

Le discernement moral dans la Chine antique

La critique moïste de la guerre offensive

Anna Ghiglione

Volume 22, Number 2, 2014

Le discernement spirituel

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1035686ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1035686ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ghiglione, A. (2014). Le discernement moral dans la Chine antique : la critique moïste de la guerre offensive. *Théologiques*, 22(2), 51–67.
<https://doi.org/10.7202/1035686ar>

Article abstract

The spreading of correlative cosmology stressing the interdependence of opposites (ex. : yin-yang) didn't hinder the development of analytical thinking and dichotomous logic in Ancient China. The use of moral and intellectual discernment was for instance advocated with emphasis by Mozi (ca. 480-390 B.C.E.) and his School. The exegesis of chapter 17 — « Criticizing offensive war, I » — of the eponymous text shows that the Mohists insisted on the importance of operating a critical choice between logically or empirically incompatible terms (ex. : fair/unfair, true/false, positive/negative), which are mutually exclusive and impossible to harmonize. In their writings, discernment is closely linked with linguistic reason and dialectics. The common assumption claiming that analytical thinking and critical spirit is somehow underdeveloped in Chinese culture needs to be thoroughly reconsidered.

Le discernement moral dans la Chine antique

La critique moïste de la guerre offensive

Anna GHIGLIONE*

Philosophie

Université de Montréal (Canada)

1. Le discernement au défi de la pensée corrélatrice

Il est acquis que la pensée chinoise a traditionnellement privilégié un mode d'intelligibilité de nature corrélatrice ou associative. La cosmologie classique, axée, entre autres, sur la dualité des énergies respectivement à connotation féminine et masculine (le *yin* 陰 et le *yang* 陽), a certes suggéré une vision du monde où les contraires ne s'excluent pas, mais ils s'interpénètrent produisant des transformations constantes dans l'ordre naturel des choses. La métaphore reproductive (l'interaction entre la femelle et le mâle) se retrouve à la base de plusieurs raisonnements et représentations du cosmos élaborés à des époques diverses. La philosophie naturaliste des cinq éléments ou des « cinq Agents » (*wu xing* 五行)¹ a sans doute inspiré des classements formant des grilles de corrélations symboliques entre les

* Anna Ghiglione est professeure titulaire à l'Université de Montréal, au Département de philosophie et au Centre d'études de l'Asie de l'Est, dont elle fut la directrice. Elle fut également professeure invitée à l'Université de Pékin en 2012-2013. Ses recherches actuelles portent, entre autres, sur l'un des grands classiques de la tradition chinoise : le *Mozi*. Elle a récemment publié (2013) *Regards contemporains autour de la pensée chinoise ancienne* (现代颜光看中国古代思想), Tianjin, Renmin meishu chubanshe 天津人民美术出版社.

1. Cette expression se réfère aux cinq ressources matérielles terrestres que sont l'Eau, le Bois (et le Végétal), le Feu, la Terre et le Métal (énumérées selon le cycle dit d'engendrement ou de croissance). En français, on les appelle désormais *Agents* (traduction heureuse du mot chinois *xing* « marcher, aller » et, donc, « processus, procédure, démarche ») plutôt qu'*éléments* afin de souligner leur connotation dynamique ; ils correspondent en effet à des phases du cycle de transformation des êtres.

champs du savoir les plus variés (Ghiglione 2009, 41-46). Selon un système quinaire (le nombre cinq représente la totalité), les cinq ressources naturelles primordiales ont été mises en correspondance avec les cinq saveurs, les cinq couleurs, les cinq odeurs, les cinq saisons, les cinq vertus, les cinq émotions, les cinq organes, les cinq planètes, les cinq points du cadran, etc.

La doctrine des cinq Agents, déjà attestée au VI^e siècle avant notre ère, fut également adoptée au sein de certains courants mystiques comme outil d'appariement conceptuel. Dans l'histoire de l'Empire du Milieu, en effet, la perception des différences religieuses s'est souvent inspirée de la logique de l'analogie, selon laquelle la diversité tend à être ramenée à l'unité par des démarches corrélatives tantôt justifiables d'un point de vue empirique, tantôt purement symboliques. Ainsi, des traditions aussi différentes que le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme n'ont pas manqué de converger, à compter du V^e siècle, vers des systèmes syncrétiques associant des valeurs diverses par sympathie.

Nombreux sont les spécialistes chinois et les sinologues occidentaux qui soulignent à l'unisson cette tendance générale de la philosophie chinoise à harmoniser les antinomies et à concilier les termes contraires. À titre d'exemple, le penseur chinois Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), sensible à l'enseignement bouddhique, contribua, dès 1921, à consolider le paradigme d'une pensée chinoise holistique par rapport à une tradition intellectuelle occidentale analytique. Selon la première, « [...] rien dans l'univers n'est absolu, ni isolé, ni extrême, ni polarisé au point d'être réfractaire à toute conciliation. [...] La conciliation et la non-conciliation sont même deux états inséparables, qui se retrouvent partout dans le temps et dans l'espace. » (Liang 2011, 132).

Dans son œuvre fondatrice sur *La pensée chinoise*, publiée en 1934, le sinologue français Marcel Granet (1884-1940) jeta les bases de ce qu'il convient désormais de nommer « l'hypothèse corrélative ». « Dominée toute entière par l'idée d'efficacité, » remarque-t-il à propos de la cosmologie du *yin* et du *yang* « la pensée chinoise se meut dans un monde de symboles fait de *correspondances* et d'*oppositions* qu'il suffit, quand on veut agir ou comprendre, de faire jouer. » (Granet 1934, 124).

