UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Thèse 2023

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Étude sur une construction straussienne des Classiques en Chine : 2000-2015

Zhu, Longjie

How to cite

ZHU, Longjie. Étude sur une construction straussienne des Classiques en Chine : 2000-2015. Doctoral Thesis, 2023. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:170058

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:170058
Publication DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:170058

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Université de Genève
Faculté des Lettres
Département des études est-asiatiques
Unité des études chinoises

Étude sur une construction straussienne des Classiques en Chine : 2000-2015

Thèse de doctorat

Spécialité : études chinoises

Sous la direction de la Professeure Laure ZHANG

Membre du jury

Professeur Thierry MEYNARD, Université Sun Yat-sen, Canton, Chine
Professeur Frédéric WANG, Institut National des Langues et Civilisations Orientales
Professeure Laure ZHANG, directrice de thèse, Université de Genève
Professeur Nicolas ZUFFEREY, président du jury, Université de Genève

Longjie ZHU

Mars 2023

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma gratitude.

Ma reconnaissance va tout d'abord à ma directrice de thèse, Madame Laure Zhang, qui m'a encouragé tout au long de ma recherche, m'a prodigué de précieux conseils et m'a consacré beaucoup de son temps pour d'innombrables relectures et corrections. Sans son soutien, cette thèse n'aurait jamais pu voir le jour.

Ensuite, je tiens tout particulièrement à remercier le Professeur Nicolas Zufferey d'avoir accepté d'être président du jury. Je remercie également tous les membres du jury, la Professeure Laure Zhang, le Professeur Nicolas Zufferey, le Professeur Thierry Meynard et le Professeur Frédéric Wang qui ont accepté de lire et de commenter mon travail. Je leur suis reconnaissant de leur patience, leur disponibilité et surtout de leurs judicieux conseils, qui ont contribué à alimenter ma réflexion.

J'adresse aussi mes sincères remerciements à Antoine Guex pour ses corrections stylistiques qui ont grandement amélioré mon travail. Je voudrais encore exprimer ma reconnaissance à mes amis Alexandre Solcà et Marius Wunderlin qui m'ont accepté de relire ma thèse et de me donner leurs conseils.

Enfin, je remercie mes très chers parents, Weirong et Xiangguang, qui ont toujours été là pour moi.

Et finalement, je tiens à témoigner toute ma gratitude à mon épouse Xiaoxia pour sa confiance et son soutien inestimable ; elle m'a toujours encouragé et inconditionnellement soutenu depuis notre rencontre.

À mon feu père bien-aimé

toujours présent dans mon cœur.

Table des matières

INTRODUCTION……10

1. Présentation générale de l'objet de la recherche et problématique……10
2. État de la recherche……..…….....35
3. Plan et méthodologie……..…41

PARTIE I : LE RENOUVEAU DES CLASSIQUES ET SES ENJEUX : LA COLLECTION *CLASSIQUES ET INTERPRETATIONS*……...…….43

Chapitre 1 La naissance de la collection *Classiques et Interprétations*…….44

1. Les objectifs de l'édition et les financements de la collection……..44
2. Le choix des textes et les principes de la traduction…….……48
3. Les traducteurs et la qualité des traductions…….51

Chapitre 2 La nécessité de lecture des classiques d'après Leo Strauss……..…..55

1. La notion straussienne de l'éducation libérale……55
2. L'influence positive « des grands livres » sur des lecteurs…….……56
   2.1 La valeur supérieure des classiques aux œuvres modernes …….. 57
   2.2 L'étude des classiques comme libérateur……59
   2.3 Des classiques et l'accès direct aux grands esprits…….……61
3. Des classiques et la formation de « parfaits gentilshommes »…….63

Chapitre 3 Le paradigme straussien des classiques comme référence principale de la collection *Classiques et Interprétations*.……..……..68

1. Formation du paradigme straussien…….70
   1.1.La crise de la modernité : La critique de Leo Strauss sur le relativisme et l'existentialisme contemporain et leurs limites……...……70
   1.2.Face à la crise de la modernité : Trois vagues de la modernité et la perte du rationalisme classique identifiées par Leo Strauss…….……78
   1.3.La quête de Leo Strauss des limites du rationalisme moderne……..…….84
2. Les quatre critères des classiques straussiens……93

PARTIE II : USAGE DU PARADIGME STRAUSSIEN PAR LIU XIAOFENG À L'ÉGARD DES CLASSIQUES OCCIDENTAUX DE LA COLLECTION……..108

Chapitre 1 La problématique de la querelle des Anciens et des Modernes selon Liu Xiaofeng……109

1. La question centrale de ce paradigme : La vertu vs la technique……..112
   1.1 La vertu de masse en fonction du régime politique……..……..117
   1.2 « La vision » de savants anciens vs de savants modernes ……...119
   1.3 Un critère pour mesurer la civilisation : la technique ou la vertu ?.....122
2. Les deux auteurs majeurs de cette querelle des Anciens et des Modernes…...……..126
   2.1 Rousseau : La naissance de l'homme moderne sans salut……126
   2.2 Nietzsche : Le dernier homme dans le monde moderne……131
3. La vocation des intellectuels chinois d'aujourd'hui……..133

Chapitre 2 L'interprétation straussienne de la philosophie grecque et la *Bible*, source de la solution proposée par Liu Xiaofeng……...……136

1. Leo Strauss : La supériorité de la philosophie à la politique…….……136
2. Liu Xiaofeng : La subversion de cette hiérarchie de supériorité……..140
   2.1 Aristophane : La vie politique supérieure à la vie philosophique……140
   2.2 Xénophon : Justification de la vie philosophique et préférabilité de la vie politique…….……..142
   2.3 Liu Xiaofeng : le rôle législateur du prophète supérieur à celui du philosophe….144
3. Liu Xiaofeng : Trois supériorités…….……..146
   3.1 La supériorité de la civilisation ancienne……..146
   3.2 La supériorité de l'éthique……154
   3.3 La supériorité morale des anciens sages……..155

Chapitre 3 : La tradition des classiques straussienne : de Carl Schmitt à Seth Benardete…….……160

1. Carl Schmitt : La mise au centre de la théologie……161
2. Eric Voegelin : La grande tradition occidentale……165
3. Seth Benardete : Le commentateur des classiques occidentaux selon le paradigme straussien…… ……169

4. La première version des *œuvres complètes de Leo Strauss* parue en chinois…….171

PARTIE III : LA RECONSTRUCTION DES « CLASSIQUES CHINOIS » PAR LIU XIAOFENG……..183

Chapitre 1 La reconsidération des canons confucéens : La solution de Liu Xiaofeng à l'égard de la crise de la modernité……..184

1. La tradition des classiques confucéens et sa légitimité aujourd'hui……..184

2. La « synthèse originelle » de la philosophie et de la loi divine : la particularité des classiques confucéens……..189

3. La pensée des sages et le régime chinois antique comme exemples à suivre……..192

3.1 Les « philosophes rois » de la Chine ancienne…….193

3.2 Les fondateurs du *nomos* de la Chine ancienne……194

3.3 La supériorité de la vertu sur la connaissance……..196

4. La nécessaire valorisation de ces philosophes rois…….198

5. Les classiques confucéens reconstruits dans la collection *Classiques et Interprétations*……...205

Chapitre 2 : Les nouveaux canons classiques mis en avant dans la collection ……...……222

1. *Les Entretiens* : Confucius comme « le roi sans couronne » (*suwang* 素王)…….…..223

2. *Classique des vers* : La poésie comme formation de vertu nécessaire……..225

3. *Le Livre de la Voie et de la Vertu* comme « classique sans couronne » (*sujing* 素经)……..227

Chapitre 3 : Trois recueils personnels intégrés dans la collection face à trois types de crises politiques culturelles…….……..……..231

1. Zhang Juzheng 张居正 (1525-1582) : Auteur de grandes réformes politiques et financières des Ming……..……231

2. Fang Yizhi 方以智 (1611-1671) : Synthèse de la culture traditionnelle chinoise…..232

3. Chen Zhu 陈柱 (1890-1944) : Valorisation des ressources culturelles traditionnelles chinoises……..……..234

PARTIE IV : LA MISE EN PRATIQUE DE LA COLLECTION AU SEIN DE L'UNIVERSITÉ CHINOISE……243

1. Deux idées d'enseignement des classiques……244

1.1 Liu Xiaofeng : L'étude des classiques et l'éducation morale……246

1.2 Gan Yang : entre le modèle d'éducation libérale américaine et l'éducation générale en Chine……249

2. Deux types de pratique pédagogique……261

2.1 Liu Xiaofeng et le modèle traditionnel de maître-disciple……262

2.2 Gan Yang et le cadre du « Collège Boya » (*Boya xueyuan* 博雅學院)……266

2.2.1 Un échantillon : la première cérémonie de remise des diplômes……269

2.2.2 Une copie du Collège Boya à Chongqing……276

2.2.3 L'éducation générale dans l'Université Sun Yat-sen……278

CONCLUSION……284

1. La contribution du paradigme des classique de Leo Strauss……287

2. La contribution de Liu Xiaofeng……287

3. L'influence négative de la pensée de Strauss et de l'interprétation de Liu Xiaofeng……288

4. L'ambition politique de la collection *Classiques et Interprétations*……289

5. Les critiques et la réponse……290

Annexe ……294

Bibliographie ……331

INTRODUCTION

1. Présentation générale de l'objet de la recherche et problématique

L'objet de notre présente étude concerne la collection *Classiques et Interprétations* (*jingdian yu jieshi* 經典與解釋), un effort à titre privé d'un intellectuel chinois pour rétablir un nouveau corpus de classiques occidentaux et chinois en langue chinoise. Il s'agit d'une construction en cours, mais peu d'études ont été consacrées à ce sujet, d'où l'originalité de ce projet de recherche.

Depuis que la politique d'ouverture et de réforme a été mise en œuvre en 1978, le classique marxiste a graduellement perdu son autorité dans la société chinoise et, après le 4 juin 1989, a encore perdu de son crédit, alors que le mouvement appelé la « fièvre des études nationales » (*guoxue re* 國學熱) [1] recouvrait la Chine et apportait avec lui le retour des classiques confucéens.

1.1. Le retour des classiques confucéens et la « fièvre des études nationales » en Chine continentale

Au cours des années 2000, une passion populaire pour retrouver des valeurs culturelles traditionnelles s'accompagne de la création d'institutions académiques et d'organisations non académiques, et vise à enrichir le rôle d'organisations non académiques déjà existantes – lieux touristiques, entreprises, administrations – en leur adjoignant une vocation éducative nouvelle.[2] Joël Thoraval et Sébastien Billioud ont dressé le bilan de ce phénomène dans leurs recherches, ils ont également souligné les deux événements les plus représentatifs à l'égard du retour des classiques confucéens :

a. En 2001, une statue monumentale de Confucius a été érigée dans le campus de l'Université Renmin de Chine. C'est la première fois qu'une statue de Confucius est

[1] Sauf précision particulière, les traductions françaises des termes chinois dans tout le texte adoptent les traductions de Sébastien Billioud et Joël Thoraval dans leur œuvre intitulée *Le Sage et le peuple : Le renouveau confucéen en Chine*, Paris : CNRS Édition, coll. « Bibliothèque de l'Anthropologie », 2014, et leur ouvrage édité intitulé *Regard sur le politique en Chine aujourd'hui*, N° 31, Saint-Denis : PUV, 2009, ainsi que celles de Anne CHENG dans son œuvre intitulée *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Édition du Seuil, 1997.

[2] Sébastien Billioud et Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple : Le renouveau confucéen en Chine*, *ibid*, p. 55.

présente dans une université chinoise. Par la suite, l'Institut de recherches Confucius (*Kongzi yanjiu yuan* 孔子研究院) et l'Institut des étude nationales (*guoxue yuan* 國學院) sont créés successivement au sein de l'Université Renmin, l'un en 2002, l'autre en 2005[3].

b. En 2001, les préparatifs de la compilation des « canons confucéens » (*Ruzang* 儒藏) sont lancés par l'Université Renmin au nom de l'Institut de recherches Confucius. Cette entreprise est « plus ou moins concurrente de celle » mise en place par l'Université de Pékin depuis les années 1990[4].

En fait, l'Université de Pékin est la première université à avoir rouvert ce type d'instituts quarante ans après la fondation de la République populaire de Chine. Ainsi, le Centre de recherche sur la culture traditionnelle chinoise (*Zhongguo chuantong wenhua yanjiu zhongxin* 中國傳統文化研究中心) est créé en 1992, puis change son nom en 2000 pour « Institut des études nationales » (*Guoxue yanjiu yuan* 國學研究院). En réalité, le projet de compiler des « canons confucéens » est élaboré par Tang Yijie 湯一介[5] en 1990. Un entrepreneur nommé Fan Yeqiang 范業強 veut financer ce projet, mais la mise en faillite de ce dernier retarde cette entreprise[6]. Il faut attendre l'année 2003 pour voir ce projet être officiellement approuvé par le ministère de l'Éducation nationale de Chine et pour que la compilation des « canons confucéens » soit enfin mise en œuvre en 2004[7].

À la différence du projet de Tang Yijie, le projet de Liu Xiaofeng 劉小楓 pour créer cette collection *Classiques et Interprétations* est rejeté trois fois par le ministère de l'Éducation nationale de Chine. Ce projet naît en 2000 lors de sa participation à une initiative intitulée *Classiques et Interprétations* sous l'invitation de Chen Shaoming 陳少明, professeur du Département de philosophie à l'Université Sun Yat-sen. Liu Xiaofeng propose de l'élargir en y ajoutant « la partie occidentale » afin de dépasser

[3] *Ibid.*, p. 56-57.
[4] *Ibid.*, p. 59.
[5] Tang Yijie (1927-2014) : philosophe et érudit chinois. Il a dirigé le projet des « canons confucéens », cherchant à compiler tous les ouvrages classiques connus sur l'enseignement confucéen, et il a été le premier directeur de l'Institut d'études confucéennes (*Ruxue yanjiu yuan* 儒學研究院) créé en 2010 de l'Université de Pékin. Il est expert de la philosophie chinoise.
[6] Tang Yijie, *He jizhe tanxin* 和記者談心 (Entretiens avec les journalistes), dans *Œuvres complètes de Tang Yijie*, vol. 10, Beijing : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2014, p. 273.
[7] *Ibid.*, p. 275.

les limites exclusives aux classiques confucéens[8]. Cette proposition est acceptée et Liu devient l'un de ses éditeurs en chef. Grâce à cette opportunité, Liu Xiaofeng quitte ensuite Hongkong pour s'engager à l'Université Sun Yat-sen en 2000. Avec Gan Yang 甘陽, un autre nouveau rédacteur en chef qui reprend la fonction de Chen Shaoming, il reformule ce projet pour combiner deux ambitions : compiler et traduire dans la même collection des classiques confucéens et occidentaux, et les intégrer dans le programme d'éducation supérieure au sein des universités chinoises.

La compilation de cette collection ainsi conçue démarre en 2000.

1.2. Le renouveau du concept de « classique » et la naissance de la collection Classiques et Interprétations

Jusqu'au mois de décembre 2021, 359 livres regroupés en 43 sous-catégories de cette grande série des classiques sont publiés. Parmi ces ouvrages, les versions chinoises de nombreux classiques occidentaux ainsi que leurs commentaires paraissent pour la première fois en Chine et de nombreux classiques chinois sont réédités. Cette entreprise ambitieuse contribue à rendre accessible l'ensemble des classiques chinois et occidentaux[9] à côté des deux autres collections, celle des *chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois* (*Hanyi shijie xueshu mingzhu congshu* 漢譯世界學術名著叢書) et celle de *Canons confucéens*, d'où l'originalité de cette collection. De plus, elle permet une nouvelle réflexion sur la notion de « classique » selon deux aspects.

D'une part, l'effort d'unifier sous une norme « classique » plus cohérente les classiques chinois et occidentaux dans cette série entraînera nécessairement des changements dans le champ des définitions et des critères originaux à l'égard de classiques. En réalité, la recherche d'une définition des « classiques » s'inscrit toujours dans une évolution historique de critères associés aux grands ouvrages, ce qui est particulièrement vrai dans le contexte de la Chine contemporaine. La compilation de classiques chinois dans la collection *Classiques et Interprétations* représente un fort désir de revaloriser des classiques confucéens longtemps marginalisés dans la société

[8] Liu Xiaofeng, *Chongqi gudian shixue* 重啟古典詩學 (Reprise de la poétique classique), Beijing : Huaxia chubanshe, 2010, p. 345-346.

[9] Dans le *Revue sur des « Classiques et Interprétations* » (*jingdian yu jishi jikan* 經典與解釋輯刊), on peut voir que les classiques chinois et occidentaux existent comme un tout organique aux yeux des éditeurs de la collection *Classiques et Interprétations*.

et la culture chinoises après 1949.

D'autre part, pour les éditeurs de la collection, ce changement de critères des classiques est une réponse aux crises civilisationnelles au sens straussien, auxquelles sont confrontés à la fois la Chine et l'Occident. Pour pouvoir y répondre, il faudrait former « une classe d'élite dans la communauté » (*gongtongti de dangang zhe jieceng* 共同體的擔綱者階層)[10] qui est capable de transmettre les valeurs traditionnelles reconnues en Occident et en Chine. Les éditeurs ont ainsi donné à la série une mission éducative qui sera réalisée par le biais des pratiques d'enseignement supérieur au sein de l'université chinoise. Cette dimension pratique caractérise et singularise cette collection par rapport à d'autres projets.

Dans les pages qui suivent, nous chercherons tout d'abord à faire un résumé des débats en Occident et en Chine relatifs à la définition du « classique ». Dans un deuxième temps, nous essayerons de retracer l'histoire de la construction officielle des classiques confucéens en Chine depuis la dernière décennie du XX^{e} siècle avant son retour sur la scène politique et culturelle au cours des années 1980-90.

1.3. L'évolution des définitions des classiques en Occident

Après une recherche non exhaustive, nous avons pu identifier quatre couples de critères dans la définition des classiques en Occident. La première paire de critères traite de l'ancienneté et de l'autorité d'un texte. La seconde discute de la représentativité et de la modernité d'un texte. La troisième s'intéresse aux questions de l'intemporalité et de l'impérissabilité du texte. Et la dernière la maturité du langage d'un texte. Il sera utile de les présenter de manière plus développée ici.

1.3.1. Ancienneté et autorité

La définition du terme « classique » est à la fois large et relative. Prenons d'abord l'exemple des Romains : les classiques de la littérature et des sciences pour eux étaient, dans la majorité des cas, l'héritage des Grecs. Les textes Romains et les Grecs sont ensuite devenus les classiques au Moyen-âge et à l'époque de la Renaissance. Nous

[10] Liu Xiaofeng, « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi » 如何認識百年共和的歷史含義 (Comment connaître la signification historique de la République de cent ans), *Kaifang shidai* 開放時代 (L'époque d'ouverture), 2013, n^{o}5, p. 183-193.

avons également les classiques romantiques, les classiques baroques, etc... Un premier aspect du « classique » concerne le rapport avec un temps ancien et le second les critères d'un genre littéraire spécifique.

Dans le *Dictionnaire de l'Académie française* paru en 1762, on explique l'usage du terme « classique » en tant qu'adjectif : par exemple, un « *auteur classique*, c'est-à-dire, un auteur ancien, approuvé qui fait autorité dans une certaine matière »[11]. On y voit s'imposer deux éléments dans la définition d'un auteur « classique » : l'ancienneté et l'autorité.

Cependant, cette définition du classique a été remise en question, notamment par Sainte-Beuve, lorsque la notion de classicisme en tant que repoussoir est apparue au XIX^{e} siècle. Antoine Compagnon[12] constate : « il (Sainte-Beuve) défie ouvertement le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1835, où les classiques sont identifiés à des modèles de composition et de style auxquels "on doit se conformer" : "Cette définition du classique a été faite évidemment par les respectables académiciens nos devanciers en présence et en vue de l'ennemi". »[13]

1.3.2. Représentativité nationale et modernité

Sainte-Beuve [14] propose en 1850 de définir un « classique » de la manière suivante :

Un vrai classique, comme j'aimerais à l'entendre définir, c'est un auteur qui a enrichi l'esprit humain, qui en a réellement augmenté le trésor, qui lui a fait faire un pas de plus, qui a découvert quelque vérité morale non équivoque, ou ressaisi quelque passion éternelle dans ce cœur où tout semblait connu et exploré ; qui a rendu sa pensée, son observation ou son invention, sous une forme n'importe laquelle, mais large et grande, fine et sensée, saine et belle en soi ; qui a parlé à tous dans un style à lui et qui se trouve aussi celui de tout le monde, dans un style nouveau sans néologisme,

[11] *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris : Chez la Vve B. Brunet, 1762, p. 316.
[12] Antoine Compagnon : Né en 1950, écrivain, critique littéraire, spécialiste de Marcel Proust, élu à l'Académie française le 17 février 2022. Connu pour son essai *Le Démon de la théorie* (Seuil, 1998).
[13] Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, Paris : Éditions du Seuil, 1998, p.281.
[14] Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), critique littéraire et écrivain français, connu pour ses critiques littéraires *Les lundis* et *Qu'est-ce qu'un classique ?*

nouveau et antique, aisément contemporain de tous les âges [15].

Bien que cette définition ait été considérée par beaucoup comme étant « polémique et contradictoire »[16], « romantique, ou antiacadémique »[17], Antoine Compagnon y voit aussi des dimensions significatives. D'après lui, par cette définition, Sainte-Beuve s'intéresse au fond à « l'avènement du classique dans les littératures modernes, en italien, en espagnol et enfin en français »[18]. Son effort représente une tendance « progressiste, libérale, réconciliant la tradition et l'innovation, le présent et l'éternel »[19] dans la construction du classique, qui n'est « pas très différent au fond de la beaucoup plus fameuse "modernité" baudelairienne quelques années plus tard, proposant d'extraire de l'éphémère un art digne de l'Antiquité »[20]. La représentativité nationale et la modernité furent introduites comme nouveaux critères dans la définition du classique, ce qui marque le tournant moderne dans la réflexion sur ce sujet.

1.3.3. Intemporalité et impérissabilité

Le rôle des lecteurs se renforce progressivement au fil des âges et la valeur inhérente absolue d'un classique se voit relativisée au cours du XX^{e} siècle, une grande crise du classique survient en raison de la domination du nihilisme et de l'historicisme. En réponse à cette crise profonde, Gadamer introduit l'aspect « intemporel » et « impérissable » du « classique » pour défendre la nécessité de le maintenir.

Ce qui est classique est soustrait aux fluctuations du temps et aux variations de son goût ; ce qui est classique est accessible d'une manière immédiate […]. Lorsque nous qualifions une œuvre de « classique », c'est bien plutôt dans la conscience de sa permanence, de sa signification impérissable, indépendante de toute circonstance temporelle – dans une sorte de présence intemporelle, contemporaine de tout présent.[21]

---

[15] Charles-Augustin Sainte-Beuve, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Causeries du lundi*, vol.3, Paris : Garnier, 1804-1869, p. 34.
[16] Antoine Compagnon, *ibid.*, p. 279.
[17] *Ibid.*.
[18] *Ibid.*, p. 280.
[19] *Ibid.*, p. 279.
[20] *Ibid.*, p. 281.
[21] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, éd. Pierre Fruchon *et al.*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 309.

Ces aspects « intemporel » et « impérissable » du classique ne sont plus traduits par son statut d'ancienneté, mais plutôt par sa contemporanéité vis-à-vis de tout présent. Italo Calvino[22] introduit ensuite en commentaire de la définition de Sainte-Beuve un autre aspect du classique, la singularité : « un classique est une œuvre qui provoque sans cesse un nuage de discours critiques, dont elle se débarrasse continuellement »[23] et « on appelle classique un livre qui, à l'instar des anciens talismans, se présente comme un équivalent de l'univers »[24].

1.3.4. Maturité du langage et rapport de l'auteur à sa société

En écho à la théorie de Sainte-Beuve, Thomas Stearns Eliot[25] précise, dans un texte intitulé *What is a Classic ?* que le classique, pour lui, signifie la maturité :

If there is one word on which we can fix, which will suggest the maximum of what I mean by the term "a classic", it is the word maturity [...] A classic can only occur when a civilization is mature; when a language and a literature are mature; and it must be the work of a mature mind [26].

