (1989) : *Le Pouvoir de l'esprit, Entretiens avec des scientifiques*, Dalaï LamaXIV, Editions Fayard, 09/2000 ou Pocket n°12583 ↑ MIND AND LIFE III (1990) : *Quand l'esprit dialogue avec le corps*, Daniel GOLEMAN, Editeur Guy Trédaniel 11/1998↑Esprit-Science. Dialogue Orient-Occident, éd. **IV (1992) : Dormir, rêver, mourir, explorer la conscience avec le Dalaï Lama**, Francisco VARELA, Claude B.LEVINSON, Claire Lumière,1993, 2e ed, 1999. MIND AND LIFE Nil éditions 1998. MIND AND LIFE VIII (2000) :*Surmonter les émotions destructrices, Un dialogue scientifique avec le Dalaï Lama*

MINGOT-TAURAN François, 2008., *Impertinences, Chansons à lire, Chansons à dire*, Walladja, page.143-144

MONFRET Anne-Laure, 2010, *Comment ne pas faire perdre la face à un chinois ? : Petit guide à l'usage de ceux qui travaillent avec la Chine*, Paris, Dunod, 159 pages

MONVOISIN Richard, *Quantoc : l'art d'accommoder le mot « quantique » à toutes les sauces*, page web http://www.knowtex.com/nav/quantoc-l-art-d-accommoder-le-mot-quantique-a-toutes-les-sauces_24839, vue le 3 août 2012.

MORIN Edgar, *La Méthode*, 6 tomes, Seuil de 1977 à 2004

MOZI, 2008, « *Oeuvres choisies* », traduit par Pierre de LAUBIER et MEI YIPAO, introduction de Léon WIEGER et avant-propos de Patrick de Laubier, éd. Desclée de Brouwer, Paris.

- NEEDHAM Joseph, 1973, *La science chinoise et l'Occident*, Le Seuil/Points, Paris
- NEWBERG Andrew, D'AQUILI Eugene, RAUSE, Vince, 2003, *Pourquoi « Dieu » ne disparaîtra pas, Quand la science explique la religion*, Éditions Sully, (2001 ed. américaine), , 317 pages
- NOUSS Alexis, LAPLANTINE François, 2001, *Métissages. D'Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 633 pages
- NOUVELLES CLÉS*, N°78 spécial été 2012, La méditation laïque, pages 38-53
- OGIEN Ruwen, 2007, Les “valeurs morales” contre les droits, *Raison publique*, n°6, avril, pp. 47-61.
- PALANQUE-DELABROUILLE Nathalie, astrophysicienne au CEA (Saclay). <http://www.cerimes.fr/le-catalogue/energie-noire-et-matiere-noire.html>
- PERSPECTIVES CHINOISES*, 2001, Dossier éducation, N°65, mai – juin, Hong-Kong, CEFC, <http://www.cefc.com.hk/>
- PIETRA Régine, 2008, *La Chine et le confucianisme aujourd'hui*, Paris, Le Félin, poche, 2008, 182 pages.
- PIMPANEAU Jacques, 1990, *Chine. Culture et traditions*, Éditions Philippe Picquier.
- POUR LA SCIENCE*, 2003, n°, « la complexité ». La science du XXIe siècle », Spécial, décembre 2003, 160 p.
- RAIMOND Michel, professeur de physique à l'université Paris 6 <http://www.liberation.fr/sciences/06012019-jean-michel-raimond-15-minutes-pour-tout-comprendre-ou-presque-a-la-mecanique-quantique> (page vue le 20 aout 2012)
- RAVIGNANT P., 1996, *Les Versants du Silence. Aux sources de la mystique occidentale et orientale*, Paris, Dervy
- REEVES Hubert, 2011, *L'univers expliqué à mes petits enfants*, Paris, Seuil, 2011, voir sa bibliographie <http://www.hubertreeves.info/biblio.html> page web vue le 8-08-2012, écoutez aussi son entretien sur sa vie et son oeuvre http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/conferences/mp3/BAnQ_Balado_Hubert_Reeves2.mp3
- RIBEIRO Darcy. 1976, , *Frontières indigènes de la civilisation*, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 470 pages
- ROBINET Isabelle, 1991, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, CERF, Patrimoines taoïsme, Paris
- ROBINET Isabelle, 1995, *Méditation taoïste*, Albin Michel, Spiritualités Vivantes, Paris
- ROCHER Guy, 1969, *Introduction à la sociologie générale*, Canada, HMH 3