Ce chef d'école que fut Joseph Needham (1900-1995), actif à Cambridge, reprit le modèle interprétatif de Granet en l'appliquant à la « science chinoise » (Needham 1956, 279-283), qu'il qualifie d'organiciste en ce qu'elle pose une corrélation étroite entre le macrocosme (la Nature, l'univers) et le microcosme (l'homme, le corps physique et sociopolitique) et qu'elle conçoit l'ordre en termes de spontanéité immanente plutôt que de lois (divines ou transcendentes), imposées de l'extérieur.

Le célèbre philologue A. C. Graham (1919-1991) adhéra aussi à l'hypothèse corrélative en la conjuguant avec une approche structuraliste du langage, de souche saussurienne (Graham 1986, 16). De sa synthèse conceptuelle, il conclut que le système de correspondances que la cosmologie traditionnelle chinoise établit entre les différents aspects du monde ne fait que reproduire les structures inhérentes aux langues naturelles (les oppositions paradigmatiques de type *yin-yang* et les enchaînements syntagmatiques, tels que: *yin*-obscurité-femelle-réceptivité-terre-etc.; *yang*-clarté-mâle-force initiatrice-ciel-etc.).

Est-ce que la diffusion de la pensée corrélative, qui s'impose surtout à compter de la dynastie des Han 漢 (206 av. n. è.-220 apr. n. è.) au II^e siècle avant notre ère, signifie que les philosophes chinois ignoraient d'emblée la notion de discernement et d'esprit critique? Le modèle associatif, qui décrit les contraires faisant valoir la logique de complémentarité plutôt que celle d'exclusion, aurait-il ouvert la voie à une sorte de relativisme moral ou religieux débouchant sur une confusion de valeurs?

Or, l'hypothèse corrélative explique d'une manière pertinente une tendance, parmi d'autres, de la pensée chinoise. Elle s'avère problématique si, en extrapolant, on l'applique à l'ensemble de l'histoire intellectuelle de la Chine. L'impact que cette interprétation exerce sur la compréhension de l'univers mental chinois a de surcroît atteint un niveau de saturation maximale: formulée, au début, dans une perspective scientifique et exploratoire, elle a été déclinée à répétition jusqu'à se dégrader, frôlant la vulgarisation et le simplisme. En réalité, la logique corrélative n'est pas une spécificité chinoise, mais elle constitue un mode d'intelligibilité fort répandu dans les civilisations archaïques et anciennes. Il n'y a pas lieu de l'opposer radicalement au raisonnement scientifique, puisqu'elle représente une étape intellectuelle fondamentale, vraisemblablement incontournable, dans l'histoire des sciences². En Chine, la pensée associative a connu une continuité et une diffusion considérables; toutefois, elle a coexisté avec d'autres formes d'intelligibilité aussi importantes et significatives³.

-
2. La vision dynamique du *yin* et du *yang* présente, d'ailleurs, des éléments de modernité. Robin R. Wang (2012, 171) souligne l'importance que ce principe d'interaction revêt dans l'épistémologie élaborée par Niels Bohr (1885-1962), lauréat du prix Nobel de physique en 1922. Dans sa théorie de la complémentarité des propriétés des atomes, le physicien danois, en effet, fait allusion au modèle dynamique de la cosmologie chinoise.
 3. Pour une étude détaillée des différents types de relations que les théoriciens chinois posaient entre les entités réelles, linguistiques ou conceptuelles, voir Ghiglione et Marchand (1997).

Dans cette contribution, il importera de montrer que l'émergence de la pensée corrélative, particulièrement développée chez les cosmologistes chinois⁴, n'empêcha aucunement l'essor d'une réflexion analytique et dichotomique qui, elle, insiste sur la nécessité d'opérer un choix critique entre deux termes opposés logiquement ou empiriquement incompatibles (ex. : vrai/faux, bien/mal). Le discernement (moral et intellectuel) est explicitement préconisé au sein des deux Écoles de pensée les plus structurées de l'époque classique (VI^e-III^e siècle av. n. è.) et antagonistes : le confucianisme et le moïsme. Optant pour l'analyse, plutôt que pour le survol, et suivant une méthodologie foncièrement exégétique (traduction du chinois classique en français et herméneutique d'extraits pertinents, étude terminologique et lexical, etc.), il conviendra ici de concentrer l'attention sur l'École qui se réclame de Mozi 墨子 (nom personnel Di 翟, env. 480-390 av. n. è.)⁵. Le moïsme étant moins connu que le confucianisme chez les savants occidentaux, l'originalité de cette recherche s'accroît en vertu du choix de son corpus scripturaire en tant qu'objet de l'exégèse. Les conclusions permettront, en outre, de modérer certains stéréotypes qui présentent la philosophie chinoise comme étant peu encline à l'analyse et réfractaire à l'esprit critique.

-
4. Dans l'Antiquité, Zou Yan 鄒衍 (305-240 av. n. è., actif à l'Académie Jixia 稷下) fut le représentant principal du milieu des cosmologistes ou des naturalistes, appelé en Chine « l'École du *yin* et du *yang* et des cinq Agents » (*Yin yang wu xing jia* 陰陽五行家).
 5. L'École moïste, très influente dans la Chine antique, s'éteignit au cours de la dynastie des Han. À la différence des confucianistes, les moïstes critiquaient le ritualisme, le deuil de longue durée et les pompes funéraires, le raffinement culturel et la priorité accordée aux liens claniques (le dévouement envers ses ascendants) par rapport à la raison d'État. Leurs doctrines sont exposées dans le *Mozi* (en 71 sections, dont plusieurs sont perdues), qui fut compilé par des auteurs différents, du V^e au III^e s. av. n. è. La plus célèbre est celle de l'amour indifférencié (*jian ai* 兼愛), selon laquelle, afin d'atteindre l'ordre sociopolitique, il conviendrait de faire preuve de sollicitude envers les familles et les États d'autrui sans privilégier les siens (chap. 14, 15 et 16 du *Mozi*). Les moïstes se démarquent, en outre, de leurs contemporains en raison de leur vision du Ciel (*Tian* 天) en tant qu'entité suprême personnifiée, omnisciente et clairvoyante plutôt qu'en tant que dimension naturelle et cosmique (chap. 26, 27, 28 sur « La volonté céleste, *Tian zhi* 天志 »). Pour un aperçu du moïsme, voir Perkins (2008) et l'ensemble du numéro de *Journal of Chinese Philosophy*, où son introduction est parue.