Cette maturité consiste en la maturité du langage traduite par une littérature mûre réalisée par un esprit mûr comme poursuit notre auteur :

The maturity of a literature is the reflection of that of the society in which it is produced: an individual author – notably Shakespeare and Virgil – can do much to develop his language: but he cannot bring that language to maturity unless the work of his predecessors has prepared it for his final touch. A mature literature, therefore, has a history behind it: a history, that is not merely a chronicle, an accumulation of

[22] Italo Calvino (1923-1985) : Écrivain italien, connu pour sa trilogie *Nos ancêtres*, qui comprend *Le Vicomte pourfendu*, *Le Baron perché* et *Le Chevalier inexistant (1959)*, ainsi pour son œuvre posthume *Pourquoi lire les classiques*.
[23] Italo Calvino, *La Machine littérature*, trad. de l'italien par Michel Orcel, Paris : Éditions du Seuil, 1984, p. 108.
[24] *Ibid.*, p. 110.
[25] Thomas Stearns Eliot (1888-1965) : Poète et critique littéraire britannique, connu pour son recueil *La Terre vaine*. Il a reçu le Prix Nobel de littérature « pour sa contribution exceptionnelle et pionnière à la poésie actuelle ».
[26] Thomas Stearns Eliot, *On Poetry and Poets*, London: Faber & Faber, 1957, p. 54-55.

manuscripts and writings of this kind and that, but an ordered though unconscious progress of a language to realize its own potentialities within its own limitations.[27]

Maturity of language may naturally be expected to accompany maturity of mind and manners. We may expect the language to approach maturity at the moment when it has a critical sense of the past, a confidence in the present, and no conscious doubt of the future. In literature, this means that the poet is aware of his predecessors, and that we are aware of the predecessors behind his work, as we may be aware of ancestral trait in a person who is at the same time individual and unique. The predecessors should be themselves great and honored: but their accomplishment must be such as to suggest still undeveloped resources of the language, and not such as to oppress the younger writers with the fear that everything that can be done has been done, in their language[28].

L'ancien et l'autorité, la représentativité nationale et la modernité, l'intemporalité et l'impérissabilité, la maturité du langage et le rapport de l'auteur à sa société, ces quatre couples de critères développés sur le classique en Occident peuvent être utiles pour notre examen de l'évolution de la notion de « classique » en Occident : les critères du « classique » se transforment de l'autorité en la singularité, de l'ancien à l'intemporalité, des modèles dans une langue quelconque[29] à la maturité du langage. Ce processus a connu une mutation des critères objectifs aux critères subjectifs, de l'accentuation sur l'universalité à l'accentuation sur le particulier, et comme le montre Gadamer[30], les classiques occidentaux sont confrontés au défi du nihilisme et de l'historicisme[31].

1.4. Notion et évolution du « classique » dans la Chine impériale

1.4.1. L'origine et le développement du terme « classique »

Le terme « classique » se traduit en chinois aujourd'hui par deux caractères, *jing* 經 et *dian* 典. Leur première apparition se retrouve dans le *Classique des vers* (*shijing*

[27] *Ibid.*, p. 55.
[28] *Ibid.*, p. 56.
[29] *Dictionnaire de l'Académie française de 1932-35* (8e édition), Paris : Classiques Garnier, 2007, p. 367.
[30] Hans-Georg Gadamer, *ibid*., p. 309.
[31] *Ibid.*.

詩經)[32], le premier recueil de poèmes en Chine, daté du VI[e] siècle av. J.-C. Parmi plusieurs significations relatives au mot *jing*, l'une signifie « constant et permanent »[33]. Quant au terme *dian*, il peut se traduire également par « constant et permanent »[34], mais il désigne plus souvent « des lois écrites »[35].

Les connotations de ces deux mots se voient établies, deux cents ans plus tard, dans le *l'Encyclopédie Erya* 爾雅, le premier dictionnaire chinois daté du III-IV[e] siècle av. J.-C.[36]. Mais leur connotation y est respectivement élargie. Dans le premier chapitre « Exégèse des mots anciens » (*Shigu* 釋詁), le *dian* est associé à différents mots pour exprimer la permanence (*chang* 常) , le sens commun (*yi* 彝), la loi (*fa* 法), le critère (*ze* 則), le modèle (*xing* 刑), l'exemple (*fan* 範), le code (*ju* 矩), la constance (*yong* 庸), la persistance (*heng* 恒), la règle (*lü* 律), l'étiquette commune (*jia* 戛), l'importance (*zhi* 職), l'ordre (*zhi* 秩)[37]. Le mot *jing* y obtient aussi un nouveau sens : « fondation et commencement » dans son deuxième chapitre intitulé « Exégèse des mots » (*Shiyan* 釋言)[38].

La première combinaison de ces deux caractères figure dans *Wenxin diaolong* 文

---

[32] Yin Falu, « Le Livre des Odes », in *Jingshu qiantan* 經書淺談 (À propos des Classiques), éd. Yang Bojun 楊伯峻, Beijing : Zhonghua shuju, 2007, p. 29.

[33] « 哀哉為猶，匪先民是程，匪大猶是經。» (Alas! our formers of plans/Do not take the ancients for their pattern, /And do not regulate them by great principles), Li Xueqin (éd.), *Mao shi zhengyi* 毛詩正義 (Le Livre des Odes annoté par Mao Heng), Beijing : Université de Pékin, 1999, p. 739. Voir *The Chinese Classics* (vol.4), trans. James Legge, London : Trübner & CO., 60, Paternoster Row, 1861, p. 332.

[34] « 儀式刑文王之典，日靖四方。» (I imitate and follow and observe the statutes of King Wăn, / Seeking daily to secure the tranquility of the kingdom), *Mao shi zhengyi*, *ibid.*, p. 1302. *The Chinese Classics* (vol.4), *ibid.*, p. 575-576. « 維清緝熙，文王之典，肇禋。迄用有成，維周之禎。» (Clear, and to be preserved bright, /Are the statutes of king Wăn. /From the first sacrifice［to him］, /Till now when they have issued in our complete State, /They have been the happy omen of［the fortunes of］Chow), *Mao shi zhengyi*, *ibid.*, p. 1288 et *The Chinese Classics* (vol.4)., *ibid.*, p. 517.

[35] « 雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾！» (Although you have not old experienced men, /There are still the ancient statutes and laws. /But you will not listen to them, /And so your great appointment is being overthrown.), *Mao shi zhengyi*, *ibid.*, p. 1160 et *The Chinese Classics* (vol.4), *ibid.*, p. 509.

[36] Lu Zongda 陸宗達 et Wang Ning 王寧, « l'Encyclopédie Erya », in *Jing shu qian tan* (À propos des Classiques), , *ibid.*, p. 118-119.

[37] Li Xueqin 李學勤 (éd.), *Er ya zhushu* 爾雅注疏 (Les annotation et les commentaires sur *l'Encyclopédie Erya*), annoté par Guo Pu 郭璞 (276–324), commenté par Bing Xing (932–1010), Beijing : Université de Pékin, 1999, p. 15.

[38] En fait, dans le chapitre 7 intitulé « Shiyue » 釋樂 (Exégèse des instruments musicaux), le terme « jing » renvoie au sens de « commencement », voir Li Xueqin (éd.), *Er ya zhushu*, *ibid.*, p. 154.

心雕龍 (*The Literary Mind and the Carving of Dragons*)[39] de Liu Xie 劉勰[40], le premier livre consacré à la théorie littéraire chinoise. Le sens de ce nouveau terme ainsi combiné reste désormais sans changement : les lois écrites de l'antiquité. En fait, il existait, bien avant *Wenxin diaolong*, une combinaison du mot *dian* avec un autre mot *fen* (*dianfen* 典墳) pour désigner « les livres classiques et permanents » dans le *Fu sur la littérature* (*Wenfu* 文賦) de Lu Ji 陸機[41]. Grâce à Lu Deming 陸德明[42], le terme *jingdian* 經典 commence à se référer au terme *dianfen* pour le remplacer et devenir l'usage le plus courant à partir du VII^{e} siècle [43].

1.4.2. Confucius : fondateur des classiques confucéens

Les classiques en Chine d'aujourd'hui ne se limitent pas qu'aux Classiques confucéens, ils comprennent également les canons taoïstes, bouddhistes, etc. Mais les classiques confucéens occupent une place centrale dans la naissance du terme même du *jingdian*, dans le premier classement des classiques ainsi que dans les premières tentatives de construire des classiques, soit à titre privé, soit par l'État. Les classiques confucéens sont dans ce sens considérés comme « les classiques des classiques » par les Chinois.

Le fondement du classique en Chine est traditionnellement attribué à Confucius qui aurait choisi et classé les premiers classiques selon le sens « constant et permanent » du mot *jing*. Dans un texte du *Zhuangzi* 莊子[44] daté du III^{e} siècle avant J.-C., Zhuangzi

---

[39] Liu Xie, *Wenxin diaolong* (The Literary Mind and the Carving of Dragons), translated with an introduction and notes by Vincent Yu-chung Shih, New York : Columbia University Press, 1959.
[40] Liu Xie (465-522) : écrivain et critique littéraire chinois, connu pour son appréciation de retour aux principes confucianistes.
[41] Lu Ji 陸機 (261-303) : poète, écrivain, calligraphe, essayiste, général militaire et homme politique chinois, connu pour ses écrits *Wenfu* 文賦 (Fu sur la littérature). Sa prose est harmonieuse et belle dans le rythme, met l'accent sur la dualité et a de nombreuses allusions, créant un précédent pour la prose parallèle (*pianwen* 駢文). En termes de théorie littéraire, il a mis en avant la théorie de « la poésie se crée grâce à l'émotion (*shi yuan qing* 詩緣情) », qui a ouvert l'école de « la poésie exprimant la volonté (*shi yan zhi* 詩言志) » dans la littérature chinoise.
[42] Lu Deming 陸德明 (environ 550-630) : érudit chinois, connu pour ses écrits *Jingdian shiwen* 經典釋文 (Explications phonétique et sémantique des classiques et des canons).
[43] Lu Deming, *Jingdian shiwen* (Explications phonétique et sémantique des classiques et des canons), Beijing : Zhonghua shuju, 1983, p. 1.
[44] Zhuangzi (369 - 288 av. J.-C.) : Son vrai nom est Zhuang Zhou 莊周, philosophe chinois du IV^{e} s. av. J.-C.

cite ce que Confucius aurait dit à Laozi 老子[45]: « I studied the six Classics, the *Songs, Documents, Rites, Music*[46]*, Changes,* for long enough it seems to me, and know their contents thoroughly »[47].

Cette note nous conserve la première trace de la tentative visant à fonder des classiques. Elle nous informe aussi que les classiques aux yeux de Confucius recouvrent des connaissances essentielles accumulées à son époque, à savoir la poésie, l'histoire antique et contemporaine, des normes et règlements sociaux, la musique et les observations de la nature. Les légendes parlent de l'usage par Confucius du *Classique des vers*, du *Classique des documents* (*shangshu* 尚書), du *Classique des rites* (*liji* 禮記), du *Classique des mutations* (*zhouyi* 周易), du *classique de la Musique* (*yuejing* 樂經) et des *Annales des Printemps et Automnes* (*chunqiu* 春秋) comme manuels dans son enseignement[48]. Ces six ouvrages « établis » comme tels par Confucius[49] sont devenus les classiques fondateurs postérieurs grâce à leur autorité reconnue par l'État impérial à partir des Han **(**III^e^ s. av. J.-C. – III^e^ s. apr. J.-C.).

1.4.3. Canon académique des classiques confucéens

a. Les « Cinq Classiques » établis depuis les Han

Il faut attendre l'empereur *Wu* 武帝 de la dynastie des Han pour qu'un premier effort de l'État soit consacré à établir des classiques officiels. Avant cette dynastie, le courant confucéen était juste une école parmi d'autres. L'empereur *Wu* décide de fonder par le confucianisme l'idéologie officielle de l'État de sa dynastie et charge Dong Zhongshu 董仲舒[50] d'élaborer les études sur les classiques. Il a d'abord reconnu *Le livre des rites* et *Le livre des mutations* comme classiques officiels des Han. Ses successeurs l'empereur Wen et l'empereur Jing y ont successivement ajouté trois autres

[45] Laozi (571 - 471 av. J.-C.) : Son vrai nom est Li Er 李耳, philosophe chinois du VI^e^ s. av. J.-C.. Connu pour ses écrits intitulé *Daodejing* 道德經 (Livre de la Voie et de la Vertu).
[46] Ce livre n'a malheureusement pas pu survivre au chaos de l'unification Qin et fut définitivement perdu au cours de la dynastie des Han.
[47] « 孔子謂老聃曰：丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣 », *Chuang-Tzu : The Inner Chapters*, tran. Angus Graham, London/Boston : Unwin Paperbacks, 1989, p. 133.
[48] Yang Bojun, « Xu » 序 (Préface), in *Jingshu qiantan*, *ibid.*, p. 106.
[49] Traditionnellement, on considère que Confucius en était l'éditeur.
[50] Dong Zhongshu (179-104 av. J.-C..) : lettré confucianiste et penseur de la dynastie des Han occidentaux, il préconise que le confucianisme devient la doctrine officielle de l'État impérial et que le système des examens portant sur les classiques est institué pour le recrutement des fonctionnaires.

classiques : *Classique des vers*, *Classique des documents* et *Annales des Printemps et Automnes* pour fonder les « Cinq Classiques » (*wujing* 五經) des Han[51]. Ainsi, un premier corpus du canon classique officiel est établi sur la base de l'entreprise de Confucius. De plus, le gouvernement des Han crée alors un poste spécifique, docteur des « Cinq Classiques » (*wujing boshi* 五經博士), décerné aux spécialistes de ces classiques, engagés officiellement comme fonctionnaires.

À partir des dynasties Wei et Jin 魏晉 (220-420), le corpus des classiques sera toujours accompagné de leurs commentaires (*zhuanwen* 傳文), sauf les *Annales des Printemps et Automnes* pour devenir une grande tradition en Chine.

b. Les « Treize Classiques » (*shisan jing* 十三經) officiels élaborées depuis les Tang et Song 唐宋 (VII^{e} – XIII^{e} s.)

Partant de la canonisation des « Cinq Classiques » sous les Han comme textes fondateurs des examens impériaux dans le but de recruter des fonctionnaires, les dynasties postérieures continuent à élargir le corpus des classiques. Ainsi sous les Tang (618-907), les « Cinq Classiques » se développent et atteignent le nombre de neuf. On y ajoute les *Rites des Zhou* (*Zhouli* 周禮), les *Cérémonies et rituels* (*Yili* 儀禮) et le *Classique des rites* ainsi que *les Trois Commentaires sur les Annales des Printemps et Automnes* (*Chunqiu sanzhuan* 春秋三傳) [52].

Les classiques gravés sur une stèle de l'académie de l'époque Kaicheng 開成 (r.836-840), comprennent douze classiques, les trois nouveaux ajouts étant les *Entretiens de Confucius* (*Lunyu* 論語), *l'Encyclopédie Erya* et *le Classique de la piété filiale* (*Xiaojing* 孝經)[53]. Les deux derniers sont ensuite supprimés et le *Mencius* (*Mengzi* 孟子) est intégré pour la première fois dans la liste des classiques[54]. Il faut attendre la dynastie des Song du Sud pour que le nombre des classiques, treize au total, soit définitivement établi. Formant les textes de base pour les examens impériaux, ces « Treize Classiques » comptent plus de 600, 000 caractères à mémoriser.

---

[51] Sous la dynastie des Han, le Classique de la musique a été perdu.
[52] *Zuozhuan* 左傳(Commentaire de Zuo), *Gongyang zhuan* 公羊傳 (Commentaire de Gongyang) et *Guliang zhuan* 穀梁傳 (*Commentaire de Guliang*).
[53] Lu Zongda et Wang Ning, « l'Encyclopédie Erya », in *Jingshu qiantan*, *ibid.*, p. 117.
[54] Yang Bojun, « Préface », *Jingshu qiantan*, *ibid.*, p. 5-6.

Sous les Ming et Qing (XIV^{e} – XX^{e} s.), la publication des « Treize Classiques » avec notes et commentaires marque l'achèvement de l'idéologie impériale des Classiques. On voit ainsi apparaître sous le règne de l'empereur Qianlong (r.1735-1796) la dernière version des « Treize Classiques » avec notes et commentaires (*Shisan jing zhushu* 十三經注疏) éditée par Ruan Yuan 阮元（1764-1849）en 1816[55].

c. Caractéristiques des classiques confucéens

Dans ce processus, on peut relever deux phénomènes importants.

Premièrement, on peut distinguer deux types de mobilisation dans l'établissement des classiques : celui à titre personnel montré par Confucius et celui de l'État, après les Han, le rapport entre les deux est devenu très ambigu. L'idéologie de l'État domine à partir de la dynastie des Han, les efforts de conservation, d'interprétation et de transmission des classiques.

Deuxièmement, on constate que le processus de renforcement de l'autorité des classiques est accompagné par l'intégration des commentaires sur les classiques dans le corpus même des classiques comme l'a montré justement Anne Cheng qui souligne : « c'est le commentaire qui fait le classique »[56] . En effet, son interprétation créative, constitue une partie indispensable de la tradition des classiques et permet de réactiver le sens profond de ces derniers.

Prenons l'exemple du *Commentaire de Yi* (*Yizhuan* 易傳), qui fait partie intégrante du *Livre des Mutations*. À l'origine, le *Commentaire* circulait indépendamment du *Livre des Mutations* qui faisait partie de l'enseignement de Confucius. Mais lors du règne du fondateur des Qin (III^{e} s. av. J.-C.) durant lequel on ordonna de procéder à l'autodafé des écrits et d'enterrer des érudits confucéens vivants, le *Livre des Mutations* fut épargné en raison de son caractère divinatoire.

La création du titre de Docteur des « Cinq Classiques », sous l'empereur *Wu* des Han, permet aux lettrés de renouveler leur intérêt de recherche sur ces textes et stimule indirectement la compilation et la réalisation de son commentaire[57]. Les savants

[55] Ruan Yuan 阮元 (1764-1849) : érudit de la dynastie des Qing de la Chine impériale. Il passa avec succès le *jinshi* (examen impérial) en 1789 et fut nommé ensuite à l'académie Hanlin. Il devint célèbre pour son travail sur *les Biographies des Astronomes et des Mathématiciens*.
[56] Anne Cheng, « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », in : *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1984, vol.5, n^{o} 5, p. 13-26.
[57] *Ibid.*, p. 8.

postérieurs renvoient d'ailleurs toujours au Commentaire lors de leurs études sur le *Livre des Mutations*, ce qui a également conduit ce Commentaire à obtenir une renommée supérieure, et à gagner la même importance que le texte canonique[58].

Bien que l'élargissement du corpus des classiques confucéens soit motivé pour différentes raisons selon les différentes époques, le point commun consiste en la volonté de l'État impérial de monopoliser l'interprétation des classiques qui font partie des critères de recrutement des agents de l'État. Ce processus visant à harmoniser systématiquement les classiques officiels est un processus ayant pour effet la disparition effective des différents points de vue en les assimilant et les réinterprétant. Par conséquent, les classiques confucéens acquièrent en quelque sorte leur homogénéité. Le fait que l'empereur Wanli 萬曆 (r.1572-1620) des Ming ait donné en 1584 un même statut aux « Treize Classiques » et à leurs interprétations en est un exemple tout à fait révélateur.

En résumé, les classiques confucéens servent, depuis la dynastie des Han jusqu'à la fin des Qing, à fonder des principes gouvernementaux, sociaux et familiaux et à régulariser la pensée et le comportement des individus. Ils contribuent également à la création d'un système de pensée pour les élites et du système des valeurs partagé au reste de la population chinoise.

1.4.4. Perte d'influence des classiques confucéens au XX^{e} siècle

L'abolition de l'examen impérial en 1905 marque le début de la remise en question du statut suprême des classiques confucéens. Accusés d'être la raison principale du sous-développement de la Chine par rapport à l'Occident moderne, ils cessent alors de servir à l'État comme sources principales de l'action politique et perdent ainsi leur autorité. Avec l'introduction des diverses pensées en provenance de l'Occident, les classiques confucéens sont devenus la cible principale des critiques des nouvelles élites au cours du XX^{e} siècle en Chine.

Ainsi, lors du « mouvement du 4 mai » en 1919, « renversons la boutique de Confucius » était le slogan du rassemblement de la jeunesse chinoise. À la même époque, Lu Xun 魯迅 (1881-1936), penseur et écrivain chinois du XX^{e} siècle,

[58] *Ibid.*, p. 9.

proposait aux jeunes Chinois de « lire moins de livres chinois, – et même, à la limite, ne pas les lire du tout –, mais de lire beaucoup de livres étrangers »[59]. C'est une manière très directe de rejeter les classiques confucéens.

Au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, la science et la démocratie en provenance de l'Occident moderne servent de valeurs principales à la modernisation du pays. Bien que les valeurs confucéennes continuent à régler les comportements des Chinois dans la vie quotidienne, celles-ci se voient progressivement marginalisées comme références de l'action politique et culturelle, contraire à un modèle moderne et progressiste. Avec la fondation de la République populaire de Chine, la pensée marxiste est érigée en idéologie d'État. La Chine commence alors une époque d'institutionnalisation des classiques marxistes-léninistes-maoïstes. Les classiques confucéens tombent alors dans l'oubli. On ne les enseigne pas à l'école et on ne les lit pas chez soi.

Après la Révolution culturelle, la politique d'ouverture et de réforme est mise en place par Deng Xiaoping. La nouvelle fièvre pour les éléments culturels propres à l'Occident et à la tradition chinoise, longtemps interdits, s'engouffre sur la scène intellectuelle chinoise des années 1980.

Après les événements de Tian'anmen en 1989, le gouvernement considère les valeurs occidentales comme responsables de la crise et les valeurs nationalistes traditionnelles sont encouragées, de sorte que l'engouement pour les études nationales revienne avec force au début des années 90. Nommé par certains comme la prise de conscience de la civilisation chinoise (*Wenming zijue* 文明自覺), ce retour à la culture confucéenne ne représente qu'une « nostalgie »[60] aux yeux des intellectuels comme Qian Liqun 錢理群[61], Xu Jilin 徐紀霖[62] ou Huang Yushun 黃玉順[63].

---

[59] Lu Xun, *Huagai ji* 華蓋集 (Sous le dais fleuri [Les luttes idéologiques en Chine durant l'année 1925]), trad. François Jullien, Paris : Alfred Eibel Éditeur, 1978, p. 62.

[60] Zhang Qingli 張清俐, « Wenhua fuxing sheng zhong de jingxing Huang Yushun tan guoxue re xianxiang » "文化復興"聲中的警醒——黃玉順談"國學熱"現象(L'alerte dans la voix de « la renaissance culturelle : Huang Yushun parle de l'engouement pour les études nationales »), *Dangdai ruxue* 當代儒學 (*Les études confucéennes contemporaines*), 2015, n^{o} 1, p. 234-237.

[61] Qian Liqun, « Meiyou duli de dashi, jiu tanbushang dashi » 沒有獨立的體系 就談不上大師 (Ceux qui n'ont pas leur propre système de pensée ne pourront pas être nommés les grands maître), *Qilu wanbao* 齊魯晚報 (*Journal du soir de Qilu*), le 6 juin 2016.

[62] Xu Jilin, « Rujia guhun, roushen hezai ? » 儒家孤魂，肉身何在？ (Où se trouve le corps de l'esprit confucéen ?), *Nanfang Zhoumo* 南方週末 *(Southern Weekend)*, le 4 septembre 2014.

[63] Zhang Qingli, *ibid.*.

1.4.5. Retour des classiques confucéens

Il n'est ainsi pas étonnant de voir réapparaître cet engouement pour les études nationales qui est jugé politiquement moins sensible après la crise de 1989. Mais d'une manière significative, il marque aussi une fin de décennie de passion pour la modernité occidentale et de critique globale de la Chine traditionnelle.