ROY Claude, 1991, *Le voleur de poèmes. Chine*, Mercure de France, Paris

RULE P., 1998, *The tarnishing of the image : from sinophilia to sinophobia*, in Cartier, 89-109).

SABLÉ Eric, 2010, *Sagesse libertaire taoïste. Introduction à la sainte paresse*, Paris, Dervy, (2005), 129 p.

SALMON C., (éd.), 1996, *Récits de voyages asiatiques; Genre, mentalités, conception de l'espace*, Actes du colloque EFEO-EHESS de décembre 1994, EFEO, 438 p.

SAVIDAN Patrick, 2011 (2009), *Multiculturalisme*, PUF, Que sais-je, 2ème éd., 128 p.

SCHEHR S., 1999, *La vie quotidienne des jeunes chômeurs*, PUF, sociologie d'aujourd'hui, 292 p.

SCHIPPER Kristopher, 1993, *Le corps taoïste*, Fayard, Paris, 1993, (1982), 336 pages

SCIENCES ET AVENIR N°786, juillet 2012 :
<http://sciencesetavenir.nouvelobs.com/actualites/20120726.OBS8262/sciences-et-avenir-786-il-est-sorti.html>

SEGHERS Pierre, 1981, *Sagesse et Poésie chinoises*, Robert Laffont, Paris

SERRES Michel, 1991, *Le tiers-instruit*, Paris, Bourin, 250 pages

SERVAN-SCHREIBER David (avec Ursula GAUTHIER), 2011, *On peut se dire en revoir plusieurs fois*, Paris, Editions Robert Laffont.

SERVAN-SCHREIBER David, 2003, *Guérir*, Éditions Robert Laffont, Pocket 2005

SOULIÉ Charles, 1998, Le destin d'une institution d'avant-garde : histoire du département de philosophie de Paris VIII, Revue *Histoire de l'éducation*, N°77, janvier 1998, page web
<http://www2.univ-paris8.fr/sociologie/fichiers/soulie1998a.html> vue le 9 août 2012

STAUNE Jean (s/dir), 2008, *La science, l'homme et le monde. Les nouveaux enjeux*, Paris, Presses de la Renaissance, 359 pages.

STAUNE Jean, *Notre existence a-t-elle un sens*, préface de Trinh Xuan Thuan, Paris, Presse de la Renaissance, 2007 ; 537 pages.

STRICKMANN Michel, 1996, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, Paris Bibliothèque des sciences humaines

TAYLOR Charles, 1992, 1994, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier.

TCHOUANG TSEU, 1969, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris

THIÉBAULT Philippe, 2007 http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/evolution_du_confucianisme_coreen.4124

(pages vues le 28-08-2012).

THIRIEZ R., 1998, *Image de la Chine et de Pékin transmise par la photographie aux Occidentaux (1844-1900)*, in Cartier, 431-449.

THORAVAL J., 1998, *De la magie à la « raison ». Hegel et la religion chinoise*, in Cartier, 111-141.

TISSERON Serge, 2010, *L'empathie au coeur du jeu social*, Paris, Albin Michel.

TODOROV Tzvetan 2003, , *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Essais Seuil, (1995),, 210 p

TRINH XUAN THUAN,, 1995, *Entretiens avec un astrophysicien*, par Jacques Vauthier, Champs sciences, Flammarion, 150 p.,

VANDERMEERSCH Léon, 1999, *Autour de la pensée chinoise*, Universalia. p.336-337

VANDERMEERSCH Léon, 1985, « Une tradition réfractaire à la théologie : la tradition confucianiste », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°6, 19-21, Université Paris 8.