2. La vision moïste de la guerre

La plupart des maîtres à penser de la fin de la période des Printemps et Automnes (*Chun qiu* 春秋, 722-481 av. n. è.) et de l'époque dite, avec prégnance, des Royaumes combattants (*Zhan guo* 戰國, 453-221 av. n. è.) critiquaient la politique expansionniste menée par les divers seigneurs locaux et par les souverains qui, à la tête de leur principauté, se contestaient le pouvoir avant l'unification territoriale et l'avènement de l'empire sous la despotique dynastie des Qin 秦 (221-206 av. n. è.). Mozi compte parmi les Sages de la Chine antique qui condamnaient sans réserve la guerre offensive. Ses arguments relèvent du bon sens, à la fois sur le plan de la moralité et de l'utilité : les massacres provoqués par les campagnes militaires vont à l'encontre des justes principes qui devraient inspirer la conduite de l'homme de bien ; les guerres appauvrissent les peuples et, à la longue, elles ne sont profitables ni pour les États perdants, ni pour ceux qui remportent la victoire. Plusieurs sections du *Mozi* mettent en garde des conséquences néfastes de l'expansionnisme territorial ; le livre (*juan* 卷) 5, en particulier, regroupe les chapitres (*bian* 篇) 17, 18 et 19 qui s'intitulent « Critique de la guerre offensive (*Fei gong* 非攻)⁶ ». En chinois classique, *fei* est, entre autres, une négation emphatique, qu'on trouve souvent dans les phrases nominales. Dans son sens plein, ce mot signifie « s'opposer, être contre, critiquer » d'une manière catégorique et absolue. Le terme *gong* se réfère aux attaques ou aux assauts militaires, notamment l'offensive ; il est employé en tant qu'antonyme de *shou* 守 « défendre, défensive ». Par ailleurs, dans le *Mozi*, la légitimité d'avoir recours à la force martiale à seule fin de défendre un territoire contre des incursions injustifiables ne fait pas l'objet d'un questionnement éthique⁷.

Dans les lignes suivantes, il importera de traduire, d'analyser et de commenter le chapitre 17 qui, en raison de sa brièveté et de sa cohérence interne, constitue une unité thématique idéale pour aborder la probléma-

6. Les chapitres 8-37 du *Mozi* présentent dix thèses ou doctrines, traitées parallèlement avec plusieurs points en commun, par trois sous-groupes de compilateurs, correspondant peut-être à trois branches distinctes de l'École. Le chapitre 19 a fait l'objet d'un article qui analyse la critique de la guerre en lien avec les croyances en l'existence des esprits et des revenants (Wong et Loy 2004).

7. Les chapitres 52-71 du *Mozi*, en effet, s'attachent essentiellement aux techniques de défense des villes fortifiées (*cheng* 城). À propos de la légitimité de la guerre dans la pensée chinoise, voir Levi (2014) ; son article figure dans le volume 38 du périodique français *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, publié en 2014, ayant pour thème *La guerre en perspective : histoire et culture militaire en Chine*.

tique du discernement dans la pensée chinoise ancienne sur la base d'un exemple textuel clair et riche de sens. Les exégètes subdivisent généralement le chapitre 17 en trois sections, correspondant à trois articulations argumentatives⁸. Suivant cette convention exégétique, il s'agira alors de montrer que les moïstes accordaient une importance capitale au discernement moral et à son déploiement conscient dans un système précis de normes et des valeurs. Un enchaînement d'arguments de comparaison et un raisonnement par analogie structurent leur critique de la guerre, qui est présentée comme une longue citation des paroles de Maître Mozi lui-même.

2.1 *La guerre : un pillage à l'échelle étatique*

Maître Mozi dit : « Les rois, les ducs et les notables de l'Antiquité aspiraient vraiment au succès, abhorrant l'échec ; ils aspiraient à la sécurité, abhorrant les dangers. Ils étaient donc forcément critiques au regard de la guerre offensive et des combats. Or, supposons qu'un seul être humain s'introduise dans le verger d'autrui et qu'il vole des pêches et des prunes. Apprenant la nouvelle, la majorité le critiquerait (*fei zhi* 非之). Si les autorités au pouvoir le capturaient, elles le châtieraient. Pourquoi ? Parce qu'il lèse autrui à son propre avantage (*kui ren zi li* 虧人自利). S'emparer des chiens, des porcs, des poulets et des cochons de lait d'autrui, c'est encore plus injuste que de s'introduire dans le verger d'autrui et de voler des pêches et des prunes. Pour quelle raison ? Parce qu'on lèse davantage autrui et si l'on lèse davantage autrui, on est encore plus malveillant (*bu ren* 不仁) et la gravité du délit augmente. S'introduire dans les étables et dans les écuries d'autrui et s'approprier les chevaux et les bœufs d'autrui, c'est encore plus injuste que de s'emparer des chiens, des porcs, des poulets et des cochons de lait d'autrui. Pour quelle raison ? Parce qu'on lèse davantage autrui et si l'on lèse davantage autrui, on est encore plus malveillant et la gravité du délit augmente. Commettre le meurtre d'un innocent, le dépouiller de ses vêtements et de sa fourrure, s'approprier sa lance et son épée, c'est encore plus injuste que de