Tout d'abord, le retour à la culture confucéenne était promu par les élites académiques. Le premier geste qu'ils font est de fonder en 1993 un périodique tel que les *Recherches sur les études nationales* (*Guoxue yanjiu* 國學研究)[64]. Son but, selon Yuan Xingpei 袁行霈[65], éditeur en chef, est de relancer les études nationales tombées dans l'oubli depuis près d'un demi-siècle dans une nouvelle situation favorable[66]. Parmi les auteurs qui contribuent à ce périodique, on trouve des spécialistes renommés comme Zhang Dainian 張岱年[67], Lou Yulie 樓宇烈[68], Ye Lang 葉朗[69], Chen Lai 陳來[70], Yan Buke 閻步克[71], Jiang Shaoyu 蔣紹愚[72], etc.. Un article intitulé

---

[64] Dong Enlin 董恩林, « Dalu guoxue re xianzhuang de fenxi yu pingjia » 大陸"國學熱"現狀的分析與評價 (Analyse et commentaire sur la situation actuelle de l'engouement pour les études nationales en Chine continental), *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 中國文哲研究通訊 (Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy), décembre 2013, vol. 34, nº 1, p. 33-54.

[65] Yuan Xingpei : né en 1969, universitaire, professeur de littérature chinoise à l'Université de Pékin depuis 1957, connu pour son service public et ses publications sur la littérature chinoise, en particulier pour son étude du poète Tao Yuanming 陶淵明 (365-427) de la période des Six Dynasties.

[66] Yuan Xingpei, « Éditorial », *Guoxue yanjiu* 國學研究 (Les Recherches sur les études nationales), mars 1993, vol. 1, p. 1-2.

[67] Zhang Dainian (1909-2004) : philosophe et érudit chinois, expert des études nationales. La recherche académique de Zhang Dainian est divisée en trois aspects : le premier est l'interprétation de l'histoire de la philosophie chinoise, le second est l'exploration des questions philosophiques et le troisième est la discussion des questions culturelles. Depuis les années 1980, Zhang Dainian prône le concept culturel d'« innovation globale » (*zonghe chuangxin* 綜合創新).

[68] Lou Yulie, né en 1934, universitaire, expert des études nationales, professeur de philosophie et d'études religieuses à l'Université de Pékin, qui est doyen honoraire des instituts de religion et de culture et a été le directeur fondateur de l'Institut d'études culturelles bouddhistes chinoises. Connu pour son étude de l'histoire de la philosophie chinoise, en particulier l'étude de la métaphysique pendant la période Wei et Jin (220-420) et la philosophie moderne de la Chine, ainsi que la promotion de Culture chinoise.

[69] Ye Lang, né en 1938, universitaire, expert des études nationales, professeur de philosophie à l'Université de Pékin.

[70] Chen Lai, né en 1952, universitaire, expert de la philosophie chinoise, professeur du Département de philosophie de l'Université Tsinghua. Il est le premier directeur du Comité académique de l'Institut de recherche chinois Mencius (*zhongguo Mengzi yanjiu yuan* 中國孟子研究院), doyen de l'Institut d'études chinoises (*guoxue yanjiu yuan* 國學研究院) de l'Université Tsinghua.

[71] Yan Buke, né en 1954, historien chinois, professeur à l'Université de Pékin. Principalement engagé dans la recherche de Wei et Jin, des dynasties du Sud et du Nord (420-589), de l'ancien système politique chinois.

[72] Jiang Shaoyu, né en 1940, universitaire, linguiste chinois, professeur à l'Université de Pékin, connu pour son dictionnaire Dictionnaire des caractères chinois anciens couramment utilisés (*gu hanyu changyong zi zidian* 古漢語常用字字典).

« Les études nationales s'éveillent tranquillement à l'Université de Pékin » a paru le 16 août 1993 dans le *Quotidien du Peuple*[73], suivi par la publication d'un autre article dont le titre est « Les études nationales sont de retour après une si longue absence » (*Jiuwei le guoxue* 久違了, 國學)[74] dans le même journal officiel. Ces deux publications « montrent le soutien affiché des autorités pour le renouveau des "études nationales" dans les années 1990 »[75].

Ce soutien du gouvernement se traduit au cours des décennies suivantes, par la création au sein des universités, d'une vingtaine de départements et instituts consacrés aux études et à l'enseignement traditionnel, ainsi que de nombreuses écoles privées au style ancien nommées *shuyuan* (書院)[76]. Parmi elles, figurent l'Institut des études nationales à l'Université de Pékin fondé en 2000, l'Institut des études nationales à l'Université Renmin créé en 2005, plusieurs instituts similaires établis respectivement à l'Université de Xiamen en 2006[77], à l'Université de Tsinghua en 2009 et à l'Université de Wuhan en 2010[78].

Cet engouement pour les études nationales lancé par des chercheurs est progressivement utilisé par l'État central et le gouvernement local pour promouvoir la culture chinoise dans le but de restaurer l'identité nationale devant l'idéologie communiste très affaiblie. À l'étranger, il est utilisé comme « soft power » pour diffuser l'enseignement de la langue et la culture chinoise par le biais du projet de créer des Instituts Confucius dans le monde entier. Ainsi, le premier est créé le 21 novembre 2004 à Séoul en Corée du Sud, pays très confucéen par tradition.

À l'intérieur de la Chine, la première cérémonie d'hommage à Confucius (*Jikong dadian* 祭孔大典) organisée par le gouvernement communiste a lieu également en 2004 pour devenir par la suite une cérémonie annuelle à Qufu 曲阜[79], terre natale de

---

[73] « Guoxue zai yanyuan qiaoran xingqi » 國學, 在燕園悄然興起, *Renmin ribao*, le 16 août 1993.
[74] « Jiuwei le guoxue » 久違了, 國學, *Renmin ribao*, le 18 août 1993.
[75] Dong Enlin, *ibid.*, p. 33-54.
[76] *Ibid.*.
[77] Zhang Kan 張侃, « Xueyuan suo ji : ershi shijichu xiamen daxue guoxue yuan de yanjiu shexiang yu xueshu chuancheng » 學院所系：20 世紀初廈門大學國學院的研究設想與學術傳承 (L'héritage et l'objectif de l'Institut des études nationales à l'Université de Xiamen au début du XXIe siècle), *fujian luntan* 福建論壇 (Fujian Tribune), 2017, no 2, p. 80-85. L'Institut des études nationales à l'Université de Xiamen a été fondé en 1926, juste après la fondation de l'Université en 1921, mais il a eu connu une très courte existence, à savoir six mois, et puis a annoncé sa fermeture faute de fonds.
[78] Dong Enlin, *ibid.*, p. 33-54.
[79] Qufu 曲阜 : ville de la province du Shandong en Chine, elle abrite le temple, le cimetière et la demeure de famille de Confucius, inscrits en 1994 sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO.

Confucius[80].

Cette promotion officielle ne se limite pas aux études supérieures et aux pratiques cérémoniales, elle vise également à encourager un mouvement de réappropriation culturelle dans la jeunesse, populaire et non-officiel[81] dans le *XI^e Programme quinquennal de développement de l'éducation* (2006-2010), dit « mouvement de lectures des classiques pour les enfants (少兒讀經, *shao'er dujing*). En 2013, « le manuel d'essai dans les écoles primaires et secondaires concernant l'enseignement de la culture traditionnelle chinoise »[82] est publié par la maison d'édition du peuple[83].

Par ailleurs, le Ministère de l'Éducation nationale de Chine initie une grande entreprise visant à rééditer systématiquement un « canon confucéen » composé de 6 000 titres et 1,5 milliard de caractères. Elle mobilise pour cela 25 institutions de recherche et trois cents spécialistes du pays[84]. Ce projet, entamé en 2003 et prenant fin en 2025[85], a obtenu des finances centrales 1,52 million de yuan à titre de subvention financière[86].

Cependant, une passion populaire pour retrouver des valeurs culturelles traditionnelles s'accompagne de la création d'associations non-officielles au cours des années 2000, phénomène notamment traité par Sébastien Billioud et Joël Thoraval[87]. Ce qui'il faut souligner dans notre cas, c'est que la collection *Classiques et Interprétations* est dû à un effort à titre privé.

En faisant le tri dans le processus de développement des « classiques » de la Chine et de l'Occident, on voit clairement qu'ils ont chacun des caractéristiques, des traditions et des normes différentes. Une des différences remarquables c'est qu'en Chine, la construction des classiques et ses critères sont décidée depuis les Han par l'État, non pas par des individus, ce qui singularise l'effort de Liu Xiaofeng à créer une collection *Classiques et Interprétations* selon le paradigme straussien.

---

[80] Dong Enlin, *ibid.*, p. 33-54.
[81] Sébastien Billioud et Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple*, *ibid.*, p. 116.
[82] *Zhongguo chuantong wenhua jiaoyu quanguo zhongxiaoxue shiyan jiaocai* 中國傳統文化教育全國中小學實驗教材 (le manuel d'essai dans les écoles primaires et secondaires concernant l'enseignement de la culture traditionnelle chinoise). Beijing : Publication de l'éducation, 2012.
[83] Dong Enlin, *ibid.*, p.33-54.
[84] Tang Yijie, *ibid.*, p.15.
[85] Wang Qinghuan 王慶環, « Ruzang jinghuabian benyue chuban baice » 《儒藏》"精華編"本月出滿百冊(« L'essence » du *canon confucéen* atteint 100 volumes ce mois-ci), *Guangming ribao*, le 18 juin 2014.
[86] *Ibid.*.
[87] Sébastien Billioud et Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple*, *ibid.*, p. 116.

Bien que la Chine et l'Occident possèdent des traditions classiques différentes, Liu Xiaofeng a utilisé le « paradigme straussien » pour unifier les normes des classiques de ces deux traditions. S'agit-il donc d'une tentative grossière et infructueuse, ou d'un échange et d'une coopération significatifs entre les deux traditions grâce à une prise de conscience des crises communes auxquelles sont confrontées les civilisations chinoise et occidentale ? Dans cette présente étude, nous souhaitons répondre à ces questions à travers une analyse de l'objectif de cette entreprise, le contenu et la structure de la collection *Classiques et Interprétations*, ainsi que les aspects contradictoires résidant dans les réponses proposées par l'auteur.

1.5. La particularité de la reconstruction de la collection Classiques et Interprétations

S'inscrivant parallèlement à trois courants de retour aux classiques confucéens: universitaire, populaire et officiel, l'effort personnel de Liu Xiaofeng à reconstruire des classiques peut être distingué par quatre traits spécifiques : il s'agit d'une entreprise individuelle, mais aussi d'une volonté particulière de fusion des classiques occidentaux avec les classiques chinois par le truchement du paradigme straussien, d'un projet de réforme du contenu de l'éducation générale[88] au sein de l'université chinoise, et enfin une réponse volontariste à la « crise civilisationnelle » au sens straussien, à laquelle est confronté le monde moderne en Chine et en Occident.

1.5.1. Une entreprise privée (1983)

On peut situer la collection *Classiques et Interprétations* élaborée par Liu Xiaofeng dans la tradition de Confucius qui établit des classiques à titre privé.

Lorsque Liu Xiaofeng entame en 1983 la première traduction de cette série volumineuse, il faisait encore ses études de master. N'ayant bénéficié d'aucune aide financière gouvernementale ni de fonds de toute autre nature, il mène ce projet avec passion et y travaille sans relâche. En 2000, il a proposé d'intégrer une collection des classiques occidentaux au projet de Chen Shaoming sur la collection *Classiques et*

[88] Dans notre étude, nous utilisons le terme « Éducation libérale » dans le contexte américain et le terme « Éducation générale » qui est la traduction littérale de « *Tongshi jiaoyu* 通識教育 » dans le contexte chinois.

Interprétations confucéens.[89] Cette proposition s'inspire des discussions avec certains chercheurs européens, notamment Joël Thoraval.[90]

Mais le manque de fonds ne lui permettait pas de lancer un projet aussi ambitieux. Son engagement en 2002 par l'Université Sun Yat-sen lui permet d'améliorer cette situation grâce à une aide financière[91] modeste. Liu Xiaofeng peut développer son projet bien que sa demande d'aide auprès du Fonds de la recherche en sciences sociales chinoise ait été rejetée à trois reprises.

Conscient du rôle important des travaux et commentaires apportés aux classiques confucéens et de l'absence d'études systématiques des classiques occidentaux, il propose ce projet avec Gan Yang au ministère de l'Éducation nationale de Chine pour un soutien financier gouvernemental[92]. Malgré des échecs renouvelés, ils continuent à le faire avancer sur trois plans novateurs : la traduction des classiques occidentaux et leurs commentaires en chinois, l'inclusion des travaux des Ming et des Qing dans le corpus des classiques confucéens et l'intégration des interprétations des penseurs modernes et contemporains sur les classiques confucéens.

Ces étapes primordiales favorisent une meilleure compréhension de la pensée des classiques chinois et occidentaux mais aussi une vision plus riche et développée de la pensée philosophique chinoise et de son interaction avec le monde occidental.

Somme toute, contrairement aux deux séries que nous avons mentionnées au tout début de cette étude, à savoir la série des « canons confucéens » lancée par l'Université Renmin et celle de *chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois* éditée par le Commercial Press (*shangwu yinshu guan* 商务印书馆), la collection *Classiques et Interprétations* peut-être considérée presque comme le résultat d'efforts individuels, bien que les deux premières séries consacrées aux « canons confucéens » sous la direction de Chen Shaoming s'inscrivent dans le « plan quinquennal national pour la recherche en philosophie et en sciences sociales (2006-2010) » (*guojia shehui kexue*

[89] *Chongqi gudian shixue*, *ibid.*, p. 345-346.
[90] *Ibid.*, p. 347. D'après Liu Xiaofeng, Joël Thoraval a proposé de fonder un centre d'étude sur les classiques occidentaux au sein de l'Académie des Sciences sociales de Chine dans les années 80 lorsqu'il assumait la charge d'attaché culturel en Chine. Joël Thoraval (1950-2016) : Sinologue français, il étudie dans un premier temps à Shanghai avant de devenir attaché culturel à Pékin (1981-1984), chercheur à l'Université chinoise de Hong Kong (1984-1991) et Conseiller culturel à Hong Kong. C'est à ce poste qu'il jouera un rôle important pour faciliter la création par Michel Bonnin du CEFC et de Perspectives chinoises. En 1994, il quitte l'Asie pour rejoindre le Centre Chine de l'EHESS.
[91] *Ibid.*, p. 350.
[92] *Ibid.*, p. 350-351.

yanjiu shiyiwu guihua 国家哲学社会科学研究“十一五”(2006-2010 年) 规划), et que la série de *chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois* ait été intégrée dans le plan de formation d'une classe d'élite dans la communauté[93]. Dans l'ensemble, cette série est le résultat de l'exploration académique de Liu Xiaofeng, tant au niveau de ses objectifs de compilation que du processus de compilation lui-même.

1.5.2. La mise en pratique du projet dans la réforme de l'éducation générale au sein de l'université chinoise depuis 2009

L'objectif de la collection *Classiques et Interprétations* se redéfinit dès la publication de ses premiers volumes. Elle ne vise plus uniquement les lecteurs cultivés, mais elle sera utilisée aussi comme manuel pour des étudiants dans le cadre d'un programme de la *tongshi jiaoyu* 通識教育 (éducation générale) promue par Gan Yang en s'appuyant sur les modèles américain et anglais. Dans ce programme, les étudiants sont encouragés à apprendre les langues étrangères telles que le latin, le grec, l'anglais, le français ou l'allemand, à lire des textes originaux et participer à leur traduction en chinois à partir du modèle de la collection.

Ce programme lancé d'abord en 2009 dans le Collège Boya (*Boya xueyuan* 博雅學院) à l'Université Sun Yat-sen à Guangzhou s'étend ensuite au Centre des Civilisations Classiques (*gudian wenming yanjiu zhongxin* 古典文明研究中心) de l'Université Renmin à Pékin avant de rejoindre l'Université de Chongqing en 2012 pour former des étudiants en bachelor, master et en thèse.

Selon des statistiques incomplètes, 28 bachelors furent formés en 2010 au Collège Boya à Guangzhou,[94] contre 26 candidats en 2012 à Chongqing[95] bien que 30 candidats par an soient prévus dans le plan original de ces deux collèges[96]. On constate la même

---

[93] Liu Xiaofeng, *Gudian xue yu gu jin zhi zheng* (L'étude des Classiques et la Querelle des Anciens et des Modernes) 古典學與古今之爭, Beijing : Huaxia chubanshe, 2017, p. 224.

[94] Gan Yang, « Boya jiaoxue bu dengyu guizu jiaoyu yuanzhang nongcun haizi yeneng lai dushu » 博雅教育≠貴族教育 院長：農村孩子也能來讀書 (L'éducation générale n'égale pas l'éducation aristocratique, Doyen [du Collège Boya de Guangzhou] : les enfants des zones rurales peuvent aussi venir y étudier), *Yangcheng wanbao* 羊城晚報 (*Journal du soir de Yangcheng*), le 12 octobre 2010.

[95] Règlement général des études relatif aux cursus de bachelor au Collège Boya à l'Université de Chongqing 2019 (Chongqing daxue Boya xueyuan er ling yi jiu nian ruxue shenqing zhinan 重慶大學博雅學院 2019 年入學申請指南).

[96] Gan Yang, « Boya jiaoxue bu dengyu guizu jiaoyu yuanzhang nongcun haizi ye neng lai dushu » 博雅教育≠貴族教育 院長：農村孩子也能來讀書 (L'éducation générale n'égale pas l'éducation

situation à l'Université Renmin à Pékin où on a prévu à l'origine 20 à 30 candidats de premier cycle chaque année pour le Centre des Civilisations Classiques [97], tout en devant ajuster ce nombre en fonction de la situation réelle des inscriptions. Ainsi, selon le bulletin daté du 11 mai 2015 diffusé par ce centre, le nombre des candidats inscrits en bachelor s'est réduit à 10 ou 15.

Néanmoins, grâce à la mise en pratique de la collection *Classiques et Interprétations* dans ces trois institutions, de nouvelles œuvres continuent à être publiées, traduites et étudiées afin de renforcer son influence au sein de l'éducation supérieure.

Enfin, cette collection ainsi élaborée permet de promouvoir la connaissance humaniste et la culture artistique occidentale malgré son aspect « conservateur libéral » inspiré du « paradigme straussien » sur l'éducation libérale. Son application permet également de se libérer partiellement des manuels officiels imposés.

1.5.3. Une réponse proposée par Liu Xiaofeng aux crises civilisationnelles du monde moderne

À la différence de l'objectif de *chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois* et des « canons confucéens », le projet de Liu Xiaofeng a l'ambition de proposer une solution aux « crises civilisationnelles » auxquelles sont confrontés la Chine et l'Occident. Il a formulé cette idée dans un interview en déclarant « il faut avoir une vision globale académique lorsqu'on édite une série de livres, autrement dit, il faut avoir une vision académique stratégique » [98]. En fait il s'intéresse à cette question déjà dans son livre intitulé *Délivrance et Décontraction* (*Zhengjiu yu xiaoyao* 拯救與逍遙), paru en 1988 :

Le problème auquel est confrontée la pensée humaine au XX^e siècle est que les valeurs des cultures traditionnelles chinoises et occidentales font l'objet d'un scepticisme général légitime. 人類思想在 20 世紀面臨的致命問題是，中西方傳統

aristocratique, Doyen [du Collège Boya à Guangzhou] : les enfants des zones rurales peuvent aussi venir y étudier), *Yangcheng wanbao* 羊城晚報 (*Journal du soir de Yangcheng*), le 12 octobre 2010.

[97] Liu Xiaofeng, « Daxue jiaoyu yu gudian xuewen » 大學教育與古典學問 (L'éducation universitaire et les classiques), *Zhongguo qingnian bao* 中國青年報 (*Quotidien de la jeunesse de Chine*), le 16 mai 2010.

[98] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 253.

文化中的價值觀念都遭到正當的普遍懷疑. [99]

Liu Xiaofeng pense que cela est dû à la perte de « l'esprit d'absolu » de son époque :

L'effondrement général de l'esprit d'absolu en Chine et en Occident, tel que la perte d'une humanité et le désordre du monde, mérite l'attention du monde intellectuel. Le combat intellectuel dans ce sens est clairement individuel. 絕對精神在中西方的普遍崩潰，人道淩遲、世失其序，才是值得關注的"事情本身"。這種意義上的精神搏鬥，純粹是個人性的. [100]

Pour résoudre ce problème, Liu Xiaofeng prend la phénoménologie et l'herméneutique pour méthodologie et considère la foi chrétienne comme « référence de valeur » (*jiazhi lichang* 價值立場）centrale[101] :

Pour réexaminer la pensée traditionnelle chinoise et occidentale, il est impossible de ne pas avoir une référence axiologique. L'herméneutique phénoménologique ne fournit qu'une manière réexaminée de « regarder », mais elle n'offre pas une orientation axiologique. De Pascal, Kierkegaard, Dostoïevski, Chestov et Scheler, j'ai appris cette orientation, à savoir la foi chrétienne. 重審中西方的傳統思想，不可能沒有一個思想的價值立場。現象學解釋學僅僅提供了重審的"看"的方式，並沒有提供一種價值立場。從帕斯卡爾、基爾克果、陀思妥耶夫斯基、舍斯托夫以及舍勒那裏，我獲得了這樣的價值立場——基督信仰.[102]

En effet, à cette époque, Liu Xiaofeng voulait sauver les valeurs des cultures traditionnelles chinoises et occidentales par l'intermédiaire des valeurs chrétiennes. Cependant, il convient de noter que même s'il voulait servir de la foi chrétienne pour résoudre cette crise de valeur, Liu Xiaofeng insistait toujours sur la nécessité de

[99] Liu Xiaofeng, *Zhengjiu yu xiaoyao* 拯救與逍遙 (Délivrance et Décontraction), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011. p. 22.
[100] *Ibid.*, p. 8.
[101] *Ibid.*, p. 6.
[102] *Ibid.*.

dialogue entre la Chine et l'Occident :

Le dialogue entre deux mentalités antagonistes est une exigence inévitable mise en avant par le nihilisme du XX^e siècle, l'exigence inévitable que les valeurs et les croyances traditionnelles chinoises et occidentales rencontrent le malheur de la méfiance générale dans l'histoire actuelle. 精神衝突的對話是 20 世紀價值虛無的深淵提出的必然要求，是中西傳統價值信念都遭到現時歷史中的普遍懷疑的厄運所提出的必然要求[103].