VANDERMEERSCH Léon, 1998, article sur *Mozi* dans »Dictionnaire de la civilisation chinoise », Paris Encyclopedia Universalis, pages 531-533.

VANDERMEERSCH Léon, *Mozi*, Encyclopedia Universalis, 2011

WANG Frederick , http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/histoire_du_confucianisme_vue_panoramique.4113

WEBER M., 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 545 p.

WEST J-P., 1998, *Les jésuites français et l'image de la Chine au XIXe siècle*, in Cartier, 285-308.

WIEGER Léon, 1950, *Les pères du système taoïste*, Le Belles Lettres, Paris

XUNZI, 1987, trad. I.P. Kamenarovic, Éditions du Cerf, coll. Patrimoines

YEN CHAN, 2006, « La voie du bambou, bouddhisme chan et taoïsme », Almora, 507 pages ;

YUTANG Lin, 1997, *La Chine et les chinois*, Payot, Paris, Petite bibliothèque Payot

ZHEN LIHUA, 2006, Les jeux de face dans la culture chinoise par le sociolinguiste chinois francophone Zheng Li Hua, *Action francophone internationale*, 21 février 2006, page web <http://www.afi.ouvaton.org/Interculturel-Rencontre-avec-le> vue le 3 septembre 2012

ZHENG LILUA, 1995, *Les Chinois de Paris et leurs jeux de face*, Paris, L'Harmattan, 1995 , p. 291

ZUFFEREY Nicolas, 2008, *Introduction à la pensée chinoise. Pour mieux comprendre la Chine du XXIe siècle*, Paris, Marabout, 287 pages

ZURCHER Erik, 1990, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Julliard, Paris

TABLE DES MATIÈRES**LA PENSÉE CHINOISE EN OCCIDENT, MÉTISSAGE DES CULTURES ET
OUVERTURE DE LA CONSCIENCE**

Introduction 2

CHAPITRE 1**REGARDS SUR LA PENSÉE CHINOISE** 5

1.1. Considérations sur une véritable Histoire qui ne finit pas

- une période « axiale » VI^e-IV^e siècles av J.-C. : Laozi, Kongzi et leurs continuateurs

- une pensée vivante pendant plusieurs millénaires 6

DYNASTIES CHINOISES JUSQU'EN 1912 7

- une pensée d'actualité au XXI^e siècle : par l'économie, par les sciences de la complexité 9

1.2 Comment penser chinois pour un Occidental 10

Comment « penser chinois » ? 12

Quelle est la première phrase pour la tradition chinoise ? 14

Commençons donc par repérer les traits caractéristiques
de la pensée chinoise. 15**CHAPITRE 2****UNE REPRÉSENTATION GLOBALE DE LA PENSÉE CHINOISE** 19

LES TROIS SAGESSES CHINOISES 19

2.1. De la pensée chinoise 20

Les conséquences culturelles sont importantes. 22

2.2. Repérage des principales notions de la pensée chinoise 25

Éléments de sagesse chinoise 28

2.2.1. Le sens de l'harmonie ou l'autre maîtrise non conflictuelle 28

2.2.2. Le sens du « procès » (processus)	29
2.2.3. L'Énergie et le rapport au corps et à la nature	
2.2.4. Le sens de la famille et le sens de l'État	30
2.3. Qu'est-ce qu'un sage dans l'esprit traditionnel de la Chine ?	31
2.4. Une autre manière d'exercer l'esprit critique	32
2.5. L'interprétation d'un philosophe chinois du XXe siècle Liang Shumin	34
2.6. Du bouddhisme en Chine	36
2.7. Les trois sages dans la Chine contemporaine	38
Les Chinois sont soumis à ces impératifs aujourd'hui.	39
1. La culture urbaine spectaculaire	40
2. La culture de médiation	
3. La culture filigranée	
2.8. Résumons, en fin de compte, la pensée chinoise traditionnelle.	
- La tradition, le corps et le cosmos	41
TAO (DAO), QI, YIN/YANG, LI, WU-WEI, CINQ ELEMENTS, REN Notions indispensables à la compréhension de la pensée chinoise	42
- La montée de l'individualisme et le changement du rapport au corps	44
Le corps dans l'espace	
Le Tai Ji Quan dans les parcs	45
Le regard des autres et le « débridage » des yeux	45
- Le sida explose en Chine malgré le quasi secret sur son information.	46