8. Le *Mozi* n'a pas encore été traduit intégralement du chinois classique en français. La traduction française, partielle, publiée chez Desclée de Brouwer en 2008, est celle de la version anglaise réalisée par Mei en 1929. Watson (1963) a traduit en anglais un choix d'extraits du *Mozi*, dont le chapitre 17. Pour une traduction complète de l'œuvre en anglais, voir Wang et Wang (2006) ; Johnston (2010). Pour une étude philologique en chinois, voir Li (1988). Cette contribution se fonde, en outre, sur les textes édités par Lau et Chen, formant la base de leur collection de concordances intitulée *The ICS [Institute of Chinese Studies. The Chinese University of Hong Kong] Ancient Chinese Texts Concordance Series*, Hong Kong, Taïpei, The Commercial Press, parues à compter de 1992.

s'introduire dans les étables et dans les écuries d'autrui et de s'approprier les chevaux et les bœufs d'autrui. Pour quelle raison ? Parce qu'on lèse davantage autrui et si l'on lèse davantage autrui, on est encore plus malveillant et la gravité du délit augmente. Or, tous les dignitaires du monde le savent et critiquent ces [délics, *zhi er fei zhi* 知而非之] les qualifiant d'injustes (*wei zhi bu yi* 謂之不義). Pourtant, quand il s'agit d'entreprendre une action aussi sérieuse qu'une guerre contre un État, ils ne savent plus être critiques (*fu zhi fei* 弗知非), ils la célèbrent avec complaisance, la qualifiant de juste. Peut-on dire qu'ils savent distinguer le juste de l'injuste (*zhi yi yu bu yi zhi bie hu* 知義與不義之別乎) ? » (*Mozi*, 17.1)

La vertu cardinale que Mozi défend dans cet extrait et dans l'ensemble du chapitre 17 est le sens du juste ou *yi* 義. Dans les Classiques chinois, ce terme indique une forme de justice intuitive, d'acceptation de devoirs moraux incontestables, partagés et transmis d'une génération à une autre sans avoir nécessairement recours à des lois écrites, qui devraient plutôt en être le reflet, comme les observations susmentionnées le suggèrent implicitement. La bienveillance ou sens de l'humain (*ren* 仁), qui constitue la clé de voûte de l'éthique confucianiste classique, revêt une importance secondaire dans l'axiologie moïste : les compilateurs se bornent ici à remarquer que le degré de malveillance (*bu ren* 不仁) augmente en fonction de la gravité de la faute ou du délit commis (*zui* 罪). Deux critères conjoints déterminent le niveau de criminalité d'un acte et la sévérité du jugement moral et pénal qu'il devrait entraîner : les désavantages qu'il comporte pour autrui (*kui ren* « léser autrui ») et le profit personnel qu'on en tire pour soi-même uniquement (*zi li* « agir à son propre avantage »). La philosophie de Mozi insiste, en effet, sur la nécessité de privilégier les intérêts publics et le bien commun, quitte à nuire à sa sphère privée⁹.

L'attitude prédominante des moïstes relève du prescriptif, car la conscience morale du juste est préconisée en termes normatifs absolus et le plus souvent axiomatiques, comme dans l'exemple en question : de toute évidence, le vol est inacceptable à la fois sur le plan moral et pénal ; or, les pillages commis lors d'une guerre ne sont que des vols perpétrés sur une large échelle ; la guerre en tant qu'ensemble de vols est donc inacceptable. Le procédé argumentatif employé ici afin de criminaliser la guerre s'inscrit

9. Dans une section plus tardive du *Mozi* (chap. 40), la notion de *yi* « juste » est mise en relation avec celle de *li* « [apporter] des avantages » (*yi li ye* 義利也.) : Graham (2003, 270, A 8) ; voir *infra*, note 14. Dans la pensée moïste, en effet, le Sage est un homme de talent (*xian ren* 賢人), qui conjugue une conduite vertueuse avec des capacités pratiques.

dans la rubrique des comparaisons par ordination (Perelman et Olbrechts-Tyteca 1988, 326); il ne s'agit pas d'une analogie, car les objets comparés — le vol et le pillage — appartiennent au même domaine. Les moïstes utilisent ainsi, d'une manière explicite et déclarée, la règle de justice, qui « exige l'application d'un traitement identique à des êtres ou à des situations que l'on intègre à une même catégorie » (Perelman et Olbrechts-Tyteca 1988, 294). Or, les élites politiques de l'époque de Mozi, à la différence de celles de l'âge d'or de l'humanité¹⁰, vont à l'encontre de cette règle, puisqu'elles condamnent et punissent les voleurs, mais qu'elles glorifient la guerre, qui est notamment un vol au plus haut degré. La capacité cognitive et morale d'adopter la même attitude critique dans les deux cas — le vol et la guerre — leur fait défaut. Le terme *zhi* 知, qu'on rend généralement en français par « connaître (ou connaissance), savoir, comprendre, se rendre compte, etc. », revêt souvent dans les Écritures des Sages une signification d'ordre moral. En faisant abstraction du problème de la traduction, *zhi* indique, dans ce chapitre, la capacité (ou l'incapacité, s'il est précédé d'une négation) de discerner le juste de l'injuste. Ce premier paragraphe se termine par une question rhétorique — procédé argumentatif récurrent chez Mozi —, à laquelle les disciples (ou les lecteurs) sont censés répondre par la négative: non, les dignitaires ne savent pas distinguer le juste de l'injuste. Le terme utilisé ici pour évoquer l'idée d'une opposition binaire entre deux propriétés nettement séparées et incompatibles — le juste *vs.* l'injuste — est *bie* 別 « diviser (ou division), distinguer (ou distinction)¹¹ ». L'analyse graphique de ce caractère amène à mettre en exergue la clé (ou radical) n°18: 丩, forme équivalente à *dao* 刀, qui signi-

10. Deux paradigmes différents de l'Antiquité coexistent chez les moïstes: d'une part, ils ont un regard nostalgique d'un âge mythique de simplicité et de probité (ex.: les chapitres 20 et 21 — le 22 est perdu — qui recommandent de limiter l'utilisation — *jie yong* 節用 — des ressources matérielles et de s'en tenir, comme les Anciens, au principe de la frugalité); d'autre part, ils affichent une vision désenchantée d'une période de violences et de désordres, précédant l'institution de l'État et de la hiérarchie politique (ex.: les chapitres 11, 12 et 13, qui prônent une attitude de conformité envers les supérieurs, *shang tong* 尚同).