En 1993, Liu Xiaofeng « est entré en contact pour la première fois avec le texte de Strauss » 這是我第一次接觸到施特勞斯的文字[104] et il a découvert aussitôt que la préoccupation de Strauss était très similaire à la sienne : « la lutte incessante de Strauss contre le relativisme des valeurs n'est-elle pas ma position exprimée dans la thèse développée de mon ouvrage *Délivrance et Décontraction* ? » 施特勞斯與價值相對主義和虛無主義的不懈鬥爭，不就是《拯救與逍遙》的立場？[105]. Ce contact le conduit par la suite à une étude approfondie de Strauss, de sorte que sa pensée sur les crises civilisationnelles modernes connait d'importants changements. Il renonce dès lors à la méthode initialement proposée dans son premier livre et commence à promouvoir la phénoménologie et l'herméneutique comme méthodologie et la foi chrétienne comme « référence de valeur » principale. Cette réflexion se situe à partir de ce moment au niveau de la philosophie politique autour de la théorie fournie par Strauss, ce qui va devenir l'esprit principal du projet de la collection *Classiques et Interprétations* comme il l'exprime dans les « Notes de publication » du *Recueil de Strauss* (*Shitelaosi ji* 施特勞斯集) en 1999 :

La préoccupation de Strauss relève davantage du bon sens et n'a rien de nouveau : quelles sont les causes fondamentales de la crise de la civilisation occidentale ? Strauss apporte non seulement une réponse perspicace à cette question traditionnelle et existentielle en Occident, mais il propose également une réponse pratique : une étude

[103] *Ibid.*, p. 31.
[104] Liu Xiaofeng, *Shitelaosi de lubiao* 施特勞斯的路標 (L'orientation de Strauss), *Le préambule*, Beijing : Huaxia chubanshe, 2013, p. 1.
[105] *Ibid.*.

renouvelée des œuvres de la philosophie politique classique. 施特勞斯關心的問題更具常識品質，而且很陳舊：西方文明危機的根本原因何在？施特勞斯不僅對百年來西方學界的這個老問題作出了超逾所有前人的深刻解答，而且提出了切實可行的應對方略：重新學習古典政治哲學作品.[106]

En d'autres termes, Liu Xiaofeng est d'accord avec le diagnostic de Strauss à l'égard de la crise de la civilisation occidentale, et reconnaît la pertinence de sa proposition de « réapprendre les œuvres de la philosophie politique classique » 重新學習古典政治哲學作品[107]. La collection *Classiques et Interprétations* est un des produits de cette profonde reconnaissance intellectuelle. Elle tente de répondre à une double crise civilisationnelle que rencontrent des intellectuels chinois aujourd'hui, celle de l'Occident moderne et celle de la Chine de son temps. Il estime que la philosophie de Strauss peut donner aux intellectuels chinois un éclairage profond sur cette question pour qu'ils puissent trouver leur propre réponse :

Si la civilisation chinoise se trouvait sous une menace causée par l'influence de la crise occidentale, l'inspiration de la théorie de Strauss pour les intellectuels chinois consiste tout d'abord à se demander si le libéralisme, le conservatisme, la Nouvelle Gauche ou le post-modernisme, pourraient vraiment leur aider à trouver des réponses à la crise actuelle de la Chine […] Nous croyons que Strauss nous enseigne de ne pas devenir les promoteurs de certaines idéologies, mais plutôt de nous mettre dans le plus difficile cheminement de pensée pour reconsidérer les traditions de la civilisation chinoise. 如果中國文明因西方文明危機的影響也已經深陷危機處境，那麼施特勞斯的學問方向給中國學人的啟發首先在於：自由主義也好，保守主義、新左派主義或後現代主義也好，是否真的能讓我們應對中國文明的危機問題 […]我們相信，按施特勞斯的學問方向培育自己，我們肯定不會輕易成為任何"主義"*的教誨師，倒是難免走上艱難思考中國文明傳統的思想歷程.* [108]

Si la « partie occidentale » de la collection *Classiques et Interprétations* reprend

[106] Leo Strauss, *La Philosophie et la Loi*, Liu Xiaofeng (éd.), trad. Huang Ruicheng 黃瑞成, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012, *L'avis de l'éditeur*, p. 2.
[107] *Ibid.*.
[108] *Ibid.*.

tout simplement les canons identifiés par Strauss lui-même et traduits en chinois par l'équipe des étudiants-traducteurs formés par Liu Xiaofeng, la partie « classiques chinois » qui s'inspire de ce même principe théorique et méthodologique dans la sélection des ouvrages a pour but de trouver une solution plus adaptée à la crise de la civilisation chinoise. Par conséquent, la compilation de la « partie occidentale » fournit aux lecteurs des indices pour comprendre la « partie chinoise », qui représente l'objectif essentiel de cette entreprise. Autrement dit, la « partie chinoise » est plus primordiale que la « partie occidentale » dans notre analyse de cette thèse.

Cette entreprise ambitieuse nécessite que les nombreuses œuvres sélectionnées puissent être organisées de manière cohérente pour véhiculer une pensée profonde et complexe. Nous voulons montrer que dans la collection *Classiques et Interprétations* qui rassemble des auteurs et des œuvres chinoises et occidentales de différentes époques, les éditeurs proposent une structure relationnelle de type « utiliser l'Occident pour servir la Chine » dans leur manière d'associer sa « partie occidentale » et sa « partie chinoise ».

2. État de la recherche

À l'heure actuelle, peu d'études systématiques ont été consacrées à la collection *Classiques et Interprétations*, bien qu'on puisse identifier deux types d'études spécifiques la concernant.

Le premier type porte sur l'analyse critique de certains textes, leur contexte social et leur auteur, etc. Celui-ci est généralement consacré aux textes particuliers et il s'agit d'études internes sur la collection[109], dont l'exemple le plus représentatif est le recueil de cinquante articles issus des auteurs et traducteurs de la collection *Le Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques*, édité en 2015 par Zhang Wentao et Cheng Zhimin[110].

[109] Voir Liu Xiaofeng et Chen Shaoming, *Revue sur des « Classiques et Interprétations* », Shanghai : Sanlian shudian, 2003-2017.
[110] Voir Cheng Zhimin 程志敏 et Zhang Wentao 張文濤 (éds.), *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji* 從古典重新開始:古典學論文集 (Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques), Shanghai : L'Université normale de la Chine de l'Est, juin 2015.

2.1. Les principaux sujets traités dans le Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques

Ce recueil des commentaires sur la collection peut se diviser en deux grandes parties. La première partie traite des textes classiques sélectionnés dans la collection et la seconde partie discute essentiellement l'usage pratique des textes inclus dans la collection en Chine continentale. Dans la première partie, trois sujets principaux sont traités autour desquels trois articles peuvent être regroupés.

2.1.1. La philosophie politique : le Philosophe-roi et la Cité

L'œuvre de Platon constitue le sujet principal de « Socrate et la naissance de la philosophie politique »[111] de Wang Jiangtao qui aborde le rapport existant entre les philosophes politiques et la Cité à travers le concept de « justice » développé dans le *Criton*. Dans « Le savoir et la beauté de l'âme », Jia Dongyang s'interroge sur la fondation de l'âme[112], alors que l'attribut de l'âme est traité par Huang Qun dans son article sur « La coloration de l'âme », dans lequel le dialogue *Lysis* fait l'objet d'une étude approfondie.[113] Dans l'article « Le philosophe contraint », Li Meng, s'interroge sur le statut du philosophe dans la Cité[114]. Pour comprendre la relation idéale entre le philosophe et le tyran, nous pouvons mentionner l'article de Peng Lei : « Lecture de la *Lettre II : Platon à Denys ; bonheur et sagesse* »[115].

Si la relation entre le bonheur et la justice est le sujet central de « L'esprit dans *la République* de Platon »[116] de Tan Lizhu, Lin Zhimeng, dans son étude sur « Qui est le législateur : l'homme ou Dieu ? », analyse *Les Lois* de Platon en vue d'examiner le fondement du système législatif[117]. Le texte de Xiao Youzhi intitulé « Discussion sur

---

[111] Wang Jiangtao 王江濤, « Sugeladi yu zhengzhi zhexue de dansheng » 蘇格拉底與政治哲學的誕生 (Socrate et la naissance de la philosophie politique), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji*, p. 100-116.
[112] Jia Dongyang 賈冬陽, « Zhishi yu linghun zhi mei » "知識"與"靈魂"之美 (Le savoir et la beauté de l'âme), *ibid.*, p. 117-140.
[113] Huang Qun 黃群, « Linghun de ranse » 靈魂的染色 (La coloration de l'âme), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 141-159.
[114] Li Meng 李猛, « Beipo de zhexuejia » 被迫的哲學家 (Le philosophe contraint), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 160-184.
[115] Peng Lei 彭磊, « Bolatu shujian er jiedu » 柏拉圖《書簡二》解讀 (Lecture de la *Lettre II : Platon à Denys ; bonheur et sagesse*), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 221-233.
[116] Tan Lizhu 譚立鑄, « Bolatu wangzhi de xinling » 柏拉圖的《王制》的心靈 (L'esprit dans la République de Platon), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 185-197.
[117] Lin Zhimeng 林志猛, « Shen haishi ren lifa » 神還是人立法 (Qui est le législateur : l'homme ou Dieu?),

le législateur », est consacré sur la traduction et les annotations de *Minos*[118].

2.1.2. La justice et le législateur

La pensée straussienne constitue le second sujet principal traité par des articles de cette partie du recueil : dans l'article « Socrate et la naissance de la philosophie politique », l'auteur considère la Cité comme la condition de la pensée des philosophes politiques en s'inspirant de l'idée de Strauss selon laquelle « la sphère politique est destinée à entrer dans le champ d'intérêt de la philosophie dès que celle-ci a commencé à réfléchir sur sa propre activité. Afin de saisir pleinement sa propre nature et son intention, la philosophie doit comprendre son point de départ essentiel et donc la nature des choses politiques »[119]. De la même manière, Xu Jian développe son article sur « La phénoménologie et la querelle des Anciens et des Modernes »[120] en s'appuyant sur l'attachement straussien au rationalisme classique. L'auteur de l'article intitulé « Confucius sous la plume de Sima Qian »[121], utilise la thèse straussienne sur le droit naturel pour analyser la « loi naturelle »[122] présentée par Confucius dans les *Annales des Printemps et Automnes*.

En résumé, la théorie straussienne est utilisée pour structurer les analyses de ce groupe d'articles.

---

in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji*, *ibid.*, p. 198-209.

[118] Xiao Youzhi 肖有志, « Shensheng de lifazhe wenti » 神聖的立法者問題 (Discussion sur le législateur), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji*, *ibid.*, p. 210-220.

[119] Leo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. Thomas L. Pangle, Paris : Gallimard, 1993, p. 116-117.

[120] Xu Jian 徐戩, « Xianxiang xue yu gu jin zhi zheng » 現象學與古今之爭 (La phénoménologie et la querelle des Anciens et des Modernes), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji* 從古典重新開始：古典學論文集 (Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques), *ibid.*, p. 480-498.

[121] Li Changchun 李長春, « Taishigong bixia de Kongzi » 太史公筆下的孔子 (Confucius sous la plume de Si Maqian), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji* 從古典重新開始：古典學論文集 (Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques), *ibid.*, p. 615-630.

[122] Voir l'explication de Leo Strauss: « By natural law is meant a law which determines what is right and wrong and which has power or is valid by nature, inherently, hence everywhere and always. Natural law is a "higher law" but not every higher law is natural. […] The primary question concerns less natural law than natural right, what is by nature right or just: is all right conventional (of human origin) or is there some right which is natural? This question was raised on the assumption that there are things which are by nature good (health, strength, intelligence, courage, etc.) ». Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1983, p. 137-138.

2.1.3. Les points communs entre la pensée occidentale et chinoise

Un troisième ensemble des articles peut être mis en évidence comme une tentative d'établir un parallèle entre les classiques occidentaux et chinois dans le but de trouver les points communs entre les deux. C'est le cas de l'article de Cheng Zhimin qui analyse et compare la relation parent-enfant occidentale avec celle chinoise dans son article « La piété filiale et le règne »[123]. Li Zhiyuan, dans son article concernant « Les notes sur le *Guanju* », essaie d'établir un lien entre la pensée (*si* 思) dans ce premier poème du *Livre des Odes*, et le terme Éros dans *Le Banquet* de Platon, pour montrer que la pensée est une voie importante pour parvenir à l'Éros. S'inspirant de l'idée du Philosophe-roi de Platon, l'auteur de l'article « Le "Guanju" et le règne politique d'après la voie royale »[124] tente, quant à lui, de montrer la difficulté d'harmoniser pour l'empereur deux statuts sociaux, à savoir celui du philosophe et celui de gouvernant, d'où la nécessité de recours aux classiques. Ce troisième ensemble d'articles nous permet ainsi de saisir l'esprit philosophique de la compilation de cette collection.

2.2. L'usage pratique de la collection Classiques et Interprétations en Chine continentale

Un deuxième type d'articles publiés dans ce recueil étudie plus précisément l'usage et le fonctionnement de cette collection dans la réforme du système de l'enseignement supérieur chinois actuel. Grâce à ces articles, nous pouvons obtenir plus d'informations sur le rapport qu'entretiennent la production et l'utilisation de cette collection avec les trois institutions spécifiques – les deux Collèges Boya et le Centre des Recherches de la civilisation antique, et également avec l'éducation générale mise en place dans les universités chinoises.

D'abord, la collection est considérée comme un support pédagogique pour les deux Collèges Boya, certains articles discutent de la structure du cursus dans laquelle la collection joue un rôle central[125].

---

[123] Cheng Zhimin, « Xiaoyi yu zhidao » 孝義與治道 (La piété filiale et le règne), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 81-99.
[124] Chen Mingzhu 陳明珠, « Guanju zhi shi yu wangdao zhengzhi » 關雎之始與王道政治 (Le *Guanju* et le règne politique d'après le *Wangdao*), in : *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji, ibid.*, p. 513-529.
[125] Zhao Xiaoli 趙曉力 et Wu Fei 吳飛, « Shashibiya yu zhengzhi zhexue yici yi jingdian xidu he xiaoban taolun wei hexin de tongshi kecheng shiyan » 《莎士比亞與政治哲學》：一次以經典細讀和小班討論

Ensuite, puisque le siège principal de production et traduction de la collection *Classiques et Interprétations* est attaché au Centre des Recherches de la civilisation antique à l'Université Renmin, certains articles sont consacrés au rapport détaillé entre la collection et les études classiques que Liu Xiaofeng promeut[126].

Enfin, étant donné que la collection vise à généraliser la lecture des classiques dans l'éducation générale[127], plusieurs études portent sur l'étroite relation entre l'éducation générale et la lecture des classiques[128]. Par exemple, l'œuvre de Gan Yang, intitulée *La civilisation, le pays et l'université,* est, sur ce point, tout à fait révélatrice.[129] Ainsi, nous pouvons comprendre le rôle que la collection joue dans l'enseignement supérieur chinois par l'intermédiaire de ce livre, entre autres publications.

Notre projet d'étude se propose d'approcher cette collection en tant que nouvel effort d'établir des classiques à partir des chefs-d'œuvre occidentaux et chinois.

2.3. Les contributions potentielles de cette thèse

a. La recherche actuelle dans les milieux académiques chinois sur la collection *Classiques et Interprétations*, comme analysée ci-dessus, concerne principalement certains livres dans la collection, et il n'y a presque aucune recherche sur la collection elle-même, d'autant plus que Liu Xiaofeng est très discret à l'égard de son but et de ses critères. Par conséquent, la valeur de la collection *Classiques et Interprétations* et sa possible influence dans l'enseignement supérieur chinois ne sont pas encore réellement

---

為核心的通識課程實驗 (Shakespeare et la philosophie politique : une tentative de l'éducation générale en se basant sur la lecture détaillée des Classiques et sur la discussion de petits groupes), *Guowai wenxue* 國外文學 (*Foreign Literatures*), 2006, vol. 4, p. 17-37.

[126] Yu Ying 于穎, « Gudian xue zai zhongguo de shishifeifei » 古典學在中國的是是非非 (le débat des études des Classiques en Chine), *Wenhui xueren* 文匯學人 (*Wenhui Scholars*), 6 février 2015.

[127] Qiu Ruixian 邱瑞賢 *et* Xu Jing 徐靜, « Zhongshan daxue Boya xueyuan shishui tongshi jiaogai re zhengyi » 中山大學博雅學院試水通識教改惹爭議 (Le débat soulevé par la tentative de l'éducation générale du Collège Boya dans l'Université Sun Yat-sen), *Guangzhou ribao dayang wang* 廣州日報大洋網 (*Dayoo*), le 9 octobre 2009 ; Liu Lixia 劉黎霞 *et al.*, « Gan Yang caodao Zhongda gaige wuqian xinsheng chongdu jingdian » 甘陽操刀中大改革五千新生重讀經典 (Gan Yang lance un projet de réforme dans l'Université Sun Yat-sen pour encourager cinq mille nouveux étudiants à lire les Classiques), *Nanfang dushi bao* 南方都市報 (*The Southern Metropolis Daily*), le 25 août 2009.

[128] Ruan Wei 阮煒, « Gan Yang Liu Xiaofeng lijie de gudian xue bingfei xiayi bubi zai jiuchan hewei zhengzong » 甘陽、劉小楓理解的古典學並非狹義，不必再糾纏何為"正宗" (le Classique que Gan Yang et Liu Xiaofeng interprètent n'est pas dans son sens étroit), *Guanchazhe* 觀察者 (Observateur), le 3 mars 2015.

[129] Gan Yang (ed.) *Wenming guojia daxue* 文明 國家大學 (La civilisation, le pays et l'Université), Beijing : Sanlian shudian, 2012.

évaluées. La présente étude consiste donc à remplir les lacunes à cet égard. Plus précisément, la première contribution de cette étude consiste à clarifier les critères du « classique » dans la collection *Classiques et Interprétations*. Autrement dit, cette étude vise à élucider les critères de sélection des classiques de cette collection profondément s'inspirés du paradigme straussien. Notre analyse du contenu et des principales thèses proposés par les rédacteurs en chef de la collection ainsi produite permet d'identifier des contradictions et des éléments comparables au sein de cette entreprise ambitieuse. Elle nous permet également d'estimer l'influence à long terme de la collection sur l'enseignement supérieur en Chine à travers l'examen de la pratique pédagogique des études classiques, au sein des Collèges Boya en particulier et pour l'éducation générale.

Étant donné que Liu Xiaofeng et Gan Yang ont été étiquetés comme faisant partie de la « Nouvelle Gauche » (*xin zuopai* 新左派)[130] de la Chine post-maoïste, la collection *Classiques et Interprétations* peut être considérée par certaines personnes comme un engagement politique dans le secteur de l'enseignement supérieur en Chine. Les idées véhiculées dans cette collection, en particulier la solution proposée pour répondre aux crises civilisationnelles du monde moderne sont, dans une certaine mesure ceux que la « Nouvelle gauche » promeuvent dans les programmes éducatifs des universités chinoises, même en termes de politique globale de gouvernement du pays. Prendre les devants en révélant la nature de l'engagement politique à grande échelle de la collection *Classiques et Interprétations*, en révélant ses intentions cachées en termes de politiques éducatives, nous permet de voir sa possible influence dans un contexte plus large, c'est aussi l'un des apports importants de cette étude.

Lors de notre analyse sur les idées mobilisées par Liu Xiaofeng dans chaque sous-catégorie de la collection, nous tenterons de montrer les aspects contradictoires de ses interprétations, ainsi que ses déductions problématiques et ses malentendus envers la pensée de Strauss.

---

[130] Voir Zhang Boshu 張博樹, *Gaibian zhongguo liusi yilai de zhongguo zhengzhi sichao* 改變中國：六四以來的中國政治思潮 (Change China : Political Ideologies of Chine Since 1989), Hongkong : Suyuan shushe, 2015, p. 97. Voir Lu Mingjun 魯明軍, « Gujin zhibian erlinglingling yilai zhongguo sixiang jie de xiandaixing zhi zheng » 古今之辯：2000 年以來中國思想界的現代性之爭 (La querelle des Anciens et des Modernes : le débat sur la modernité dans la pensée chinoise depuis 2000), *Ershiyi shiji* 二十一世紀 (Twenty-First Century), le 30 novembre 2008, n° 80. Voir Xu Youyu 徐友漁, « Jinru ershiyi shiji de ziyou zhuyi he xin zuopai » 進入 21 世紀的自由主義和新左派 (Le libéralisme et la nouvelle gauche au XXIe siècle), *Dangdai zhongguo yanjiu* 當代中國研究 (Modern China Studies), 2007, n° 2.

3. Plan et méthodologie

3.1. Les difficultés

Les difficultés rencontrées dans cette étude peuvent être résumées au travers des deux aspects suivants. D'une part, la collection *Classiques et Interprétations* est composée d'œuvres de différents auteurs à différentes époques qui sont combinées et interprétées pour répondre aux crises civilisationnelles modernes au sens straussien, il est inévitable de se heurter à de nombreuses limites et difficultés si on tente de les comprendre et les analyser systématiquement dans la structure du projet, sa cohérence intrinsèque. D'autre part, les deux auteurs, Liu Xiaofeng et Leo Strauss, sont connus pour leur pensée complexe et leur style d'écriture ésotérique. Tous les deux sont en faveur d'un « art ésotérique d'écrire » [131], leur style est particulièrement obscur.

3.2. La méthodologie

Afin de mieux classer, archiver et analyser les données pour fournir une explication raisonnable de cet énorme corpus, clarifier l'intention des éditeurs et évaluer son impact réel et potentiel sur les universités chinoises et sur les jeunes intellectuels depuis une vingtaine d'années et à l'avenir, nous adoptons dans un premier temps la méthode d'archivage et de classement des 359 livres inclus dans la collection *Classiques et Interprétations*. Nous croisons ensuite les approches contextuelle, thématique, philologique et linguistique pour reconstruire le « paradigme straussien » compris par Liu Xiaofeng dans cette construction straussienne des classiques. Nous procédons également aux analyses textuelle, intertextuelle et comparatiste des thèmes de ces classiques ainsi que leurs commentaires ainsi inclus dans le corpus. Enfin, une étude sociologique de la production (éditeurs, traducteurs) et de l'usage (manuel de la formation des étudiants) de la collection au sein des universités chinoises sera menée pour montrer l'impact et la signification réelle ou potentielle de cette entreprise en Chine.

[131] Voir Leo Strauss, La Persécution et l'art d'écrire, Paris : Presses Pocket, 1989. Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, *Introduction*, p. 11.

3.3 Plan de la thèse

Cette thèse est composée de quatre parties avec une introduction, une bibliographie et une annexe. La première partie donne un aperçu général de la collection *Classiques et Interprétations* ainsi que son fondement théorique. La deuxième partie est consacrée d'une part à une présentation de « paradigme straussien » utilisé par Liu Xiaofeng comme référence théorique de la collection *Classiques et Interprétations* et d'autre part à une analyse « des classiques occidentaux » établis selon le paradigme et inclus dans la collection. La troisième partie étudie les classiques chinois sélectionnés par Liu Xiaofeng selon le même paradigme et compris dans la collection. La quatrième partie propose une analyse des données concernant la mise en pratique de cette collection dans les universités chinoises en Chine continentale depuis ces deux dernières décennies.

PARTIE I

LE RENOUVEAU DES CLASSIQUES ET SES ENJEUX :

LA COLLECTION *CLASSIQUES ET INTERPRETATIONS*

Ifeng 鳳凰網. (2015.01.11). La collection Classiques et Interprétations (partielle) [Photographie]. http://culture.ifeng.com/a/20150111/42907459_0.shtml

Chapitre 1 La naissance de la collection *Classiques et Interprétations*

1. Les objectifs de l'édition et les financements de la collection

1.1. Les objectifs de l'édition

La motivation originelle de Liu Xiaofeng pour réaliser cette collection liée à l'activité de traduction germe en 1982, lorsqu'il faisait ses études à l'Université de Pékin. À l'époque, il se décide à se consacrer à la traduction de documents issus de la philosophie occidentale. En effet, il travaille sur Heidegger en se référant à des dossiers traduits et ces documents lui sont tellement utiles qu'il prend la résolution d'exercer lui-même l'activité de traduction pour aider les chercheurs chinois[132]. Ainsi, à partir de 1983, Liu Xiaofeng commence à réunir une équipe pour traduire différents articles. Au même moment, une question lui vient à l'esprit : quel genre de texte mérite vraiment d'être traduit en chinois ? [133]

Avant de partir en Suisse en 1989 pour ses études, Liu Xiaofeng conclut que les textes qui méritent d'être traduits en chinois sont en priorité les textes fondamentaux de la culture occidentale. Parce que les savants chinois n'ont pas encore résolu une question fondamentale qui est apparue depuis la fin de la dynastie des Qing et qui reste encore aujourd'hui ouverte : en tant que Chinois, comment considérons-nous la culture occidentale ?[134]

Pendant ses études doctorales en Suisse de 1989 à 1993, il ne cesse d'être en quête des bases de la culture occidentale. Il lit des ouvrages en grecs et des œuvres littéraires anciennes originales, alors qu'il poursuit un cursus de langue classique à l'Université de Bâle. Cela l'inspire et lui donne la conviction que, pour comprendre la culture occidentale, il faudrait effectuer des recherches sur ses origines[135]. De ce fait, la compilation de manuels de langues grecque et latine, à son avis, devrait faire partie de la pierre angulaire de l'édifice de toute la recherche. En conséquence, les manuels de langues classiques occidentales sont compris dans le projet originel de la collection *Classiques et Interprétations*[136].

Néanmoins, il ne continue pas cette entreprise de traduction dans un premier temps.

---

[132] *Chongqi gudian shixu, ibid*., p. 341.
[133] *Ibid*., p. 343.
[134] *Ibid*.
[135] *Ibid*., p. 344.
[136] *Ibid*..