2.9. Ce que veut dire « perdre la face en Asie et en Occident	48
La face et le Guanxi	50
L'importance des <i>guanxi</i>	52
Une recherche importante sur le gain et la perte de face	54
Perdre la face en Occident	58
Conclusion	61
CHAPITRE 3	
MÉTISSAGE CRÉATEUR ET PENSÉE CHINOISE	62
3. 1. Qu'appelle-t-on valeur ?	63
3.2. Qu'est-ce que le métissage créateur ?	66
3.2.1. Il est constitué de plusieurs traits caractéristiques.	69
- Connaissance de sa propre culture (intérêt et limites).	
- Sécurité ontologique suffisante pour affronter l'inconnu de l'impur,	
- Processus et inachèvement,	
- L'altération et l'interaction inéluctables.	
- L'imprévu et le « tout autre » dans l'émergence incessante de la diversité,	
- La souffrance incontournable liée au déracinement et au nouvel enracinement,	
- Une expression symbolique du métissage, qui souvent passe par l'expression artistique	
- Une philosophie métisse : passage du monadisme au nomadisme et une perspective axiologique.	
3.2.2. Définition du métissage culturel créateur	70
Les deux types de culture	
Attitudes individuelles et cultures de l'autre	71
- Transformation interculturelle	71
- Métissage proprement dit	
Pour une philosophie du processus ininterrompu	
3.2.3. Le métissage créateur dans la Chine d'aujourd'hui	71
La mondialisation	72
La mondialisation comme « une machine infernale » (Ricardo Petrella)	
Les États-nations semblent écartelés entre la modernisation liée à la mondialisation et la tradition toujours dépassée	
Le changement de mentalité	73

Du « surnaturel sauvage» au « surnaturel élaboré »

Une pensée chinoise sans théologie

Différence radicale avec le Christianisme

Les conséquences culturelles sont importantes 73

Cosmologisation du monde 73

Taoïsme populaire et taoïsme philosophique 74

Les grands axes culturels du métissage en Chine

La question de la famille en Chine 74

Rôles et rites dans la famille

Famille et groupe 75

L 'amour sous le regard de l'autre

Mondialisation et famille 75

Déstructuration familiale 76

La rupture ville-campagne

Mondialisation et déséquilibre

Conclusion 77

Les deux Chine ou les trois cultures 77

CHAPITRE 4

MÉTISSAGE CRÉATEUR, MANAGEMENT ET POLITIQUE 78

4.1. Devenir un être humain 78

4.1.1. Vers la conscience noétique 79

4.1.2. Qui passe par une élucidation permanente de « moments d'existence radicale complexe » (MERC). 80

4.1.3. Par quelle philosophie expérientielle peut-on aller vers la réalisation de ce processus de « devenir un être humain » ? 83

Dynamique de la connaissance noétique (schéma) 84

4.1.4. Le sens de l'éducation dans le processus du « devenir un être humain ». 84

Le carré éducatif	85
4.1.5 Vers l'être éveillé	86
4.2. Management et formation au XXIe siècle.	91
4.2.1. Histoire, Occidentalisation du monde et management	
La critique radicale de Luc Ferry de la pensée de Baruch Spinoza	91
La perspective de Marc Halévy	94
4.2.2. Vers un management émancipant	99
Du métissage des valeurs	104
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	106