11. En chinois classique, il existe plusieurs mots pour exprimer l'idée de distinguer ou séparer clairement des entités réelles, linguistiques et conceptuelles. Pour une étude terminologique détaillée sur le discernement, voir Ghiglione (1999, 75-100). Dans cette contribution, les analyses lexicographiques s'inspirent en partie des dictionnaires publiés par les Instituts Ricci en 1999 et 2001.

fie « outil tranchant, couteau »¹². Cette composante sémantique du sinogramme *bie* suggère que, sur un plan plus abstrait, la séparation entre les concepts en question est de nature dichotomique (A/non-A).

Le deuxième paragraphe du chapitre 17 du *Mozi* criminalise la guerre offensive en introduisant un argument d'intensification quasi arithmétique.

2.2 *La guerre : une tuerie à l'échelle étatique*

On qualifie d'injuste le meurtre d'un homme : il entraîne nécessairement une fois la peine de mort. Si l'on développe ce raisonnement (*ruo yi ci shuo wang* 若以此說往), le meurtre de dix hommes est dix fois plus injuste : il entraîne nécessairement dix fois la peine de mort ; le meurtre de cent hommes est cent fois plus injuste : il entraîne nécessairement cent fois la peine de mort. Or, tous les dignitaires du monde le savent et critiquent ces [meurtres] les qualifiant d'injustes. Pourtant, quand il s'agit d'entreprendre une action aussi sérieuse et injuste qu'une guerre contre un État, ils ne savent plus être critiques, ils la célèbrent avec complaisance, la qualifiant de juste. Puisqu'ils ne savent vraiment pas que c'est injuste, ils mettent par écrit leurs discours afin de les léguer aux générations postérieures. En effet, s'ils savaient que c'est injuste, quelle raison auraient-ils d'énoncer et d'écrire des exemples d'injustice afin de les léguer aux générations postérieures ? ! » (*Mozi*, 17.2)

À l'instar du premier paragraphe, le deuxième applique explicitement la règle de justice afin de montrer que la guerre offensive n'est qu'une immense tuerie : le meurtre d'un être humain est contraire (*fei*) aux justes principes (*yi*) et il mérite d'être condamné une fois par la peine de mort ; pareillement, le meurtre de centaines d'êtres humains (lors d'une guerre), étant plusieurs centaines de fois plus injuste, est condamnable plusieurs centaines de fois de plus. Il s'agit d'une comparaison par ordination quantitative (Perelman et Olbrechts-Tyteca 1988, 326), puisqu'on établit un parallélisme entre des actes de la même nature (tuer des êtres humains), mais dont le nombre augmente en aggravant les conséquences sur le plan moral pour les coupables et, par voie de conséquence, au niveau de la

12. Les lexicographes classent traditionnellement les caractères par clés (ou radicaux) et par nombre de traits. Les clés constituent des indices de sens en ce qu'elles permettent souvent de repérer le champ lexical ou sémantique d'un sinogramme. *Le Dictionnaire des caractères de Kangxi (Kangxi zidian 康熙字典)*, publié en 1716 et encore utilisé aujourd'hui dans les études classiques, répertorie les caractères sur la base de 214 clés.

sanction pénale¹³. En d'autres mots, l'opposition entre le juste et le non-juste s'inscrit dans une logique dichotomique, même si le degré d'injustice est susceptible de varier; aucune complémentarité logique ou compatibilité réelle ne saurait subsister entre les deux termes contraires, qui sont exclusifs l'un de l'autre. Or, il serait légitime d'objecter que l'exécution d'un criminel est aussi un meurtre, mais les moïstes adhèrent à une vision archaïque de la justice en tant que rétribution proportionnelle aux transgressions et aux mérites: le coupable doit alors subir une peine équivalente aux crimes commis. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'en chinois classique le même mot — *zui* 罪 — signifie à la fois crime, criminel et punition, tant le châtiment était perçu comme déjà inscrit dans le délit.

Dans une section plus tardive de l'œuvre qui date vraisemblablement du III^e siècle av. n. è., les « néomoïstes » s'évertuent de montrer, par des inférences quasi logiques, que l'exécution de criminels n'est pas un meurtre:

Les hommes-brigands (*dao ren* 盜人) sont des hommes, mais « beaucoup de brigands » n'est pas identique à « beaucoup d'hommes »; une absence de brigands n'est pas identique à une absence d'hommes. Comment éclaircir cela? Abhorrer beaucoup de brigands n'est pas identique à abhorrer beaucoup d'hommes. Désirer qu'il n'y ait pas de brigands n'est pas identique à désirer qu'il n'y ait pas d'hommes. Les gens acceptent cela à l'unanimité, et puisqu'ils l'acceptent, il ne devrait pas y avoir des difficultés [à reconnaître] que, même si les hommes-brigands sont des hommes, aimer les brigands n'est pas identique à aimer les hommes; ne pas aimer les brigands n'est pas identique à ne pas aimer les hommes; tuer les hommes-brigands n'est pas identique à tuer les hommes (*sha dao ren fei sha ren ye* 殺盜人非殺人也). (*Mozi*, 45.6)¹⁴

Aux yeux de Mozi, de ses disciples et arrière-disciples, la criminalité dépoussède l'être humain de son « humanité » en légitimant ainsi la peine de

13. Le penseur confucianiste Mengzi (env. 380-289 av. n. è.) se sert d'une analogie, plutôt que d'une comparaison, pour condamner, d'une manière encore plus radicale, une mauvaise administration (*zheng* 政), dont les effets néfastes sont similaires — « non différents (*bu yi* 不異) » — à ceux d'un meurtre commis avec un poignard ou avec une épée. Voir *Mengzi*, 1.4/2/9.