Après l'obtention de son diplôme de doctorat à l'Université de Bâle en 1993, Liu Xiaofeng arrive dans l'Institute of Sino-Christian Studies (*Hanyu jiedujiao wenhua yanjiu suo* 漢語基督教文化研究所) à Hongkong pour y travailler. Il y organise la traduction de « la Bibliothèque académique de la pensée chrétienne dans l'histoire » (*Lidai jidujiao sixiang xueshu wenku* 歷代基督教思想學術文庫). Même s'il s'agit d'une série sur le christianisme, comme dit Liu, en réalité,

[Cette série], brisait la frontière de différentes factions du christianisme, portait sur les textes classiques anciens. Le titre que j'ai donné est censé démontrer mon intention, c'est -à-dire de démêler l'enchaînement de l'histoire de la pensée. 這套書打破教派劃分，注重古代基督教經典，我取的名稱也表明注重思想史脈絡.[137]

Dans son projet, la traduction de cette collection, qui comprenait des classiques chrétiens, est considérée comme le premier pas de son futur travail. Cinq ans plus tard, soit en 1999, son projet de réorienter les traductions sur les classiques gréco-romains, est refusé par l'Institute of Sino-Christian Studies, car ce dernier n'y voit pas le lien avec le christianisme.[138]

Ce revers lui fait penser que la maison d'édition à Hongkong ne comprenait pas la réelle signification de ses recherches scientifiques. Par la suite, il s'est mis en recherche d'une maison d'édition en Chine continentale. La rencontre avec Chen Ximi 陳希米, éditeur de la maison d'édition Huaxia lui donna une occasion pour élaborer la traduction d'une série intitulée « Les penseurs occidentaux : Classiques et Interprétations » (*Xifang sixiangjia jingdian yu jieshi* 西方思想家：經典與解釋). Cette série compte alors en tout quatorze livres : *Das Heilige und das Profane* de Mircea Eliade (2003), *G. E. Lessing's Theology: A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment* édité par Leonhard P. Wessel (2002), *Heidegger und die Theologie* édité par Liu Xiaofeng (2007), *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor* de Vasily Rozanov (2002), *Dialog unter Abwesenden-Carl Schmitt und Leo Strauss* de Heinrich Meier (2002), *Giants and Dwarfs* d'Allan David Bloom (2007), *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based*

[137] *Ibid*..
[138] *Ibid*., p. 345.

on the Complete Works de Manfred S. Frings (2003), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* de Stanley Rosen (2004), *Taming of Thymos: Leo Strauss on Xenophon*'s *Writings* d'Alexandre Kojève (2002), *Jews in the Hellenistic World : Philo* de Ronald Williamson (2003), *Mental Journey in the Middle Age* de Bonaventura (2003), *The Bow and the Lyre: A Platonic Reading of the Odyssey* de Seth Benardete (2003), *Nietzsche and Christianity* de Karl Lowith (2004), *Plato's Symposium* édité par Liu Xiaofeng (2003).

Sur le plan du contenu, celle-ci possède déjà la forme embryonnaire de la collection *Classiques et Interprétations* actuelle. Pour cause, le contenu sélectionné de cette volumineuse série fait déjà l'objet d'un plan global pour Liu Xiaofeng depuis très longtemps.

Le commencement officiel de ce projet est daté de l'an 2000 au moment où Feng Dawen[139] et Chen Shaoming[140], deux professeurs du Département de philosophie à l'Université Sun Yat-sen contactent Liu Xiaofeng pour l'inviter à les rejoindre dans un projet débuté et intitulé *Classiques et Interprétations*[141]. Liu Xiaofeng saisit alors cette opportunité et quitte Hongkong.

En résumé, lorsque Liu Xiaofeng a démarré son travail de traduction à Hongkong en 1993, il y « est entré en contact pour la première fois avec le texte de Strauss »[142], cette rencontre réveille en lui des résonnances profondes : « comment pourrais-je être si proche de cette personne ? »[143]. De là, nous pouvons voir qu'il s'identifie lui-même fortement à la pensée de Strauss. En 1996, il se rend compte qu'après avoir lu les chapitres écrits par Leo Strauss dans l'*Histoire de la philosophie politique* et lu les œuvres de Strauss telles que *Droit naturel et histoire* et *Qu'est-ce que la philosophie politique*, il a commencé à comprendre ce penseur et à l'étudier plus attentivement[144]. Jusqu'en 2000, date à laquelle il a accepté l'invitation de l'Université Sun Yat-sen, il a finalement eu l'occasion d'appliquer les pensées de Strauss à sa pratique de compilation de la collection *Classiques et Interprétations*.

---

[139] Feng Dawen 馮達文, né en 1941, universitaire, professeur de philosophie chinoise et d'études religieuses à l'Université Sun Yat-sen, conseiller honoraire de l'Association confucéenne internationale (*Guoji ruxue lianhehui* 國際儒學聯合會).
[140] Chen Shaoming, né en 1958, universitaire, professeur de philosophie chinoise à l'Université Sun Yat-sen, il est directeur de l'Institut de philosophie chinoise à l'Université Sun Yat-Sen.
[141] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 346.
[142] *Shitelaosi de lubiao, Le préambule, ibid*., p. 1.
[143] *Ibid*..
[144] *Ibid*..

1.2. Les financements de la collection

L'aide financière de la rédaction et de la publication de la collection *Classiques et Interprétations* est, dans ses débuts, peu encourageante. Liu Xiaofeng tente de poursuivre le projet au moyen d'un fonds de soutien financier intitulé « Fonds national des sciences sociales » (*Guojia sheke jijin* 國家社科基金) du Département de l'éducation à trois reprises, mais en vain. Selon lui, c'est parce que les recherches sur les classiques aux yeux des décideurs « ne sont pas suffisamment à l'avant-garde » (*bugou qianyan* 不夠前沿）[145]. En réalité, le financement concret du projet provient du fonds de recherche appartenant à l'Université de Sun Yat-sen et ce fonds est réattribué selon le nombre de chercheurs dans le département. En raison du manque de liquidités, Liu ne pouvait engager qu'un « assistant-éditeur » (*bianwu* 編務) qui travaille deux demi-journées par semaine pour un salaire de 300 yuans par mois.[146]

Liu Xiaofeng reconnaît que c'est grâce à l'enthousiasme des participants que le travail d'édition se déroule positivement. Tout d'abord, lui-même travaille bénévolement. Et puis, plusieurs étudiants cherchent des œuvres originales et les traduisent sans aucune rémunération.[147] Finalement, la maison d'édition est favorable à la publication de cette collection. En guise de geste de bonne volonté, elle ne lui demande pas de frais de publication[148].

Après une pénible phase initiale, cette collection *Classiques et Interprétations* de grande envergure obtient un bon accueil. Grâce à son influence, elle obtient progressivement l'accueil du milieu académique, puis de la société, les soutiens financiers se suivent les uns après les autres. À partir de 2007, elle reçoit un appui financier important du « Fond Zhengze » (*zhengze jijin* 正則基金), dirigé par un certain Xu Zheng 徐征. Pour Liu Xiaofeng, ce geste « atténuait les dépenses de la documentation, de l'édition et de la relecture. »[149] Au printemps 2009, le Centre de Recherches des Classiques (*gudian xue yanjiu zhongxin* 古典學研究中心) est fondé à l'Université Sun Yat-Sen, ce qui permet d'accueillir le projet de compilation de Liu ainsi qu'un financement stable et un soutien politique assuré.

---

[145] *Ibid*., p. 350.
[146] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 350.
[147] *Ibid*..
[148] *Ibid*., p. 351.
[149] *Ibid*., p. 340.

Deux maisons d'édition prennent désormais en charge la publication de la collection *Classiques et Interprétations* ; la maison d'édition Huaxia et la maison d'édition Université normale de la Chine de l'Est. Autrement dit, l'équipe éditoriale de Chen Ximi[150], et celle de Ni Weiguo 倪為國[151], responsables attitrés. Liu Xiaofeng apprécie hautement le soutien de ces deux éditeurs, mais en même temps, il trouve que la qualité de la relecture et de l'édition doit être améliorée en raison de l'insuffisance de relecteurs qualifiés et de bons éditeurs.[152] Sans aucun doute, la pénurie financière et l'absence de rentabilité de la série sont les deux principaux problèmes pour cette collection tout à fait unique.

2. Le choix des textes et les principes de la traduction

2.1. Le choix des textes

En tant qu'anthologie des classiques, la collection *Classiques et Interprétations* prend la phase de sélection du texte en grande considération. En réalité, ce processus du choix des œuvres inclut non seulement la sélection du texte *per se* mais aussi de son édition. Concentrons-nous d'abord sur le point de vue global de Liu Xiaofeng par rapport au choix de la version.

Au niveau de la traduction des classiques, Liu Xiaofeng pense qu'il n'est pas indispensable de se référer au texte originel, l'essentiel étant de le traduire en se basant pour chacun d'eux sur l'édition critique.

La soi-disant « interprétation » de nos Classiques et Interprétations renvoie d'abord au fait que la traduction et l'interprétation des classiques doivent être fondées sur une édition critique et une édition annotée. 我們的"經典與解釋"的所謂"解釋"，首先指的是：翻譯和解讀經典要講究依據校勘、注釋本.[153]

---

[150] Chen Ximi, né en 1961, rédactrice en chef adjointe de Huaxia chubanshe, elle a participé à la planification de la collection *Harvard Business Classics*, connu pour son recueil d'essais intitulé *Laisser « la mort » vivre* (Rang si huoxiaqu 讓"死"活下去) à la mémoire de son époux Shi Tiesheng 史鐵生 (1951-2010, écrivain et essayiste chinois).

[151] Ni Weiguo, éditeur, président de la branche de Vihorae (*Liudian* 六點) à l'Université normale de la Chine de l'Est (*Huadong shifan daxue* 華東師範大學), connu pour les collections éditées telles que la collection *Classiques et Interprétations*, *Les commentaires Vihorae* (*liudian pinglun* 六點評論), la collection *Léger et Lourd* (*qing yu zhong wencong* "輕與重"文叢), La bibliothèque de la *Bible* (*Shengjing tushuguan* 聖經圖書館).

[152] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 356.

[153] *Ibid*., p. 357.

Par conséquent, le traducteur est constamment invité à fournir les détails concernant sa version choisie, mais aussi à ajouter, en traduisant le texte, les annotations nécessaires, dans le but d'aider les lecteurs dans leur compréhension du texte. Liu Xiaofeng prend sur ce point *La tragédie d'Euripide* comme l'exemple à suivre.

Afin de trouver une version de bonne qualité et de garantir la compréhension approfondie du traducteur, Liu exige que chacun de ses étudiants de masters et doctorants s'occupe d'un texte. Ces étudiants doivent alors apprendre les langues grecque et latine et sont obligés de mener des études méticuleuses sur une édition critique, mais aussi de collecter parallèlement le plus d'informations possibles concernant les notes et les commentaires du texte dont ils s'occupent. Selon lui, il y a pourtant d'obstacles à cet égard, car les bibliothèques chinoises ne se sont pas rendu compte du besoin de conservation de différentes éditions critiques d'un classique, ce qui donne lieu à une difficile comparaison pour identifier la meilleure édition.[154]

2.2. Les principes de la traduction

Liu Xiaofeng insiste sur le fait que les principes des lettrés de la dynastie des Qing doivent être suivis et qu'il est judicieux d'employer leur méthode de rédaction des livres canoniques chinois dans le dessein d'effectuer une traduction de bonne qualité des classiques occidentaux. Dans « Les notes de publication de *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Platon* », il concrétise cette idée :

En vue de traduire les classiques occidentaux, il est convenable d'hériter de l'esprit et de la méthode que les lettrés des Qing eux-mêmes ont utilisés pour éditer les ouvrages classiques chinois. L'esprit signifie ici le respect des classiques, qui n'estiment pas que l'horizon des contemporains est meilleur que celui de leurs ancêtres ; alors que la méthode désigne qu'il faut se baser sur le texte annoté et commenté par les experts, et en même temps, comparer les différentes versions lors de la réalisation de la traduction pour assimiler le travail des ancêtres. 我們主張，修譯西典當秉承我國清代學人編修古典經典的精神和方法——精神即：敬重古代經

[154] *Ibid.*, p. 358.

典，並不以為今人對世事人生的見識比古人高明；方法即：翻譯時從名家注疏入手掌握文本，考究版本，廣采前人注疏成果.[155]

Ce point de méthodologie est une caractéristique de la collection *Classiques et Interprétations*. En respectant ce principe d'équivalence littéraire, la règle stylistique des classiques occidentaux reste alors quasiment identique aux classiques chinois. Dès lors, l'harmonisation des classiques occidentaux et chinois se concrétise, dans une première phase, au niveau de la forme.

Bien entendu, la raison principale pour laquelle Liu Xiaofeng met en forme cette collection est la volonté d'obtenir une forme homogène mais il est évident qu'il y a aussi des raisons plus profondes. C'est également pour mettre en avant sa méthode de lecture des classiques s'inspirant de celle de Strauss. Cette méthode se compose de trois niveaux : un premier niveau concerne la compréhension du texte comme l'auteur s'est compris lui-même[156], il est fortement déconseillé aux lecteurs d'estimer qu'ils seraient supérieurs à l'auteur. La condition de lecture imposée par Liu Xiaofeng aux lecteurs est « d'élucider ce que l'auteur dit dans le texte et ce qu'il voulait dire entre les lignes, et d'éclaircir l'intention d'écriture de l'auteur »[157]. En deuxième lieu, il faut mettre en lumière comment un philosophe parvient à se cacher face à la censure des autorités, ce qui contribue à la compréhension exacte du texte mais aussi à justifier la nécessité de la philosophie[158]. Le troisième niveau concerne l'attitude de lecture. Les lecteurs doivent à l'instar des apprentis prendre les auteurs des classiques comme bon exemple[159]. Sur ce dernier point, Liu souligne que :

La connaissance de soi d'un apprenti est qu'il sait qu'il y a un être moral supérieur (le sage (shengren), l'homme parfait (zhiren), le saint (shenren))[160]*au-dessus de lui,*

---

[155] Platon, « *Bolatu zhushuji chuban shuoming* 《柏拉圖注疏集》出版說明 (Les notes de publication de *L'annotation et le commentaire des ouvrages de* Platon), *L'apologie de Socrate*, trad. Wu Fei 吳飛, Beijing : Huaxia chubanshe, 2007, p. 1.
[156] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 197.
[157] *Ibid*., p. 102.
[158] *Ibid*., p. 103.
[159] *Ibid*., p. 197.
[160] « 若夫乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：'至人無己，神人無功，聖人無名» (If he had only mounted on the truth of Heaven and Earth, ridden the changes of the six breaths, and thus wandered through the boundless, then what would he have had to depend on? Therefore I say, the Perfect Man has no self; the Holy Man has no merit; the Sage has no fame.) *Chuang-Tzu : The Inner Chapters*, tran. Angus Graham, London/Boston : Unwin Paperbacks, 1989, p. 13.

qu'il y des connaissances mystiques supérieures, ainsi que savoir qu'il faut toujours apprendre des vrais philosophes. 學人自知為學人的自知之明在於：知道在自己的道德層次之上還有高人（聖人、至人、神人），知道還有更高的充滿奧秘的知識，知道永遠需要向真正的哲人學習».[161]

Il faut remarquer ici que Liu Xiaofeng a cité « les sages, les hommes parfaits et les saints » du *Zhuangzi*, cela nous permet de comprendre que, d'après lui, le sens moral chez *Zhuangzi* s'accorde bien à la pensée[162] de Strauss. En réalité, pour Leo Strauss et Zhuangzi, la vertu véritable ne repose pas sur les coutumes ou les lois, mais sur le discernement[163].

3. Les traducteurs et la qualité des traductions

3.1. Les traducteurs

Étant donné que la traduction d'un texte de la collection *Classiques et Interprétations* n'est pas du tout facile, ce travail nécessite donc obligatoirement de bons traducteurs. Nous voudrions à ce sujet mettre en lumière la condition des traducteurs. Comme expliqué ci-dessus, l'ossature de la traduction de cette série repose sur les titulaires de masters et les doctorants sous la direction de Liu Xiaofeng. Ils commencent à apprendre la langue et la philologie une fois qu'ils démarrent leurs études en master, puis ils se concentrent année après année sur un texte dont ils vont effectuer par la suite l'entière traduction. Selon la formule de Liu Xiaofeng, « chacun s'occupe d'une œuvre classique »[164] (*Yi ren bao yi jing* 一人抱一經).

Liu Xiaofeng pense que la traduction des classiques pourrait en elle-même être considérée comme une méthode d'enseignement aux masters et aux doctorants. Le processus de la traduction joue ainsi un double rôle. Premièrement, il est celui de la compréhension du texte. Liu Xiaofeng insiste : « Si vous voulez comprendre profondément un texte, la meilleure façon est de le traduire »[165]. Pour le traducteur, la traduction devient donc un processus d'interprétation active. Deuxièmement, ce même

[161] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 300.
[162] *Ibid*..
[163] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 126.
[164] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 300.
[165] *Ibid*., p. 355.

processus est en quelque sorte une façon d'accepter l'éducation par les classiques. Liu ajoute : « ce n'est pas moi qui enseigne à mes élèves, c'est le texte lui-même ainsi que ses commentaires et ses annotations. Ce que j'enseigne, c'est seulement un peu de connaissance de la philologie. »[166] Ainsi, la traduction est, dans ce sens, considérée en soi comme un processus d'éducation.

Comme chaque élève prend en charge un ouvrage classique, Liu Xiaofeng est obligé de recruter beaucoup plus d'étudiants en master et de doctorants. De cette manière, plus de classiques peuvent être traduits. Afin d'en venir à bout, Liu quitte en 2009 l'Université Sun Yat-sen et s'installe à l'Université Renmin de Chine où le recrutement est plus aisé.

En dehors de ses étudiants, Liu encourage d'autres traducteurs à participer à son projet. À partir des années 1980, il organise la traduction de différentes séries de livres. Pour réaliser ses projets, il cherche en particulier de bons traducteurs « depuis le milieu des années 1980 dans toute la Chine »[167] et il s'attache alors à la fois à la compétence des traducteurs, et, spécialement, à leur enthousiasme envers l'exercice de la traduction. C'est précisément grâce à cet enthousiasme qu'ils peuvent maintenir une coopération durable avec leur directeur. La plupart de ces traducteurs ainsi choisis participent à la traduction de la collection *Classiques et Interprétations*.

3.2. La qualité des traductions

Au niveau de la qualité des traductions, on critique beaucoup la partie traduite par les étudiants en masters et les doctorants[168]. On relève à l'époque deux défauts :

---

[166] *Ibid.*, p. 359.
[167] *Ibid.*, p. 357.
[168] Voir Bai Tongdong 白彤東 et Xiao Jianqiu 肖澗秋, « Zouxiang huimie jingdian zhi lu » 走向毀滅經典之路 ? (The path to the Destruction of Classical Philosophy?), *Shijie zhexue* 世界哲學 (World Philosophy), 2008, n°1, p. 56-59. Les auteurs de cet article prennent les erreurs de traduction d'un livre de Seth Benardete intitulé *Encounters & Reflections* comme exemple pour illustrer qu'il existe de nombreuses erreurs de traduction de bas niveau, ils soulignent ainsi que bien que les traducteurs soient jeunes et inexpérimentés, les éditeurs doivent être tenus responsables de ces erreurs, parce que la sélection des traducteurs et la relecture relèvent de la responsabilité des éditeurs. Voir aussi Xu Jian 徐戩, « Siyan zhi dian : shenshi yi ge zhongguo de Shitelaosi menren » 斯言之玷：審視一個中國的斯特勞斯門人 (Le discours entaché : l'examen à l'égard d'un disciple chinois de Strauss), in : *Gujin zhizheng yu wenming zijue* 古今之爭與文明自覺 (« La Querelle des Anciens et des Modernes » et la prise de conscience de la civilisation), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010, p. 293-303. L'auteur de cet article mentionne que certaines erreurs de traduction dans la collection *Classiques et Interprétations* et le *Revue sur des « Classiques et Interprétations* ont été signalées sur internet. Voir aussi *Chongqi gudian shixue*, *ibid.*, p. 356. Liu Xiaofeng a également reconnu la nécessité d'améliorer la qualité de relecture de la

premièrement, la qualité de la traduction est problématique. Même si la mission de traduction dure des années en se concentrant sur un unique livre, le niveau en langue étrangère des jeunes étudiants et leur capacité de compréhension sont limités. Les critiques précisent que, si l'on compare ces traductions avec celles de la Collection *de chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois*, on trouve un réel fossé entre les deux. Deuxièmement, le style personnel des traducteurs est beaucoup trop marqué dans la traduction. Liu Xiaofeng lui-même prend le style en considération et, en plus, il privilégie un certain style littéraire. Son influence sur ses étudiants est patente, ces derniers se concentrent notamment sur le style, au mépris de l'exactitude des termes choisis.

Face à ces critiques, la réaction de Liu Xiaofeng se fait par deux propositions de traduction transmise à ses élèves et qui répondent implicitement aux deux principales critiques exposées ci-dessus. D'une part, l'importance est mise sur l'attitude des traducteurs. Il précise : « en tant que traducteur, la qualité la plus importante est le professionnalisme et le sentiment de responsabilité envers soi et envers le milieu académique 從事翻譯重要的是敬業態度，對自己和學術界負責 »[169]. D'autre part, il encourage les traducteurs à faire face positivement à ces critiques. D'après lui, les traducteurs doivent respecter cette règle énoncée dans le proverbe chinois, « si tu as des défauts, corrige-toi ; si tu n'en as pas, surveille-toi » (*you ze gai zhi, wu ze jia mian* 有則改之，無則加勉)[170].

Autrement dit, aux yeux de Liu Xiaofeng, les traducteurs doivent perfectionner leur compétence à traduire. Néanmoins, il les encourage en citant Socrate :

Socrate a dit que, quand nous avons commencé des choses sérieuses, nous devons persister. N'ayons pas peur, les moqueries des hommes de lettres surgiront toujours. 蘇格拉底早就說過，既然我們已經著手嚴肅的事情，就要堅持下去，文人雅士們的俏皮話、挖苦話我們是必定會聽到的，不要怕.[171]

Ces propos et son attitude devant les critiques nous permettent de comprendre

collection *Classiques et Interprétations*.
[169] *Chongqi gudian shixue*, *ibid.*, p. 355.
[170] *Ibid.*, p. 355.
[171] *Ibid.*.

pourquoi Liu garde toujours de jeunes étudiants comme principaux traducteurs de cette collection. En d'autres termes, la qualité de la traduction, dans un délai aussi court, ne pouvait-elle être que graduellement améliorée.

Deux particularités de la collection *Classiques et Interprétations* doivent à ce point être constatées. D'une part, Liu Xiaofeng a sa propre idée sur cette entreprise qui procède d'un plan relativement strict et assez volumineux. D'autre part, son objectif n'est pas de proposer une série documentaire encyclopédique, mais de répondre à la question suivante : comment la civilisation chinoise comprend-elle la culture occidentale. En plus, cette collection unique exige une méthode particulière de traduction ainsi que des critères rigoureux de sélection des textes.

Alors que les points faibles de cette collection touchent à différents aspects tels qu'un financement réduit, le niveau qualitatif des traducteurs ainsi que le contenu personnel trop marqué de Liu Xiaofeng.

Chapitre 2 La nécessité de lecture des classiques d'après Leo Strauss

1. La notion straussienne de l'éducation libérale

Une des grandes contributions de Leo Strauss est de préconiser l'éducation libérale. Strauss essaie de la définir de manière suivante : « l'éducation libérale est une éducation qui cultive ou une éducation qui a pour fin la culture. Le produit fini d'une éducation libérale est un être humain cultivé »[172].

Le concept de « culture » englobe à la fois la simple alphabétisation, mais aussi plus largement la maîtrise d'une langue et d'une culture. Strauss l'utilise de manière suivante :

« Culture » (Cultura) signifie en premier lieu agriculture : la culture du sol et de ses produits, le soin et l'amélioration du sol en conformité avec sa nature. Le mot de « culture » signifie en second lieu et principalement aujourd'hui la culture de l'esprit, le soin et l'amélioration des facultés innées de l'esprit en conformité avec la nature de l'esprit. [173]

Bien que cette définition de la « culture » ne suffise pas à nous aider à comprendre le sens exact que Strauss veut promouvoir dans son projet d'éducation générale, ce que le philosophe en dit par la suite peut nous aider. Il écrit que « tout comme il faut des cultivateurs pour le sol, il faut des maîtres pour l'esprit »[174]. La mise en valeur des terres en friche exige des cultivateurs. Pareillement, l'exploitation des ressources intellectuelles requiert « les plus grands esprits »[175]. Il compare les cultivateurs aux « plus grands esprits » [176] pour souligner le rôle important des classiques dans l'éducation générale, dans le cadre de laquelle, l'étude des classiques systématiquement promue permettra aux individus d'avoir le contact direct avec les textes de grands esprits. À travers leurs propres efforts, ces individus découvriront par eux-mêmes des ressources intellectuelles, bien que ces efforts ne permettent pas à tout le monde

[172] Leo Strauss, *Le Libéralisme antique et moderne*, trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn, Paris : PUF, 1990, p. 13.
[173] *Ibid.*, p. 13.
[174] *Ibid.*.
[175] *Ibid.*.
[176] *Ibid.*.

d'atteindre le développement des facultés intellectuelles à un même niveau. Ici, le rapport entre les facultés intellectuelles et « les plus grands esprits »[177] est similaire à celui d'un produit par rapport à son producteur. Sur ce point, Strauss a en outre souligné:

Les maîtres sont eux-mêmes des élèves, et il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Mais il ne peut pas y avoir de régression à l'infini : il faut qu'il existe en fin de compte des maîtres qui ne soient pas à leur tour des élèves. Ces maîtres qui ne sont pas aussi des élèves sont les grands esprits ou, pour éviter toute ambiguïté sur une question d'une telle importance, ils sont les plus grands esprits. De tels hommes sont extrêmement rares. Nous avons peu de chances d'en trouver un dans une salle de classe. Nous avons peu de chances d'en trouver un où que ce soit. C'est une bonne fortune s'il en existe un seul de vivant au cours de la vie d'un homme. Dans la plupart des cas, les élèves, quel que soit leur niveau, n'ont accès aux maîtres qui ne sont pas à leur tour des élèves, aux grands esprits, que par l'intermédiaire de grands livres. L'éducation libérale consistera donc à étudier avec le soin convenable les grands livres que les grands esprits ont laissés derrière eux — une étude dans laquelle les élèves les plus expérimentés prêtent assistance aux moins expérimentés, les débutants y compris. [178]

En lisant ces lignes, nous comprenons que le concept de l'éducation libérale straussien est de former des individus pour qu'ils deviennent « des êtres humains cultivés »[179], que la méthode principale est d' « étudier avec le soin convenable les grands livres »[180], car ces « grands livres » écrits par « de grands esprits »[181] sont les meilleurs formateurs pour leurs lecteurs.

2. L'influence positive « des grands livres » sur des lecteurs

L'objectif de l'éducation libérale est de former « un être humain cultivé » [182], ce

[177] *Ibid.*.
[178] *Ibid.*, p. 13-14.
[179] *Ibid.*.
[180] *Ibid.*.
[181] *Ibid.*.
[182] *Ibid.*, p. 13.

dernier pourrait être considéré comme un produit de la lecture des « grands livres » [183]. On peut donc supposer qu'une réflexion sur les influences diverses que peut avoir la lecture des « grands livres » [184] est propre à nous renseigner sur les lecteurs nous permettraient de comprendre ce que c'est qu'« un être humain cultivé » [185]. D'après Strauss, l'influence positive de la lecture « de grands livres » [186] sur les lecteurs peut être résumée selon les quatre aspects suivants.

2.1. La valeur supérieure des classiques aux œuvres modernes

Un des grands problèmes de l'éducation moderne, selon Strauss, est que sous l'effet de la pensée moderne,

Nous pensons en quelque sorte que notre point de vue est supérieur, plus élevé que celui des plus grands esprits – soit parce que notre point de vue est celui de notre temps, et que notre temps, parce qu'il est postérieur au temps des plus grands esprits, peut lui être présumé supérieur ; soit parce que nous pensons que chacun des plus grands esprits avait raison de son point de vue, mais non pas purement et simplement raison, comme il le prétend […].[187]

En conséquence,

Les illusions faciles qui nous violent notre véritable situation reviennent toutes à celle-ci : nous sommes, ou nous pouvons être plus sages que les plus sages des hommes du passé. Nous sommes ainsi poussés à nous prendre, non pas pour des élèves attentifs et dociles, mais pour des impresarii ou pour des dompteurs de lions. [188]

La raison fondamentale pour laquelle nous nous trouvons dans « une redoutable situation, […], et cela parce que nos maîtres et les maîtres de nos maîtres ont cru à la

[183] *Ibid.*.
[184] *Ibid.*.
[185] *Ibid.*.
[186] *Ibid.*.
[187] *Ibid.*, p. 20.
[188] *Ibid.*.

possibilité d'une société purement et simplement rationnelle »[189]. Ce fait incite les modernes à jouer le rôle du juge devant « de grands esprits »[190] qui sont pourtant plus sages que ces modernes incapables de juger[191]. Pour Strauss, les modernes doivent apprendre les classiques « de grands esprits »[192] et se laisser orienter par « l'autorité »[193] des classiques vers « une bonne direction »[194] afin d'éviter des défauts graves tels que le « nihilisme »[195] et l'« historicisme »[196] particulièrement critiqués par Strauss. Nous y reviendrons plus tard.

Lire les classiques permet aux modernes à la fois de se préoccuper de sujets fondamentaux, à savoir prendre à cœur l'humanité, et de se libérer de la domination absolue de la science moderne. En réalité, la science moderne qui exerce son autorité sur les modernes a pour objectif de former des spécialistes. La profondeur de sa connaissance de l'humanité n'est pas nécessairement supérieure à celle des grands livres anciens :

Dans l'état actuel des choses, nous pouvons espérer un secours plus immédiat de la part des humanités bien entendues que de la part des sciences, plus de la part de

---

[189] *Ibid.*.
[190] *Ibid.*, p. 13.
[191] *Ibid.*, p. 20.
[192] *Ibid.*, p. 13.
[193] *Ibid.*, p. 20.
[194] *Ibid.*.
[195] Nihilisme : « Mouvement révolutionnaire qui se développa en Russie sous le règne d'Alexandre II. Le terme de *nihilisme* fut, sinon inventé, du moins popularisé par Tourgueniev dans son roman *Pères et fils* (1862). Le héros de Tourgueniev, Bazarov, incarnait d'une manière satirique l'était d'esprit des jeunes intellectuels des années 1860. Ceux-ci, se détournant de l'idéalisme romantique, aboutissaient à une sorte de matérialisme radical qui n'admettait que la vérité scientifique et qui, au nom des droits absolus de l'individu, rejetait toutes les idées établies, tous les devoirs sociaux, familiaux et religieux ». Voir : *Dictionnaire d'Histoire universelle*, le Petit Mourre, 2004, p. 1017
[196] Historicisme : L'historisme possède deux significations suivantes : 1) l'historien doit établir les faits tels qu'ils se sont produits et saisir le passé dans sa singularité par rapport aux autres époques, sans chercher à émettre un jugement de valeur ; toute entreprise de systématisation doit être rejetée au profit d'une recherche des causes immédiates des événements. S'inspirant de la pensée de Herder (1744-1803), ils appellent à considérer chaque époque en elle-même et rejettent toute philosophie téléologique de l'histoire. Cet historicisme applique à la méthode historique les concepts du positivisme. Par ailleurs, rejetant l'universalisme de l'école classique, ils considèrent que chaque cas national doit être étudié à part, pour parvenir à la connaissance. 2) Ernst Troeltsch définit, en 1922, dans *Der Historismus und seine Probleme*, l'historicisme comme « l'historicisation fondamentale de toute notre pensée sur l'homme, sa culture et ses valeurs. » Selon lui, ce n'est pas l'esprit humain qui, en façonnant ses pensées et ses valeurs, oriente l'histoire, mais le contexte historique qui les détermine. Raymond Aron en parle comme de « la doctrine qui proclame la relativité des valeurs et des philosophies aussi bien que de la connaissance historique ». Pour sa part, Leo Strauss critique le relativisme de cet historicisme, dont il fait remonter l'origine à l'école historique allemande du XIX^{e} siècle. Voir : l'article « historicisme » sur Wikipédia.

l'esprit de finesse et d'intuition que de la part de l'esprit de géométrie. [197]

…

Une centaine de pages - non, une dizaine - d'Hérodote nous introduit incommensurablement mieux à l'unité mystérieuse de la singularité et de la diversité des choses humaines que de nombreux volumes écrits dans l'esprit qui prédomine à notre époque [198].

Ainsi, la pensée moderne n'est pas supérieure à la pensée antique et les modernes doivent aller chez « de grands esprits »[199] pour le conseil.

2.2. L'étude des classiques comme libérateur

En se basant sur le contenu des classiques et la méthode de lecture les classiques, Leo Strauss souligne que l'accès direct aux classiques par la lecture permette de prévenir l'endoctrinement.

D'une part, au niveau du contenu, le fait que les classiques soutiennent des approches et des points de vue diversifiés, voire contradictoires, exige que les lecteurs adoptent un esprit libre et soient capables de juger de manière indépendante. Selon Strauss, « les plus grands esprits sont divergents sur les interprétations les plus importantes ; la communauté de grands esprits est déchirée par la discorde et même par diverses espèces de discordes »[200].

D'autre part, en ce qui concerne la méthode de lecture, « la tâche de l'historien de la pensée est de comprendre la pensée du passé telle qu'elle se comprenait elle-même; car l'abandon de cette tâche équivaut à abandonner le seul critère pratique d'objectivité dans l'histoire de la pensée »[201].

Afin d'accomplir cette tâche, Strauss donne ses propres instructions sur trois aspects relatifs à l'esprit, l'objet de pensée et la manière de penser des lecteurs.

En ce qui concerne l'esprit, Strauss indique que les lecteurs doivent « acquérir une liberté d'esprit rarement atteinte chez les philosophes "professionnels" : ils doivent

[197] *Le Libéralisme antique et moderne, ibid.*, p. 13.
[198] *Ibid.*, p. 43.
[199] *Ibid.*, p. 13.
[200] *Ibid.*, p. 14.
[201] *La Renaissance du rationalisme politique classique. ibid.*, p. 284-285.

atteindre la liberté d'esprit la plus parfaite possible pour un être humain » [202].

Quant à l'objet de pensée, il doit être la vérité philosophique, soit « la vérité sur le tout »[203]. En d'autres termes, « on doit d'abord être concerné par la vérité philosophique elle-même et non par ce que d'autres ont pu penser de cette vérité »[204].

Enfin, en ce qui concerne la méthode d'étude, il faut éviter les clichés des manuels scolaires d'aujourd'hui pour redécouvrir « les signaux qui guidaient les penseurs du passé » [205]. Leo Strauss précise en termes suivants :

En s'engageant dans l'étude de la philosophie du passé, un lecteur idéal doit cesser de se repérer par rapport aux signaux modernes, au milieu desquels il vit depuis sa plus tendre enfance ; il doit essayer de se repérer par rapport aux signaux qui guidaient des penseurs du passé. Ces signaux anciens ne sont pas immédiatement visibles : ils sont enfouis sous des amas de moellons et de poussières. La partie la plus rebutante de ces gravats est constituée par les interprétations superficielles d'écrivains modernes, par les clichés misérables des manuels d'histoire qui semblent, en une formule, dévoiler le mystère du passé. Les signaux qui guidaient les penseurs du passé doivent être retrouvés avant d'être utilisés. [206]

Cette manière de lire les classiques permet aux lecteurs de réfléchir et de redécouvrir indépendamment le passé sans être endoctrinés. Strauss l'illustre ainsi :

Il est dans l'obscurité seulement éclairée par le fait de savoir qu'il ne sait rien. En s'engageant dans l'étude de la philosophie du passé, il doit savoir qu'il s'embarque pour un voyage dont le but lui est totalement caché : il y a peu de chances qu'il revienne sur les rives de son époque telle qu'il était en les quittant. [207]

En conclusion, Strauss confirme que cela « a assurément pour conséquence que l'éducation libérale ne peut pas être purement et simplement un endoctrinement »[208].

---

[202] *Ibid.*, p. 287.
[203] *Ibid.*.
[204] *Ibid.*.
[205] *Ibid.*.
[206] *Ibid.*.
[207] *Ibid.*.
[208] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 14.

2.3. Des classiques et l'accès direct aux grands esprits

Strauss assure qu'il ne faut pas apprendre la philosophie en suivant les universitaires, car ces derniers sont par essence différents des penseurs en ce qui concerne l'attitude, la hauteur et la profondeur de la pensée, ainsi que l'objet de la pensée. De plus, Leo Strauss fait remarquer notamment que des universitaires préfèrent classer les doctrines de grands penseurs et par la suite, ils analysent et comparent les doctrines du même genre pour obtenir une sorte de connaissance, mais ce type de connaissance n'est pas une vraie connaissance sûre, car ce type de classement pourrait être catégorisé à nouveau par d'autres penseurs à l'avenir.

Strauss déclare que, de nos jours, les élèves ont tendance à être trompés par « beaucoup de gens qui se disent philosophes »[209]. Ces derniers, d'après lui, désignent principalement les professeurs des universités, qui

utilisent une expression confuse que peut-être la commodité administrative rend nécessaire. Ils veulent souvent simplement dire qu'ils sont membres de Départements de philosophie. Et il est aussi absurde d'espérer trouver des philosophes parmi les membres des Départements de Philosophie que d'espérer trouver des artistes parmi les membres de Départements d'Art. [210]

Ces « membres de Départements de philosophie » [211] pourraient être les savants s'ils sont à la hauteur de leur charge. L'auteur différencie manifestement ici les penseurs des savants comme faisait Martin Heidegger.

Ces savants « non audacieux »[212] sont souvent moins prudents que de grands penseurs en ce qui concerne leur attitude de penser. Strauss précise :

[De grands penseurs] ont affronté les problèmes sans être subjugués par aucune autorité. L'universitaire est prudent (en termes de) méthodique et (de) non audacieux. […] Cependant, bien qu'ils soient si audacieux, les grands penseurs sont beaucoup plus prudents que nous ; ils voient des chausse-trapes,

[209] *Ibid.*, p. 18.
[210] *Ibid.*, p. 19.
[211] *Ibid.*.
[212] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 80.

là où nous avançons d'un pas assuré. Nous, universitaires, vivons dans un cercle enchanté, le cœur léger, comme les dieux homériques […] .[213]

L'audace et la prudence qualifient donc un penseur à la différence d'un professeur.

Quant à la hauteur et la profondeur de la pensée, Strauss précise que l'universitaire n'atteint jamais le niveau des grands penseurs, car « il [l'universitaire] ne s'échappe pas vers l'azur ou des hauteurs qui nous sont inaccessibles, comme le font les grands penseurs »[214].

L'universitaire est également différent de grands penseurs qui ont affronté les problèmes, car il se contente d'explorer les domaines que les grands penseurs ont déjà explorés en vue d'éviter de grandes erreurs. Il vit donc « dans un cercle enchanté »[215] et « protégé des problèmes par les grands penseurs »[216].

Le seul rôle utile des universitaires consiste à raisonner sur les divergences des grands esprits. Ainsi Strauss souligne que « l'universitaire ne peut exister que parce que les grands penseurs sont en désaccord. Leur désaccord nous offre la possibilité de raisonner sur leurs différences, de nous demander lequel d'entre eux est le plus vraisemblablement dans le juste »[217]. Cependant, Strauss rend attentif au fait que ce rôle limité des universitaires affronterait une grande difficulté, selon lui :

Nous pouvons penser que les alternatives possibles ont été épuisées par les grands penseurs du passé. Nous pouvons tenter de classer leurs doctrines et faire une sorte d'herbier, en pensant que nous les contemplons d'un point de vue surplombant. Mais nous ne pouvons exclure la possibilité que d'autres grands penseurs puissent apparaître à l'avenir — en 2200 en Birmanie —, la possibilité d'une pensée à laquelle nos schémas n'auraient en aucune façon pourvu, car qui sommes-nous pour croire que nous avons découvert les limites des possibilités humaines ?[218]

Seuls deux objets de même nature peuvent être comparés. La comparaison faite par des universitaires sur de grands penseurs se base obligatoirement sur la

[213] *Ibid.*.
[214] *Ibid.*.
[215] *Ibid.*.
[216] *Ibid.*.
[217] *Ibid.*.
[218] *Ibid.*.

classification de ces derniers, à la manière d'« une sorte d'herbier »[219], mais la classification scientifique des espèces ne pourrait pas s'appliquer effectivement à la pensée, « car qui sommes-nous pour croire que nous avons découvert les limites des possibilités humaines ? »[220] Donc, de grands penseurs à l'avenir pourraient renverser cette classification établie par des universitaires.

On peut ainsi dire que la classification de la pensée est toute temporaire et la connaissance acquise des universitaires au travers de la comparaison de grands penseurs n'est pas sûre, autrement dit, cette connaissance elle-même ne possède pas une fondation ontologique. En conséquence, il faut suivre de grands penseurs au lieu des universitaires, à savoir lire les classiques.

En résumé, les élèves pourraient être trompés soit parce qu'ils pensent que les universitaires sont des philosophes, soit parce qu'ils croient que le résultat d'études de ces derniers est une connaissance sûre. En fin de compte, d'après Leo Strauss, le regard des élèves doit passer par-dessus les universitaires. Autrement dit, les élèves doivent approfondir leur connaissance auprès de grands penseurs au lieu d'apprendre avec les universitaires. Strauss conclut : « en bref, nous sommes préoccupés du peu de ce que nous comprenons aux énoncés de grands penseurs »[221].

3. Des classiques et la formation de « parfaits gentilshommes »

Strauss démontre que les études des classiques permettent à ceux qui les lisent de se cultiver pour « devenir de parfaits gentilshommes »[222], grâce à trois fonctions particulières des classiques : fournir aux lecteurs « l'expérience des belles choses »[223], des sources morales et la mémoire de l'excellence et la grandeur humaine.[224]

3.1. La libération de la vulgarité

Strauss pense que la fonction principale de l'éducation libérale est « libération de la vulgarité »[225]. Concernant cette dernière, « les Grecs avaient un mot

[219] *Ibid.*.
[220] *Ibid.*.
[221] *Ibid.*.
[222] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 18.
[223] *Ibid.*, p. 21.
[224] *Ibid.*, p. 18.
[225] *Ibid.*.

merveilleux […] Ils la nommaient *apeirokalia*, manquer d'expérience de belles choses. L'éducation libérale nous donne l'expérience de belles choses » [226], qui sont conservées par de grands esprits dans des classiques. Elle pourrait guider les lecteurs à s'éloigner de choses vulgaires et à chercher à se cultiver pour devenir un « parfait gentilhomme »[227].

Cette fonction de l'étude des classiques est liée en fait à l'expérience psychologique que l'étude des classiques suscite aux lecteurs. Strauss souligne que « les hommes n'admirent pas seulement le fait de parvenir à accroître ses intérêts mondains, mais aussi certaines qualités de cœur et d'esprit qui se déploient pour parvenir à ces résultats profitables »[228].

Donc, ces qualités « mettent en évidence le fondement et la puissance naturels, dans le cœur humain, de la justice et de la noblesse »[229] et « la perception de ces qualités est la vraie source légitime de la curiosité et la confusion » [230], c'est-à-dire que l'expérience de belles choses motive les gens à découvrir davantage ces qualités et à se libérer de la vulgarité au cours du processus de cette découverte. Ainsi, « l'éducation libérale est l'antidote de la culture de masse »[231].

3.2. L'étude des classiques : source du soutien moral

Grâce à l'expérience psychologique qu'elle suscite aux lecteurs, l'étude des classiques représente une source morale et un soutien existentiel. Strauss considère que quand on lit les Classiques,

Nous ne pouvons pas exercer notre entendement sans comprendre de temps en temps quelque chose d'important ; et cet acte de compréhension peut s'accompagner de la conscience de notre compréhension, à savoir de la compréhension de la noesis noeseos[232].

---

[226] *Ibid.*.
[227] *Ibid.*.
[228] Leo Strauss, *Historie de la philosophie politique*, trad. de l'anglais par. O. Sedeyn, Paris : PUF, 1994, p. 1029.
[229] *Ibid.*, p. 1030.
[230] *Ibid.*, p. 923.
[231] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 18.
[232] *Ibid.*, p. 20. « Noesis Noeseos (νόησις νοήσεως) est rencontré chez Aristote dans la *Métaphysique* (XII, 9) et évoqué dans les textes éthico-politiques et psychologiques, principalement comme une définition plus précise de l'activité hors espace et temps (ἐνέργεια) du domaine le plus élevé de l'être (πρώτη οὐσία). La

Cette expérience représente une source morale elle « est si élevée, si pure et si noble, qu'Aristote a pu l'attribuer à son Dieu » [233].

Cette expérience représente aussi un soutien existentiel. Selon Strauss, « elle nous conduit à nous rendre compte qu'en un sens tous les maux ont une nécessité si l'on veut que la compréhension existe » [234]. Si « les maux ont une nécessité »[235], face à eux, les lecteurs auront le courage de les accepter.

3.3. L'exemple de « l'excellence et la grandeur humaine »

Ayant le souci du concret, Strauss n'hésite pas à montrer le rapport entre l'étude des classiques et les grands esprits à travers des exemples. Il nous en parle d'abord à partir de sa propre expérience de lecture du discours de Socrate :

Les trésors des hommes sages d'antan, qu'ils nous ont transmis en les déposant dans des livres, je les découvre en les feuilletant et en les parcourant en compagnie de mes amis, et si vous y voyez quelque chose de bien, nous le recueillons et nous regardons comme un grand profit si nous pouvons ainsi nous être utiles les uns aux autres. [236]

Strauss continue : « celui qui rapporte ce propos ajoute : pour moi, quand je l'entendais parler ainsi, il me semblait à la fois que Socrate était heureux et qu'il permettait ainsi à ceux qui l'écoutaient de devenir de parfaits gentilshommes »[237].

Un autre exemple qu'il valorise est l'expérience de lecture d'Héraclite par Socrate.

Un jour, Euripide donna à Socrate l'œuvre d'Héraclite et qu'il lui demanda ensuite

---

compréhension est rendue très difficile par la brièveté des propos. Il est certain que pour une intentionnalité pure d'elle-même, quand bien même on la considérerait factuellement possible, tous les préalables historiques manquent - ceci vaut à fortiori pour une réflexivité pure - et qu'une explication aporétique (ou tout au plus formaliste) est insuffisant. De quel type de pensée intentionnelle il s'agit doit être déduit à l'aide de l'environnement historique ». Voir : *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, consulté le 2 janvier 2023.

[233] *Ibid.*.

[234] *Ibid.*, p. 21.

[235] *Ibid.*.

[236] *Ibid.*, p. 17-18.

[237] *Ibid.*, p. 20.

son opinion sur cet écrit. Socrate répondit : « ce que j'ai compris est grand et noble ; je pense qu'il en est de même pour ce que je n'ai pas compris ; mais pour comprendre cet écrit, il faut assurément une pénétration d'une espèce toute spéciale » [238].

Autrement dit, les œuvres écrites par les « parfaits gentilshommes »[239], conservent les choses à la fois « grandes et nobles » [240], y compris ce qu'on ne comprend pas. Cela permet au processus des études des classiques, de « pénétrer dans l'esprit d'une espèce toute spéciale » [241] pour se cultiver comme « parfaits gentilshommes » [242]. Ce processus, pendant lequel les élèves explorent la valeur des classiques grâce à la lecture, est pris par Strauss pour une des quintessences propres à l'éducation libérale qui, « consiste à se remettre en mémoire l'excellence humaine, la grandeur humaine » [243].