14. Cet extrait fait partie de la section dite dialectique du *Mozi* (chapitres 40-45) en ce qu'elle expose, entre autres, une série de définitions et de brèves réflexions sur l'art de raisonner et d'argumenter. L'étude philologique la plus complète de cette partie du corpus moïste a été publiée par Graham en 1978 et elle demeure une référence incontournable. Pour son interprétation de cet extrait, voir p. 487-489 (section NO 15).

mort. Indépendamment de la valeur logique de ce type de raisonnements, la criminalisation de la guerre offensive et la démythification de l'héroïsme militaire représentent une position critique audacieuse dans le panorama politique de la Chine antique. Les moïstes osent critiquer ouvertement non seulement les prouesses martiales de leurs contemporains en les réduisant à une vulgaire accumulation de vols et de meurtres ; ils brisent aussi le mythe de l'héritage symbolique que les seigneurs belliqueux de leur époque visaient à édifier et à transmettre à leur descendance dans un souci de glorification personnelle. Ils invitent, d'un esprit lucide, à considérer les écrits célébrant la guerre comme des répertoires d'exemples *a contrario*, d'anti-thèses des justes devoirs.

Dans le troisième paragraphe du chapitre 17, Mozi dégage les incohérences intrinsèques au bellicisme en commençant par s'assurer l'accord des disciples (ou des lecteurs) au sujet d'un constat évident concernant la perception sensorielle.

2.3 *Les couleurs, les saveurs et les valeurs*

Or, supposons que quelqu'un, voyant un petit objet noir, dise (*yue* 黑) qu'il est noir, mais qu'en voyant plusieurs objets noirs, il dise qu'ils sont blancs. Cela impliquerait nécessairement que ce sujet ne sait pas discerner le blanc du noir. Supposons qu'en goûtant une petite bouchée amère, il dise qu'elle est amère, mais qu'en goûtant plusieurs bouchées amères, il dise qu'elles sont sucrées. Cela impliquerait nécessairement que ce sujet ne sait pas discerner le sucré de l'amer. Or, [les dignitaires] savent critiquer des actions mineures critiquables, alors qu'ils ne savent pas critiquer une action aussi sérieuse et critiquable qu'une guerre contre un État. Ils la célèbrent avec complaisance, la qualifiant de juste. Peut-on dire qu'ils savent discerner le juste de l'injuste ? Cela permet de savoir que les dignitaires du monde manquent de discernement car ils confondent le juste et l'injuste. (*Mozi*, 17.3)

D'une manière générale, les penseurs de la Chine classique différenciaient la connaissance de la perception, en posant néanmoins un lien de continuité entre les cinq sens et le cœur-esprit (*xin* 心). Ce dernier est le plus souvent caractérisé comme une faculté d'ordre supérieur agissant à trois niveaux : cognitif, émotionnel et moral (Ghiglione 2010, 37-40). Suivant cette conception, dans le troisième paragraphe du chapitre 17, les moïstes établissent une analogie entre, d'une part, la perception des couleurs (la vue) et des saveurs (le goût) et, d'autre part, le discernement

moral; ils y greffent de surcroît deux comparaisons de proportion. Les percepts qu'il s'agit de distinguer correctement sur une grande échelle, ainsi que sur une échelle plus restrictive, forment encore une fois deux oppositions binaires — blanc/noir et sucré/amer — constituant l'analogon de la dichotomie juste/injuste (ou non-juste).

Selon les moïstes, la capacité de jugement et de délibération morale dépend d'une forme de discernement ancré sur la raison langagière: *bian* 辯 « distinguer verbalement, analyser, discuter ». Or, chez les élites politiques, cette faculté est défaillante. Ce terme fait référence, ici, à l'identification d'oppositions binaires simples. D'un point de vue graphique, le caractère *bian* 辯 (qui comporte l'élément *yan* 言 « parler, parole ») est dérivé de *bian* 辨 « distinguer, discerner » et dont on reconnaîtra la composante 卩, forme équivalente à *dao* 刀, qui signifie « outil tranchant, couteau »¹⁵. Le caractère *bian* 辯 apparaît pour la première fois dans le *Mozi*, où il revêt généralement une connotation positive; il indique le débat (oral ou non), la discussion au sujet d'une alternative ou de deux thèses (a/non-a), dont une seulement est véridique ou logiquement admissible. D'une manière générale, *bian* désigne alors le discours rationnel (Graham 1989, 36) et l'analyse logique (Harbsmeier 1998, 330).

Cette notion constitue, en effet, la pierre angulaire de la « logique » élaborée par les néomoïstes ou moïstes tardifs, qui furent d'ailleurs désignés par l'appellation, souvent péjorative chez leurs adversaires¹⁶, de *bian zhe* 辯者 « dialecticiens, sophistes » (littéralement, « découpeurs de mots »). Une convention sinologique bien établie suggère de traduire *bian* par « dialectique », ce qui prête à équivoque. Ce mot, en effet, n'indique justement pas une méthode de raisonnement consistant à mettre en évidence des contradictions, ou à poser une thèse puis une antithèse, pour ensuite les dépasser (suivant, par exemple, une démarche hégélienne). La traduction de *bian* par « dialectique » est acceptable si l'on entend, par ce mot français, l'ensemble des moyens mis en œuvre, lors d'un débat ou au cours d'un raisonnement, pour démontrer ou réfuter une thèse. La définition suivante de *bian*, qui est la plus complète du *Mozi*, affiche une certaine continuité avec les indications du chapitre 17 :