La lecture des classiques comprend également l'aspect d' « écouter la conversation des plus grands esprits entre eux » [244]. Savoir « écouter » fait partie de l'aspect constructif de l'éducation libérale préconisée par Strauss[245]. À travers cette « écoute », les élèves peuvent approfondir leurs questionnements sur les questions fondamentales et permanentes au cours de l'évolution historique. Il s'agit également d'un entraînement de l'individu avec soi. Selon Strauss :

L'éducation libérale qui consiste en un commerce permanent avec les plus grands esprits est un entraînement à la modestie la plus haute, pour ne pas dire à l'humilité. Elle est en même temps un entraînement à l'audace : elle exige de nous une rupture complète avec le bruit, la hâte, l'absence de pensée, la médiocrité de la Foire aux

[238] *Ibid.*.
[239] *Ibid.*, p. 18.
[240] *Ibid.*.
[241] *Ibid.*.
[242] *Ibid.*.
[243] *Ibid.*.
[244] *Ibid.*, p. 19.
[245] *Ibid.*.

vanités[246] *des intellectuels comme de leurs ennemis.*[247]

Somme toute, du point de vue de Leo Strauss, lire les classiques permet aux lecteurs de penser librement, de comprendre mieux l'humanité, de se confronter aux grands penseurs et finalement, de devenir de parfaits gentilshommes. En résumé, la lecture des classiques a une influence positive sur celles et ceux qui les lisent.

[246] *La Foire aux vanités* : son nom anglais *Vanity Fair: A Novel Without a Hero* : roman de William Makepeace Thackeray paru pour la première fois sous forme de feuilleton dans le magazine mensuel Punch entre 1846 et 1847. Son auteur y dépeint la société anglaise de la première moitié du XIX[e] siècle et la critique de façon mordante. Le livre se voulait aussi divertissant qu'instructif. On peut ainsi y lire les commentaires de l'auteur fortement imprégnés de morale victorienne. Le titre du livre s'inspire d'un conte allégorique de John Bunyan intitulé Le Voyage du pèlerin (The Pilgrim's Progress), publié pour la première fois en 1678 et encore très connu du temps de Thackeray. La Foire de la Vanité est une allusion à une halte sur le chemin du pèlerin : une foire perpétuelle se tenant dans une ville nommée « Vanité », qui est censée représenter le péché d'attachement des hommes aux choses de ce monde.
[247] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 21.

Chapitre 3 Le paradigme straussien des classiques comme référence principale de la collection *Classiques et Interprétations*

Les critères du « classique » de la collection *Classiques et Interprétations* reflètent les caractéristiques du paradigme straussien. D'abord, d'après Liu Xiaofeng, ce paradigme cristallise la réflexion de Leo Strauss sur la philosophie classique occidentale qui « déploie toute **la tradition classique** [248] de la philosophie occidentale »[249] :

Dans les cercles académiques de la Chine continentale, la phénoménologie, la philosophie analytique, la philosophie herméneutique et la philosophie déconstructiviste représentent la philosophie occidentale. Ces courants dominants reposent tous sur diverses expériences de la pensée moderne. À l'opposé de ces courants, la philosophie politique de Strauss déploie toute la tradition classique de la philosophie occidentale, reposant sur l'expérience philosophique de Socrate et prenant toute l'histoire de la pensée occidentale comme toile. 西方哲學的面目在國朝學界眼下主要呈現為現象學哲學、分析哲學、解釋學哲學、解構哲學，這些主流樣式無不依託種種現代思想經驗。與此有別，施特勞斯的"政治哲學"依託蘇格拉底的哲學經歷，以整個西方思想史為織體，所展開的是西方哲學的整個古典傳統. [250]

En conséquence, le paradigme straussien pour Liu Xiaofeng représente les critères straussiens des classiques occidentaux établis selon son identification de la cause principale de la crise civilisationnelle à laquelle est confronté l'Occident. De ce fait, lors de la compilation de la partie occidentale dans la collection *Classiques et Interprétations*, Liu a tout simplement intégré les œuvres reconnues par Strauss tout en y ajoutant d'autres qui se conforment avec le paradigme straussien reconnu.

Puisqu'il partage le diagnostic de Strauss sur la crise civilisationnelle en temps moderne et souhaite y trouver des réponses depuis les classiques chinois, Liu Xiaofeng

[248] Les caractères en gras sont marqués dans le texte original, comme c'est le cas dans la citation suivante.
[249] Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Liu Xiaofeng (éd.), Beijing : Huaxia chubanshe, 2014, *Les notes de la version chinoise* (*Zhongyiben shuoming* 中譯本說明), p. 1.
[250] *Ibid.*.

choisi les classiques confucéennes en écriture moderne (*jingwen jing* 今文經) comme le contenu de la partie chinoise dans la collection *Classiques et Interprétations* selon le principe du paradigme straussien mais tout en dépassant ses limites comme il déclare lui-même dans un interview :

Comme vous l'avez dit, les centaines de livres choisis dans la collection Classiques et Interprétations *ne semblent pas se limiter à l'école straussienne, mais je dois dire quand même, que ce que je fais est justement de promouvoir les réalisations académiques de l'école straussienne. 如你所說，"經典與解釋"的幾百本書遠遠沒有限於施特勞斯學派。但我仍然要說，即便我做的僅僅是推介施特勞斯學派的學術成果又怎樣.*[251]

Malgré ce dépassement inévitable des résultats straussiens dans le projet de Liu pour inclure des classiques confucéens, l'influence de la théorie straussienne comme critère principal est bien évidente dans le choix des « classique » pour la collection *Classiques et Interprétations*. Dans ce chapitre, nous clarifions ces critères du « classique » straussiens autour des sujets traités par Leo Strauss.

Du point de vue de Strauss, la philosophie est un mode de vie. De plus, elle ne concerne pas essentiellement « la possession de la vérité, mais la recherche de la vérité »[252]. C'est une « quête »[253] de « la chose la plus importante »[254]. Strauss relève que « l'incertitude même de toutes les solutions, l'ignorance même en ce qui concerne les choses les plus importantes, fait de la quête de la connaissance la chose la plus importante de la vie qui lui est vouée le mode de vie juste. » [255] En réalité, « ce mode de vie juste » pour Leo Strauss, c'est tout simplement le processus d'approfondissement des études philosophiques accompagnées par la lecture des classiques reconnus depuis toujours. Car les classiques touchent les questions fondamentales qui restent inchangées et sont donc précieux. La lecture des classiques est une activité pratique efficace contre le nihilisme auquel Strauss considère comme son devoir de s'opposer.

Strauss n'a jamais proposé de critères précis relatifs aux classiques. Autrement dit,

[251] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng, ibid.,* p. 248-249.
[252] *Le Libéralisme antique et moderne, ibid.,* p. 17.
[253] *La Renaissance du rationalisme politique classique, ibid.,* p. 341.
[254] *Ibid.,* p. 341.
[255] *Ibid.*.

on n'a jamais trouvé une liste de conditions auxquelles les classiques devraient répondre dans ses œuvres. Nous pensons que Leo Strauss n'a pas formulé les critères des classiques afin d'éviter l'arbitraire de l'interprétation de ces conditions. Par ailleurs, si nous nous penchons sur la nature de chaque condition, nous pourrons trouver qu'elle est inévitablement subjective. En réalité, chez Strauss, une œuvre ne pourrait être considérée comme classique qu'à partir du jugement propre à l'ensemble de pensées philosophiques straussiennes.

Somme toute, les études philosophiques de Strauss peuvent être considérées comme un processus au cours duquel il sélectionne les ouvrages en les lisant en grande quantité, pour établir ses critères classiques. Quatre éléments de ces derniers nous semblent pertinents au paradigme straussien d'après notre examen sur la problématique et la philosophie globale de Strauss.

Dans les paragraphes suivants, nous analyserons d'abord la problématique qui gouverne l'œuvre de Strauss, ensuite nous enquêterons sur sa philosophie tout en suivant cette problématique. Enfin, nous nous concentrerons sur le point de vue de Strauss à l'égard de la philosophie moderne. De ce fait, nous comprendrons non seulement les questions qu'il se pose mais aussi sa philosophie, et plus important encore, nous comprendrons le problème fondamental de « la querelle des Anciens et des Modernes » à travers l'analyse de Strauss à l'égard des trois vagues de la modernité. Ceci nous fournit une aide théorique importante pour saisir l'analyse de Liu Xiaofeng à l'égard de « la querelle des Anciens et des Modernes ».

1. Formation du paradigme straussien

1.1. La crise de la modernité : La critique de Leo Strauss sur le relativisme et l'existentialisme contemporain et leurs limites

En présentant les études de Strauss concernant de grands penseurs tels que Martin Heidegger, Maïmonide, Al-Fârâbî et Platon, nous souhaitons mettre en évidence le processus par lequel Leo Strauss s'efforce de résoudre la crise de la modernité liée aux « limites du rationalisme »[256].

D'après Strauss, la crise de la modernité est le produit du rationalisme, afin de résoudre cette crise, il faudrait faire une analyse du rationalisme.

Du point de vue de Strauss, le rationalisme, qui a pour origine la philosophie

[256] *Ibid.*, p. 95.

grecque, présuppose que « le tout est intelligible » [257] et cette supposition du rationalisme « est la condition de possibilité d'une maîtrise du tout par l'homme. » [258] En conséquence, l'homme n'est pas « soumis à quelque chose de plus grand que lui »[259], la valeur comme fin en soi n'existe pas, la valeur de toutes les choses de la vie ne consiste qu'à son aspect instrumental.

D'après Strauss, après les trois vagues de la modernité, cette conviction donne lieu à la naissance du nihilisme, manifestation de la crise de la modernité. Ce nihilisme est le plus grand problème des valeurs sociales modernes. Pourquoi le rationalisme entraînerait-il le nihilisme ? Selon Strauss,

Le rationalisme repose lui-même sur des suppositions qui ne sont ni rationnelles ni évidentes ; il n'y a rien derrière le rationalisme, en dépit de sa puissance apparemment irrésistible ; le rationalisme lui-même repose sur quelque chose qu'il ne peut maîtriser. [260]

L'homme n'est pas capable de maîtriser complètement le monde en tant qu'objet et le rationalisme a ses propres limites. Il est donc nécessaire pour Strauss de chercher à identifier ces « limites du rationalisme » [261]. Sa quête montre que :

Bien loin de justifier les conclusions historicistes, l'histoire paraît plutôt prouver que toute pensée humaine, et davantage toute pensée philosophique, se porte toujours aux mêmes problèmes et aux mêmes thèmes fondamentaux, et qu'en conséquence une structure immuable demeure à travers toutes les variations de la connaissance humaine des faits comme des principes. Il est trop clair que cette affirmation est compatible avec les différents degrés de lucidité dont on fait preuve les maîtres à penser, avec la diversité des démarches et des solutions qu'ils ont proposées à différentes époques. S'il est vrai que les problèmes fondamentaux demeurent à travers toute évolution historique, la pensée humaine est capable de transcender ses limitations historiques ou d'accéder à quelque chose de trans-historique.[262]

---

[257] *Ibid.*.
[258] *Ibid.*.
[259] *Ibid.*, p. 323.
[260] *Ibid.*, p. 95.
[261] *Ibid.*.
[262] Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Eric de Dampierre, Paris, Flammarion,

Selon lui, les classiques sont sans aucun doute le véhicule de la pensée humaine « capable de transcender ses limitations historiques ou d'accéder à quelque chose de trans-historique » [263]. Avec la découverte et par la suite l'analyse de ces « problèmes fondamentaux », le paradigme des classiques straussien s'est progressivement établi. La formation de ce paradigme bénéficie en fait d'un riche dialogue de Strauss avec de grands penseurs contemporains tels qu'Isaiah Berlin, Martin Heidegger et des philosophes anciens comme Maïmonide, Al-Fârâbî et Platon. Leurs pensées jouent un rôle important dans les différentes phases du processus de formation du paradigme.

Strauss voit dans le relativisme d'Isaiah Berlin une sorte d'empirisme qui donnera lieu à la naissance du relativisme voire du nihilisme. Il n'accepte donc pas cette attitude « neutre à l'égard des valeurs »[264].

À la différence de cet empirisme de Berlin, l'existentialisme de Heidegger, penseur contemporain qui influence de manière plus directe et plus profonde Strauss, accepte l'existence des principes universels, composés de divers projets de l'homme institués dans les « *Pragmata* »[265]. Malgré cela, Strauss voit dans l'existentialisme heideggerien un danger qui pourrait conduire également au nihilisme, parce qu'en valorisant excessivement la volonté individuelle, il s'oriente en quelque sorte vers le volontarisme.

Pour Strauss, ces deux perspectives partagent la même hypothèse, selon laquelle la raison est capable d'exercer sa suprématie sur tout. Refusant cette hypothèse, il essaie de trouver « les limites du rationalisme » [266] en se référant aux philosophes médiévaux comme Maïmonide et Al-Fârâbî, origine des réflexions modernes sur le rapport entre la raison et la foi.

Dans la philosophie médiévale, le rapport entre la religion et la raison est une question majeure. La raison s'oppose-t-elle à la religion ? Cette question s'est posée bien avant le triomphe du rationalisme moderne par des philosophes médiévaux comme Maïmonide et Al-Fârâbî. Tous les deux voient justifie par la raison la nécessité de l'existence de la religion. Grâce à la raison, la religion et la raison conservent chacune

---

1986, p. 33-34.
[263] *Ibid.*.
[264] *Ibid.*.
[265] *Ibid.*, p. 79. « Notre compréhension première du monde n'est pas une compréhension des choses en tant qu'objets mais de ce que les Grecs appelaient *Pragmata*. »
[266] *Ibid.*, p. 95.

leur territoire, ainsi, la raison découvre ses limites. Strauss voit une pertinence dans l'usage du rationalisme du Moyen-âge dans les temps modernes. Il faut donc rétablir la base d'un rationalisme à la fois compatible avec la science et détenant sa propre valeur indépendante.

C'est chez Platon que Strauss redécouvre Socrate et sa formule « je sais que je ne sais rien » pour refonder un rationalisme qui permet de conserver un espace pour certaines valeurs supérieures et de comprendre « les limites du rationalisme » [267].

Par sa redécouverte du rationalisme chez Socrate, Strauss nous montre que le critère le plus important des classiques est leur force potentielle d'orienter les lecteurs vers une réflexion et une quête par amour de la philosophie.

1.1.1. Le relativisme berlinien comme absolutisme empirique

L'adhésion au parti nazi en 1933 de Heidegger a suscité de profondes réflexions chez Strauss sur la philosophie de ce dernier. Arrivé en 1938 aux États-Unis dont l'approche philosophique positiviste dominante se heurte avec la sienne. Ces deux circonstances ont profondément influencé son parcours intellectuel aux États-Unis.

Aux yeux de Strauss, le problème politique fondamental de son époque est bien le relativisme à l'abri du positivisme, deux types de pensée conduisant au nihilisme, résultat du rationalisme absolu moderne. Pour combattre ce nihilisme, il faut identifier « les limites du rationalisme » [268] *ipso facto*. Ce faisant, les deux grands penseurs les plus importants de son temps sont devenus les objets de son examen critique.

Dans son discours d'entrée en fonction à l'université d'Oxford en 1958, intitulé *Deux conceptions de la liberté*, Isaiah Berlin a distingué deux types de liberté, à savoir la liberté positive et la liberté négative[269]. Il a valorisé notamment la liberté positive qui est définie comme « freedom to / liberté pour faire […] » à la différence de la liberté négative qui est « freedom from / liberté de faire […] ». Plus précisément, la liberté négative désigne qu'« une certaine sphère de l'existence humaine doit rester indépendante du contrôle social […] il devrait y avoir un certain espace minimum de

[267] *Ibid.*.
[268] *Ibid.*.
[269] Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris : Calmann-Lévy, 1988, p. 171.

liberté personnelle qui ne puisse à aucun prix être violé »[270], tandis que la liberté positive « est une "liberté pour" : la liberté pour l'individu "d'être son propre maître" ou de "participer au contrôle social auquel il est assujetti" »[271].

Une des grandes différences entre ces deux libertés pour Berlin est que la liberté négative représente plutôt la liberté du moi empirique tandis que la liberté positive représente la liberté d'un moi absolu, liberté par conséquent susceptible de contraindre, de la manière la plus extrême, les « moi » empiriques à devenir ce que leur « moi » absolu désire prétendument. [272]

Strauss affirme à ce point ainsi :

La liberté prisée par Berlin est la liberté négative pour « notre pauvre moi empirique, passionné et mené par le désir » : « un degré maximal de non-interférence compatible avec les exigences minimales de la vie sociale », ou la « liberté de vivre comme on l'entend ». Il semble priser cette liberté comme « une fin en soi » ou « une valeur ultime ». [273]

Alors que Berlin justifie sa préférence de manière suivante :

Les fins poursuivies par les hommes sont nombreuses et qu'elles ne sont en principe pas toutes compatibles. […] La nécessité de choisir entre des prétentions absolues est donc une donnée inéluctable de la condition humaine. C'est ce qui donne sa valeur à la liberté […] comme fin en soi et non comme besoin temporaire […].[274]

Face à la critique possible du conflit entre les individus et le collectif, Berlin insiste sur le fait qu'il n'existerait que quelques cas de conflits des individus qui peuvent et

---

[270] *Ibid.*, p. 171. « Some portion of human existence must remain independent of the sphere of social control». Cf: *Two Concepts of Liberty* (1958), p. 11. « There ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated », cf: *Two Concepts of Liberty* (1958), p. 9.
[271] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 61.
[272] *Ibid.*.
[273] *Ibid.*, p. 62.
[274] *Ibid.*, p. 63. « If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition. This gives its value to freedom as Acton conceived of it – as an end in itself, and not as a temporary need, arising out of our confused notions and irrational and disordered lives, a predicament which a panacea could one day put right. »

doivent être résolus par les moyens sociaux tels que la loi, la morale. À l'aide de cette défense, Isaiah Berlin délimite un terrain maximal de la liberté individuelle tout en affirmant qu' « il faut qu'il y ait *certaines*[275] limites de la liberté que nul ne saurait être autorisé à franchir » [276].

Strauss s'oppose à cette argumentation de Berlin. Pour lui, « la question primordiale concerne, non pas la position des limites, mais leur statut. Ces limites doivent être "sacrées". Elles doivent être "absolues" » [277]. Elles sont justifiées même par Berlin lui-même qui dit : « une croyance authentique en l'inviolabilité d'un minimum de libertés individuelles entraîne […] une certaine prise de position absolue »[278].

Saisissant cette contradiction existant dans les arguments de Berlin pour justifier la liberté négative, Strauss souligne que le relativisme chez Berlin est effectivement le résultat de l'empirisme dont les principes ne sont pas fixes et qui ne permettent pas de fonder « une croyance authentique en l'inviolabilité d'un minimum de libertés individuelles » [279], ni « une prise de position absolue » [280].

1.1.2. L'existentialisme heideggérien comme historicisme absolu

À la différence du relativisme développé par Berlin, l'existentialisme de Heidegger accepte la perspective selon laquelle il existe une corrélation étroite entre « toute vérité, toute signification » et l'expérience obtenue des « *Pragmata* » [281] : les premières proviennent de la seconde.

D'après Heidegger, les hommes mettent en place leur « projet » [282] selon leur situation personnelle et en fonction de leur propre volonté. Il indique que « l'homme fait librement naître le sens ; il crée l'horizon, la présupposition absolue, l'idéal, le projet au sein duquel la compréhension et la vie sont possibles. L'homme n'est homme qu'en vertu de ce projet formant un horizon » [283]. Strauss voit dans cette logique

---

[275] Les mots en italique sont marqués dans le texte original, comme c'est le cas dans la citation suivante.
[276] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 63.
[277] *Ibid.*.
[278] *Ibid.*.
[279] *Ibid.*.
[280] *Ibid.*.
[281] *Ibid.*, p. 79. « Notre compréhension première du monde n'est pas une compréhension des choses en tant qu'objets mais de ce que les Grecs appelaient Pragmata. »
[282] *Ibid.*, p. 87.
[283] *Ibid.*.

développée depuis la volonté personnelle un certain historicisme absolu. Pour lui, la volonté personnelle n'est pas une base solide qui permette de dégager des valeurs universelles. En conséquence, l'existentialisme pourrait conduire également au nihilisme.

La pensée de Heidegger a beaucoup influencé Strauss. Pendant son séjour en Europe, notamment en Allemagne dès les années 1920, Leo Strauss a déjà tiré certaines conclusions après avoir fréquenté les enseignements de philosophes allemands, notamment que

L'existentialisme ne doit son envahissante importance qu'à un seul homme : Heidegger. Seul Heidegger a apporté un changement si radical dans la pensée en Allemagne et en Europe continentales et a affecté progressivement le monde anglo-saxon. Je ne suis pas surpris par ce phénomène. [284]

« Avant l'émergence de Heidegger, le philosophe allemand le plus remarquable de l'époque – je dirais le seul philosophe allemand – était Edmund Husserl »[285], Leo Strauss continue plus tard dans le même chapitre : « Heidegger est le seul grand penseur de notre époque »[286].

De toute évidence, avant son arrivée aux États-Unis, Leo Strauss s'est imprégné des doctrines des néo-kantiens et de la phénoménologie, notamment de la pensée de Heidegger. Sa critique sur cette dernière s'est développée à partir des années 1930 et elle est très liée à son insatisfaction devant le supposé historicisme absolu issu de l'existentialisme heideggérien, qui n'est rien qu'une autre forme du rationalisme absolu. Elle porte sur trois aspects.

D'un point de vue psychologique, « l'angoisse (*Angst*) » [287] comme « l'expérience fondamentale » [288] chez Heidegger, est considérée par Strauss plutôt comme étant l'esprit de son époque qui peut varier au fil du temps, et donc ne pourraient pas être la fondation des principes universels. D'après lui :

[284] *Ibid.*, p. 77.
[285] *Ibid.*, p. 78.
[286] *Ibid.*, p. 79.
[287] *Ibid.*, p. 82.
[288] *Ibid.*.

Faire cette expérience est une chose ; la considérer comme l'expérience fondamentale en est une autre. Le caractère fondamental n'est pas garanti par l'expérience elle-même. Cet argument peut être difficile à saisir parce qu'il est contenu dans ce qui est généralement admis à notre époque. Ce qui est généralement admis peut faire supposer seulement un malaise fondamental qui est vaguement ressenti, mais non affronté. […] le malaise vaguement ressenti doit être considéré comme essentiel à l'homme, et non simplement à l'homme d'aujourd'hui. Toutefois, ce malaise vaguement ressenti est incontestablement un phénomène d'aujourd'hui. [289]

Du point de vue culturel, l'analyse de l'existence par Heidegger est fondée sur un idéal spécifique de l'existence[290], qui, d'après Strauss, « était de toute évidence d'origine chrétienne » [291]. À partir de cette perspective, « on ne peut analyser l'*Existenz* d'un point de vue neutre » [292].

Enfin, du point de vue méthodologique, Strauss s'interroge sur les conditions problématiques de « l'analytique de l'*Existenz* » [293] qui « culminait avec l'affirmation que la forme la plus élevée de connaissance est la connaissance finie de la finitude »[294]. Il se demande : « comment la finitude peut-elle être saisie sinon à la lumière de l'infini ? Ou en d'autres termes, on a dit que nous ne pouvions connaître le tout ; mais cela ne suppose-t-il pas une conscience du tout ? » [295] Cette interrogation conduit à la critique de Strauss envers la contradiction de l'existentialisme de Heidegger : comme l'homme est un être fini, sa connaissance même de sa finitude est finie[296], les principes universels ne peuvent pas s'en tirer.

Bien que Leo Strauss mette en question l'existentialisme de Heidegger à travers ces trois angles, il soutient cependant l'argument de Heidegger sur le lien du rationalisme moderne absolu avec la croyance en la technologie, plus précisément, en la maîtrise des techniques. Strauss reprend cette pensée de Heidegger à sa propre manière.

---

[289] *Ibid.*, p. 82-83.
[290] *Ibid.*, p. 91.
[291] *Ibid.*, p. 89.
[292] *Ibid.*.
[293] *Ibid.*.
[294] *Ibid.*.
[295] *Ibid.*, p. 90.
[296] *Ibid.*, p. 89.