La dialectique permet d'éclaircir la différence entre le vrai et le faux (*ming shi fei zhi fen* 明是非之分), d'analyser la logique de l'ordre et du désordre (*shen zhi luan zhi ji* 審治亂之紀), d'éclaircir les points de ressemblance et

15. Ici, cette composante, n'est pas le radical du caractère.

16. Voir, par exemple, *Mengzi* 14.26/76/6.

de différence (*ming tong yi zhi chu* 明同異之處), d'examiner les principes relatifs aux noms et aux entités, de faire le point sur l'avantageux et le nuisible (*chu li hai* 處利害) et, donc, de résoudre les incertitudes et les doutes. On décrit les tendances générales des dix mille existants, on discute et on cherche des aspects comparables entre les divers ordres de paroles. Par les noms, on fait référence aux entités; par les propositions, on exprime des idées; par les explications, on dégage les causes; sur la base des catégories, on effectue des choix; sur la base des catégories, on admet [une thèse]. On ne critiquera pas chez les autres ce qui est présent en nous-mêmes. On ne cherchera pas chez les autres ce qui est absent de nous-mêmes. (*Mozi*, 45.1; Graham 2003, 473, N O 6; 482, N O 11)

De cette caractérisation, il appert que les méthodes inhérentes au *bian* relèvent bel et bien du discernement sur le plan cognitif, moral et empirique. Les oppositions binaires que la dialectique permet de distinguer selon les néomoïstes sont pertinentes pour jeter une lumière sur le chapitre 17, qui est plus ancien que le 45. Très précisément, la dichotomie *shil fei* « être cela/ne pas être cela » revêt, chez les néomoïstes, le sens épistémologique plus général de vrai/faux; les oppositions « ordre/désordre (*zhil luan*) » et « avantageux/nuisible (*li/hai*) » décrivent l'état de paix *vs.* les conséquences de la guerre; la distinction, de nature non dichotomique, entre les ressemblances et les différences (*tong* et *yi*) concerne l'art du raisonnement correct (que, selon le chapitre 17, les autorités bellicistes ne maîtrisent pas).

Une définition plus succincte, faisant aussi partie du répertoire néomoïste, corrobore cette interprétation du *bian* en tant qu'ensemble de méthodes efficaces, étroitement liées au discernement :

Canon. La dialectique consiste à discuter sur une alternative. Dans la dialectique, la victoire dépend de la pertinence [d'une assertion. *Bian zheng bi ye. Bian sheng dang ye.* 辯爭彼也。辯勝當也。].

Explication. La dialectique: quelqu'un affirme qu'il s'agit d'un bœuf (*huo wei zhi niu* 或謂之牛), quelqu'un d'autre nie qu'il s'agit d'un bœuf (*huo wei zhi fei niu* 或謂之非牛)¹⁷. Voilà une discussion sur deux assertions alternatives, qui ne sont pas toutes les deux pertinentes. Puisqu'elles ne sont pas toutes les deux pertinentes, nécessairement une n'est pas pertinente [...]. (*Mozi* A 74, selon le texte établi par Graham 2003, 318)

17. Littéralement, « [...] quelqu'un qualifie cela de bovin, quelqu'un d'autre qualifie cela de non-bovin. »

Ces remarques sur la dialectique affichent un lexique et une terminologie similaires à ceux qui caractérisent le chapitre 17, et le troisième paragraphe en particulier. Le verbe *wei* 謂 « dire, qualifier (verbalement) de » (ou sa négation) figure dans les deux contextes, notamment : « qualifier (*wei*) de juste/injuste », locution analogue à « dire ou nommer (*yue* 曰) blanc/noir, sucré/amer » (17.3); « qualifier (*wei*) de bovin/non-bovin » (A 74). L'emploi récurrent de verbes concernant l'art de la définition, tels *wei* et *yue*, est un autre indicateur de l'intérêt pour le discernement verbal chez les moïstes anciens et tardifs. L'importance qu'ils accordaient aux désignations correctes par rapport à la réalité et aux explications cohérentes sur le plan du discours ne fait que confirmer que le discernement détient, dans leurs réflexions, un lien privilégié avec la raison langagière.

3. Par-delà les stéréotypes

L'exégèse du chapitre 17 du *Mozi* et les éclaircissements tirés de quelques sections des chapitres dialectiques (40-45) de l'œuvre montrent sans conteste que les moïstes attachaient une valeur primordiale aux oppositions binaires de termes nettement contraires et irréconciliables, à la fois d'un point de vue logique et empirique, ou factuel. Dans leurs raisonnements, le discernement, ancré sur la raison langagière, commence par opérer des dichotomies simples, qui ne prêtent pas à discussion et sur lesquelles il existe un accord au préalable fondé sur l'évidence ou sur le bon sens; il amène ensuite à développer (*wang* 往, 17.2) des inférences de plus en plus complexes, édifiant un système cohérent de normes et de valeurs. Les termes des oppositions binaires qui figurent tout au long de la critique moïste de la guerre offensive sont exclusifs les uns des autres. Par ordre d'apparition dans le chapitre 17, on trouve : aspirer à/abhorrer (*yu* 欲/*wu* 惡), succès/échec (*de* 得/*shi* 失), sécurité/danger (*an* 安/*wei* 危), avantager/léser (*li* 利/*kui* 虧), juste/injuste (*yi* 義 /*bu yi* 不義), noir/blanc (*hei* 黑/*bai* 白), amer/sucré (*ku* 苦/*gan* 甘). Aucune intention de les harmoniser ou de consentir à un compromis avec les zéloteurs de l'expansionnisme territorial n'émerge ni dans ce contexte, ni dans l'ensemble du *Mozi*. Les autorités politiques de l'époque classique sont la cible d'attaques frontales, formulées dans un style direct et sans la moindre ambiguïté : selon les moïstes, la volonté de s'engager dans un conflit militaire révèle, nul doute, un manque de discernement et de cohérence logique, politique et morale.

Par ailleurs, l'affrontement verbal lors d'un débat ou dans une controverse (*bian* 辯) n'est pas seulement légitime : il est indispensable afin de

mettre de l'ordre dans la réalité en raisonnant logiquement et en employant correctement les mots ou les noms (*ming* 名). Une attitude pareille mérite de plein droit qu'on la qualifie de philosophique.

Le stéréotype selon lequel la pensée chinoise aurait un penchant endémique pour l'harmonisation des contraires et pour l'esprit de conciliation revêt une connotation culturaliste en ce qu'il suggère d'attribuer à l'ensemble de la culture chinoise, toutes époques confondues, une spécificité qui n'est ni prédominante en Chine, ni étrangère à d'autres civilisations. Ce cliché est de surcroît politiquement dangereux, car il contribue à façonner le mythe d'un peuple chinois qui, étant réfractaire au débat et à l'analyse critique, accepterait avec docilité les abus du pouvoir. Le perpétrer, c'est manquer de discernement.

Références

- GHIGLIONE, A. (1999), *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris, You Feng.
- _____ (2009), *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, Paris, Montréal, Médiaspaul.
- _____ (2010), *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng.
- GHIGLIONE, A. et MARCHAND, S. (1997), *Pensée de l'être, pensée de la relation*, Paris, Collège international de philosophie (Les papiers du CIPH, 36).
- GRAHAM, A. C. (1986), *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore (IEAP Occasional Paper and Monograph Series, 6).
- _____ (1989), *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court.
- _____ (2003) [1978], *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press.
- GRANET, M. (1934), *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.
- HARBSMEIER, C. (1998), *Science and Civilisation in China*. Vol. VIII, part 1: *Language and Logic*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press.
- INSTITUTS RICCI (1999), *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, 3 vols., Paris/Taibei, Desclée de Brouwer.

- _____ (2001), *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Paris/Taipei, Desclée de Brouwer.
- JOHNSTON, I. (2010), *The Mozi. A Complete Translation*, New York, Columbia University Press.
- LAU, D. C. 劉段爵 et CHEN, F. C. 陳方正 (1995), *A Concordance to the Mengzi 孟子逐字索引*, Hong Kong, The Commercial Press (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Classical Work, 15).
- _____ (2001), *A Concordance to the Mozi 墨子逐字索引*, Hong Kong, The Commercial Press (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical Works, 41).
- LEVI, J. (2014), « Morale de la stratégie, stratégie de la morale. Le débat chinois sur la guerre juste », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 38/1, p. 99-127.
- LI, Y. 李漁叔 (1988) [1974], *Mozi jin zhu jin yi 墨子今註今譯 (Le Mozi, avec un nouveau commentaire et une nouvelle interprétation)*, Taipei, Shangwu.
- LIANG, S. (2011) [2000], *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies / traduit et annoté par Shenyi Luo, révisé et préfacé par L. Vandermeersch*, Paris, You Feng.
- MEI, Y.-P. (1929), *The Ethical and Political Works of Motse*, Londres, Probsthain (Mozi, 2008, *Œuvres choisies / trad. de l'anglais par P. de Laubier*, Paris, Desclée de Brouwer).
- MOZI 墨子 (1923), édition *Dao Zang 道藏* [1445], Shanghai, The Commercial Press.
- NEEDHAM, J. (1956), *Science and Civilisation in China. Vol. II: History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L. (1988), *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- PERKINS, F. (2008), « Introduction: Reconsidering the Mozi “墨子” », *Journal of Chinese Philosophy*, 35/3, p. 379-383.
- WANG, R. R. (2012), *Yinyang. The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press.
- WANG, R. 汪榕培 et WANG, H. 王宏 (2006). *Mozi 墨子*, 2 vols., Changsha, Hunan People's Publishing House.
- WATSON, B. (1963), *Mo Tzu. Basic Writings*, New York, Columbia University Press.

WONG, B. et LOY, H.-C. (2004), « War and Ghost in Mozi's Political Philosophy », *Philosophy East and West*, 54/3, p. 343-363.

Résumé

La diffusion de la cosmologie corrélative, axée sur la complémentarité des contraires (ex. : *yin-yang*), n'empêcha aucunement l'essor d'une réflexion analytique et dichotomique dans la Chine antique. Le discernement (moral et intellectuel) est par exemple préconisé au sein de l'École qui se réclame de Mozi (env. 480-390 av. n. è.). L'exégèse du chapitre 17 — « Critique de la guerre offensive, I » — de l'œuvre éponyme montre que les moïstes insistaient sur la nécessité d'opérer un choix critique entre deux termes opposés logiquement ou empiriquement incompatibles (ex. : juste/injuste, vrai/faux, positif/négatif), exclusifs l'un de l'autre et impossibles à harmoniser. Dans leurs écrits, le discernement est de surcroît lié à la raison langagière et à la dialectique. Il convient donc de reconsidérer le stéréotype qui présente la culture chinoise comme étant peu encline à l'analyse et réfractaire à l'esprit critique.

Abstract

The spreading of correlative cosmology stressing the interdependence of opposites (ex. : yin-yang) didn't hinder the development of analytical thinking and dichotomous logic in Ancient China. The use of moral and intellectual discernment was for instance advocated with emphasis by Mozi (ca. 480-390 B.C.E.) and his School. The exegesis of chapter 17 — « Criticizing offensive war, I » — of the eponymous text shows that the Mohists insisted on the importance of operating a critical choice between logically or empirically incompatible terms (ex. : fair/unfair, true/false, positive/negative), which are mutually exclusive and impossible to harmonize. In their writings, discernment is closely linked with linguistic reason and dialectics. The common assumption claiming that analytical thinking and critical spirit is somehow underdeveloped in Chinese culture needs to be thoroughly reconsidered.