L'humanité de l'homme est menacée d'extinction par la technologie. La technologie est le fruit du rationalisme et le rationalisme est le fruit de la philosophie grecque. La philosophie grecque est la condition de possibilité de la technologie et par conséquent simultanément de l'impasse créée par la technologie. Il n'y a aucun espoir au-delà de la société technologique de masse, s'il n'existe pas des limitations essentielles à la philosophie grecque, qui est la racine de la technologie, pour ne rien dire de la philosophie moderne. La philosophie grecque constituait une tentative pour comprendre le tout. Elle présupposait par conséquent que le tout fût intelligible ou que les fondements du tout fussent essentiellement intelligibles et à la disposition de l'homme en tant qu'homme – qu'ils sont toujours et donc en principe toujours accessibles à l'homme. Cette conception est la condition de possibilité d'une maîtrise du tout par l'homme. Mais cette maîtrise conduit, si on en tire les conclusions ultimes, à la complète dégradation de l'homme. C'est seulement en prenant conscience de ce qui est au-delà de cette maîtrise humaine qu'il est permis d'espérer. Transcender les limites du rationalisme exige qu'on ait découvert les limites du rationalisme.[297]

1.2. Face à la crise de la modernité : Trois vagues de la modernité et la perte du rationalisme classique identifiées par Leo Strauss

La recherche des limites du rationalisme de Strauss est accompagnée d'une part, par sa reconstruction du rationalisme classique à l'aide d'une relecture des penseurs médiévaux et antiques, d'autre part par sa critique argumentée sur le rationalisme moderne au travers sa lecture attentive des œuvres des fondateurs de la modernité occidentale, tels que Machiavel, Hobbes, Rousseau et Nietzsche.

En analysant le développement de la modernité occidentale, Strauss a non seulement découvert « la raison la plus profonde de la crise que traverse la démocratie libérale »[298], mais a également découvert que « la pensée pré-moderne de notre tradition occidentale »[299], à savoir le rationalisme classique, serait « un puissant

[297] *Ibid.*, p. 94-95.
[298] Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire*, trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn, Paris : Librairie générale française, 2008. p. 215.
[299] *Ibid.*.

appui »[300] de cette démocratie libérale au travers « la querelle des Anciens et des Modernes » manifestée par trois vagues de la modernité.

1.2.1. Machiavel et Hobbes : le triomphe de la « vision réaliste des choses politiques »

D'après Strauss, la rupture avec le rationalisme classique commence par Machiavel et son successeur Hobbes[301]. Ces deux grands penseurs lancent « la première vague » de la modernité dans l'histoire de la philosophie politique.

Machiavel met fin à l'idéalisme de la philosophie politique qu'il de la manière suivante :

Beaucoup avaient imaginé des républiques et des principautés qui n'ont jamais existé, parce qu'ils se préoccupaient de la manière dont les hommes doivent vivre au lieu de se soucier de la manière dont les hommes vivent effectivement. [302]

Il l'oppose à « une vision réaliste des choses politiques »[303]. Cette vision demande de reconsidérer les conditions de la vie politique à partir de « la manière dont les hommes vivent »[304]. Par conséquent, « il faut abaisser les exigences. Le corollaire immédiat en est une nouvelle interprétation de la vertu : il ne faut pas comprendre la vertu comme ce en vue de quoi existe la république ; au contraire, il faut comprendre la vertu comme exclusivement en vue de la république »[305]. Une nécessité de la dévalorisation de la vertu dans la vie politique humaine est ainsi imposée par la vision réaliste de Machiavel. Cette vision réaliste conduit naturellement à penser plus concrètement aux mesures politiques, ce qui est requis d'après Strauss, « n'est pas la grâce divine, la morale ou la formation du caractère, mais des institutions sévères »[306]:

Pour citer Kant, l'instauration du bon ordre social n'exige pas, comme on a l'habitude de le dire, une nation d'anges : « aussi difficile que cela puisse paraître à

---

[300] *Ibid.*.
[301] *Ibid.*, p. 221.
[302] *Ibid.*, p. 215.
[303] *Ibid.*.
[304] *Ibid.*.
[305] *Ibid.*, p. 218.
[306] *Ibid.*.

entendre, le problème de l'instauration de l'État [c'est-à-dire de l'État juste] est soluble même pour une nation de démons, pourvu qu'ils aient du bon sens » […] le problème politique fondamental est purement et simplement le problème d'une bonne organisation de l'État, dont l'homme est en fait capable.[307]

Cependant, Strauss a accordé plus d'attention à l'influence de Machiavel sur la philosophie politique ou morale, plutôt qu'aux mesures politiques spécifiques de la création des institutions, à cet égard, il soutient que Hobbes a accompli ce que Machiavel a inachevé, et donc, selon Strauss, Machiavel et son successeur Hobbes ont accompli la révolution machiavélienne :

La révolution machiavélienne n'atteint toute sa puissance que lorsque cette liaison (entre la politique et la loi naturelle ou le droit naturel) a été rétablie : lorsque la justice ou le droit naturel ont été réinterprétés dans l'esprit de Machiavel. Tel fut premièrement l'ouvrage de Hobbes.[308]

Strauss caractérise le changement accompli par Hobbes de la manière suivante :

Hobbes a compris la loi naturelle à partir de la seule conservation du soi : en liaison avec cela, la loi naturelle en vint à être entendue principalement du point de vue du droit à la conservation de soi en tant que distinct de tout autre devoir ou obligation – ce développement atteint son point culminant dans la substitution des droits de l'homme à la loi naturelle (la nature étant remplacée par l'homme, la loi étant remplacée par les droits) . [309]

Hobbes a réinterprété la justice ou le droit naturel, ceci a profondément influencé l'économie et la politique, mettant la vision réaliste des choses politiques de Machiavel réellement en pratique, permettant à cette vision d'acquérir une valeur économique et politique.

---

[307] *La philosophie politique et l'histoire*, *ibid.*, p. 219-220.
[308] *Ibid.*, p. 221.
[309] *Ibid.*, p. 221-222.

Je ne puis qu'affirmer ici que l'insistance sur l'économie en est une conséquence. En fin de compte, nous aboutissons à l'opinion selon laquelle l'abondance et la paix universelle sont la condition nécessaire et suffisante de la justice parfaite.[310]

Somme toute, Strauss voit dans cette révolution machiavélienne la fin de l'idéalisme de la philosophie politique traditionnelle et le triomphe de la « vision réaliste des choses politiques »[311].

1.2.2. Rousseau : le triomphe de la « volonté générale »

« La deuxième vague de la modernité commence avec Rousseau »[312], dit Strauss, avec sa proposition de « la volonté générale »[313], qui s'agit en fait d'une volonté individuelle particulière devient rationnelle après avoir été généralisée. Strauss précise que « la volonté générale est bonne parce qu'elle est rationnelle, et elle est rationnelle parce qu'elle générale ; elle apparaît par la généralisation de la volonté particulière, de la volonté qui en tant que telle n'est pas bonne »[314].

Cette deuxième vague de la modernité commence par

L'insatisfaction devant le gouffre qui séparait l'être et le devoir-être, le réel effectif et l'idéal; la solution proposée dans la première vague consistait à rapprocher le devoir-être de l'être en abaissant le devoir-être, en se représentant le devoir-être comme n'imposant pas de trop hautes exigences aux hommes, ou comme s'accordant à la passion la plus puissante et la plus courante de l'homme; en dépit de cet abaissement, la différence fondamentale entre l'être et le devoir-être a persisté: Hobbes lui-même n'a pu nier purement et simplement la légitimité de l'invocation du devoir-être, de la loi naturelle ou morale, contre l'être, l'ordre établi. Le concept rousseauiste de la volonté générale qui en tant que telle ne peut errer - qui, simplement en étant ce qu'elle est, est-ce qu'elle doit être - a montré comment le gouffre entre l'être

[310] *Ibid.*, p. 222.
[311] *Ibid.*, p. 215.
[312] *Ibid.*, p. 222.
[313] *Ibid.*, p. 225.
[314] *Ibid.*, p. 226.

et le devoir-être peut-être surmonté. À parler strictement, Rousseau n'a montré cela qu'à la condition que l'on relie sa doctrine de la volonté générale, sa doctrine politique propre, à sa doctrine du processus historique, et ce sont les grands successeurs de Rousseau, Kant et Hegel, plus que Rousseau lui-même, qui ont fait ce lien. Selon cette opinion, la société rationnelle ou juste, la société caractérisée par l'existence d'une volonté générale connue comme la volonté générale, c'est-à-dire comme l'idéal, le processus historique la fait effectivement advenir, sans que les hommes le veuillent .[315]

1.2.3. Nietzsche : le triomphe de « la transvaluation de toutes les valeurs »

Enfin, la troisième vague de la modernité est déclenchée par Nietzsche. Selon ce dernier, tous les principes de la pensée et de l'acte sont historiques. Ils sont le résultat de la création humaine et il faut donc effectuer « la transvaluation de toutes les valeurs »[316]. Nietzsche souligne que « la nature de l'homme est la volonté de puissance et cela signifie au premier niveau la volonté de dominer les autres : l'homme ne voudra pas par nature l'égalité »[317].

Par conséquent, « l'homme naturel de Rousseau est compatissant, l'homme naturel de Nietzsche est cruel »[318], dit Strauss, « cela signifie qu'il est autant responsable du fascisme que Rousseau l'a été du jacobinisme »[319] Strauss résume ainsi : « la théorie de la démocratie libérale ainsi que celle du communisme ont pour origine la première et seconde vague de la modernité ; l'implication politique de la troisième s'est révélée être le fascisme. »[320]

Cependant, Strauss trouve que « la crise théorique ne conduit pas inévitablement à une crise pratique, car la supériorité de la démocratie libérale sur le communisme, stalinien ou poststalinien, est assez évidente »[321]. Par conséquent, l'émergence des « trois vagues de la modernité » produit quand même un effet positif, du même que la démocratie libérale ne sera pas mise en question.

Les trois vagues de la modernité commencent par Machiavel et terminent par

---

[315] *Ibid.*, p. 224-225.
[316] *Ibid.*, p. 232.
[317] *Ibid.*, p. 234.
[318] *Ibid.*.
[319] *Ibid.*.
[320] *Ibid.*.
[321] *Ibid.*, p. 178.

Nietzsche. Durant cette évolution, le rationalisme classique a progressivement cédé du terrain au rationalisme moderne. Si l'idéalisme de la philosophie politique est mis en cause par la théorie politique réaliste de Machiavel, Hobbes a fait écrouler le rationalisme classique en mettant la conservation de soi au premier rang de valeur qui substitue des droits de l'homme à la loi naturelle. Si le triomphe de la volonté générale de Rousseau permet au rationalisme moderne d'atteindre le sommet, « la transvaluation de toutes les valeurs » [322]proposée par Nietzsche donne lieu au nihilisme et mène le rationalisme moderne à la crise.

Il faut souligner qu'à travers son analyse de ces trois vagues de la modernité, Strauss croit retrouver une vraie fondation théorique pour la démocratie libérale qui, « par opposition au communisme et au fascisme, est soutenue puissamment par une manière de penser que l'on ne peut aucunement appeler moderne : la pensée prémoderne de notre tradition occidentale »[323].

En guise de conclusion, nous avons démontré le processus d'approfondissement philosophique chez Strauss. Ce processus est composé de cinq phases telles que l'influence de Heidegger, les critiques envers Berlin et Heidegger, le recours aux philosophes médiévaux, la valorisation du rationalisme de Socrate et la revue de l'évolution de la modernité. Dans chacune de ces phases, Strauss essaie d'identifier « les limites du rationalisme » [324] moderne en s'appuyant sur des Classiques comme source de ses critiques : les œuvres de Heidegger, notamment *Être et Temps* comme point de départ de son interrogation, les écrits des philosophes médiévaux tels que Moïse Maïmonide, Al-Fârâbî, la pensée classique de Platon, les textes de Nicolas Machiavel, Hobbes, Rousseau et Nietzsche comme textes principaux qui détruisent petit à petit le rationalisme classique.

Ces penseurs et leurs œuvres concernées ne sont pas seulement liés à la solution à la crise de la modernité et à la recherche des limites du rationalisme dans le contenu, mais traitent aussi des « problèmes fondamentaux demeurant à travers toute évolution historique » [325]. Par conséquent, ces penseurs et ces œuvres s'inscrivent dans les classiques straussiens.

---

[322] *Ibid.*, p. 232.
[323] *Ibid.*, p. 178.
[324] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 95.
[325] *Droit naturel et histoire*, *ibid.*, p. 34.

1.3. La quête de Leo Strauss des limites du rationalisme moderne

Strauss estime qu'afin de comprendre « les limites du rationalisme » moderne, il est nécessaire de positionner la raison dans une situation où elle s'oppose la religion révélée. Il indique que « la tradition occidentale ne permet pas de faire une synthèse de ces deux éléments, mais seulement de les mettre en tension »[326]. De l'opposition de la croyance à la philosophie nous pourrons circonscrire certaines « limites des rationalismes », mais ce moment du rationalisme classique n'existe plus aujourd'hui. Donc il faut d'abord le reconstruire, notamment comprendre comment il a été perdu.

1.3.1. Le rationalisme moderne et la critique de la religion révélée

Le rationalisme classique est perdu au moment des Lumières où la religion révélatrice a été attaquée, notamment par Spinoza dont les critiques marquent le début du règne du rationalisme absolu moderne d'après Strauss, car

> *Pour les classiques, la vie passionnelle est une vie contre nature. Pour Spinoza, tout ce qui est, est naturel et il n'y a pas de fins dans la nature et donc en particulier pas de fin naturelle de l'homme. Il est donc contraint de donner de la fin de l'homme une présentation nouvelle : la vie consacrée à la contemplation (la fin de l'homme) n'est pas naturelle, mais rationnelle, le résultat d'un calcul de l'homme, du fait que l'homme « se forme une idée de l'homme, idée entendue comme le modèle de la nature humaine. » Il prépare de la sorte de manière décisive la notion moderne d'idéal entendu comme l'ouvrage de l'esprit humain ou comme projet humain, en tant que distinct d'une fin imposée à l'homme par la nature.*[327]

Cette argumentation de l'homme rationnel contre l'homme naturel développée par Spinoza met en cause le statut de la religion. Mais ce qui intéresse Leo Strauss c'est d'examiner dans le cas de Spinoza, si les Lumières détruisent complètement les religions orthodoxes telles que le judaïsme et le christianisme. D'après lui, Spinoza n'a pas réfuté systématiquement la religion révélatrice :

---

[326] *Ibid.*, p. 131.
[327] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 349.

La prémisse orthodoxe ne peut être réfutée par l'expérience ou par le recours au principe de contradiction. Le fait que Spinoza et ses pareils durent leur succès dans le combat contre l'orthodoxie au rire et à la dérision en donne une preuve indirecte. Au moyen de la dérision, ils tentèrent de ridiculiser l'orthodoxie qui n'aurait pu être délogée de sa position par aucune preuve tirée de l'Écriture ou de la raison. On est tenté de dire que la raillerie n'a pas réussi à réfuter les principes de l'orthodoxie, mais qu'elle est elle-même la réfutation. La véritable réfutation exigerait la preuve que la vie et le monde humain sont parfaitement intelligibles sans la supposition d'un Dieu mystérieux ; elle exigerait au moins le succès du système philosophique : l'homme doit se montrer lui-même théoriquement et pratiquement comme le maître du monde et le maître de sa vie ; le monde simplement donné doit être remplacé par un monde créé théoriquement et pratiquement par l'homme. L'Éthique de Spinoza tente d'être ce système, mais elle n'y parvient pas ; la connaissance claire et distincte de toutes choses qu'elle expose demeure fondamentalement hypothétique. En conséquence, son statut cognitif n'est pas différent de celui de l'explication orthodoxe. Il est certain que Spinoza ne peut légitimement nier la possibilité de la révélation.[328]

En lisant ce passage, nous constatons que, selon Strauss, pour renverser la foi religieuse orthodoxe, il faut avoir une connaissance complète sur la plénitude. Même si le rationalisme absolu représenté par Spinoza prétend pouvoir avoir cette connaissance, cette prétention, quelle que soit l'éloquence avec laquelle elle est élevée, ne peut tromper personne sur le fait que son fondement est un acte de volonté, de croyance, et, dans la mesure où elle est fondée sur la croyance, elle est fatale pour toute espèce de philosophie.[329]

Puisque les philosophes des Lumières n'ont pas réussi à refonder le rationalisme absolu moderne sur des bases sans révélation ni croyance, le rationalisme classique pourrait encore servir à la coexistence de la raison et la morale, d'après Strauss, « la victoire de l'orthodoxie par auto-destruction de la philosophie rationnelle ne fut pas complètement une bénédiction »[330], parce qu'« il serait déraisonnable de donner son

[328] *Ibid.,* p. 368-369.
[329] *Ibid.,* p. 371.
[330] *Ibid.*.

congé à la raison »[331].

C'est à partir de cette réflexion que Strauss tend à faire cohabiter la raison et la morale, notamment un nouveau type de rationalisme limité et la science moderne. D'après lui, du fait que la raison n'arrive pas à justifier complètement la non-existence de Dieu, ce dernier est donc exempt de la mise en cause par la raison. Cette perspective qui permet de refonder une critique rationnelle de toute la croyance irrationnelle, justifie son propre rationalisme limité qui n'est plus le rationalisme classique ni le rationalisme absolu moderne, mais un rationalisme qui admet volontiers ses limites devant la valeur morale. De là, Strauss a commencé sa propre voie d'exploration :

Le changement de point de vue qui trouva sa première expression, pas de façon entièrement fortuite […] me contraignit à m'engager en des études nombreuses au cours desquelles je devins de plus en plus attentif à la manière dont les penseurs hétérodoxes des époques antérieures écrivirent leurs livres. [332]

1.3.2. Platon, Maïmonide et Al-Fârâbî : « Foi religieuse » comme conditions du politique humain

Ayant recours aux deux philosophes juifs du Moyen-Âge, Maïmonide et son maître Al-Fârâbî, Strauss confirme que, dans le cadre de la mise en œuvre de la raison, il est encore possible de conserver un petit terrain pour la valeur morale dans la condition sociale actuelle où la technologie prédomine à l'effet de lutter contre le nihilisme ; en effet, Maïmonide s'efforce de prouver en utilisant la raison que les enseignements bibliques fondent une base indispensable pour construire et maintenir une société où la morale et la raison s'harmonisent parfaitement. Autrement dit, selon Strauss, le fait que Maïmonide justifie la foi religieuse au moyen de la raison permet de circonscrire les limites pour la raison elle-même. Par ailleurs, conformément à la théorie de Maïmonide, la foi religieuse suppose la raison en gardant son autorité par rapport à cette dernière.

Cependant, ce rationalisme de Maïmonide rencontre une grande difficulté dans la société moderne, car « la philosophie médiévale est fondée, en général, sur la science

[331] *Ibid.*.
[332] *Ibid.*, p. 371-372.

de la nature d'Aristote »[333] , selon laquelle le système du monde est permanent. Or cet enseignement a « été réfuté une fois pour toutes par Galilée, Descartes et Newton »[334]. Cela rend la philosophie médiévale incompatible avec la science naturelle moderne. La force de Strauss est de découvrir dans la fondation de la philosophie médiévale une autre source de pensée - celle de Platon. Selon la conception de Platon « il n'y a pas de limites assignables à cette quête de la sagesse », donc « un progrès indéfini est un principe possible »[335]. Strauss pense que cette pensée de Platon est compatible avec la science naturelle moderne.

Pour justifier le lien du rationalisme limité des deux philosophes médiévaux avec Platon, Strauss prend ses démarches suivantes. Pour lui, la cosmologie d'Aristote joue un rôle moins important que la pensée de la nécessité et légitimité de la philosophie de Platon chez ces deux auteurs médiévaux. Chez Maïmonide, l'enseignement d'Aristote n'est pas compatible avec la foi religieuse, en raison que

Aristote ou l'aristotélisme a tort lorsqu'il soutient que l'éternité du monde a été démontrée : l'éternité du monde qui était le fondement de la démonstration de l'existence, de l'unité et de l'incorporéité de Dieu est une hypothèse douteuse [336].

En revanche,

la version platonicienne de la doctrine de l'éternité n'est pas hostile à la loi, car si la version aristotélicienne exclut la possibilité d'un miracle quel qu'il soit, la version platonicienne n'exclut pas nécessairement que certains miracles soient possibles [337].

Cette pensée de Platon qui donne à la foi religieuse une valeur indépendante tout en admettant la possibilité du miracle ouvrira une voie de pensée compatible avec la science naturelle moderne. De plus, l'inspiration de cette pensée chez ces deux philosophes médiévaux juif et islamique permettra à Strauss de comparer la situation de la philosophie dans le monde juif et islamique avec celle dans la Grèce classique

[333] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 287.
[334] *Ibid.*.
[335] *Ibid.*, p. 313-314.
[336] *Le Libéralisme antique et moderne*, *ibid.*, p. 262-263.
[337] *Ibid.*, p. 263.

autour de la même question fondamentale : « pourquoi la philosophie ? » [338] ou « pourquoi la science ? » [339] :

On peut dire que les dialogues de Platon n'ont précisément pas de but plus évident que de répondre à la question « pourquoi la philosophie ? » ou « pourquoi la science ? », en justifiant la philosophie ou la science devant le tribunal de la cité, devant la communauté politique. Fondamentalement de la même façon, nos philosophes du Moyen âge sont contraints de soulever la question « pourquoi la philosophie ? » ou « pourquoi la science ? » en justifiant la philosophie ou la science devant le tribunal de la loi ou de la Torah.[340]

Bien que « cette question qui est la plus fondamentale de la philosophie, la question de sa propre légitimité ou nécessité, ne soit plus une question pour la philosophie moderne »[341], elle permet dès le début, à la philosophie médiévale de « se distingue par un radicalisme philosophique qui manque à la philosophie moderne ou qui la rend supérieure à la philosophie moderne sur l'aspect le plus important »[342].

L'interrogation sur cette question fondamentale de la philosophie permettra de comprendre l'enjeu de la philosophie grecque antique et médiévale, surtout de sauver la philosophie moderne. Ses études sur Platon chez Al-Fârâbî lui permettent de souligner que la légitimité et la nécessité de la philosophie ne consistent pas à assurer son usage de l'instrumentalité, même si la philosophie est capable d'améliorer la situation de la cité ou de la communauté politique.

En effet, la philosophie a sa valeur inhérente qui est supérieure à celle de la cité. De quoi provient cette valeur inhérente de la philosophie d'après Strauss ? Comment Strauss démontre-t-il que cette valeur est supérieure à celle de la cité ?

1.3.3. Socrate et le rationalisme limité

En fait, Strauss est fortement inspiré de cet esprit de Platon sous la plume d'Al-

[338] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 292.
[339] *Ibid.*, p. 292.
[340] *Ibid.*, p. 292-293.
[341] *Ibid.*, p. 293.
[342] *Ibid.*.

Fârâbî qui qualifie la philosophie de la recherche de la sagesse et non d'un système parfait de la connaissance. Il essaie de démontrer pourquoi la philosophie est supérieure à la politique en soulignant l'hypothèse suivante : « l'individu est capable d'une perfection dont la cité n'est pas capable »[343] pour deux raisons principales :

Tout d'abord, « la vie politique, comme elle l'a toujours été et le sera toujours, est plus ou moins imparfaite »[344] . En effet,

La société politique close ou particulière est en conflit avec la fraternité naturelle de tous les hommes. La société politique trace arbitrairement, d'une manière ou d'une autre, une ligne entre l'homme et l'homme. La société politique est essentiellement exclusive ou dure.[345]

Ensuite, la valeur supérieure d'un philosophe consiste dans le fait qu'il arrive à contrôler son âme, « indépendamment de la qualité de la cité dans laquelle il vit »[346]. Pour Strauss, « il suffit que les parties de son âme aient bien fait leur travail, si sa raison commande et ses pouvoirs infractionnels obéissent à sa raison »[347].

Cette capacité du philosophe à dépasser les limites politiques de la cité permet à la philosophie de chercher des valeurs universelles, dont celle de la justice, « indépendamment de la question de savoir si la cité meilleure est possible ou non »[348]. La recherche de la sagesse par les philosophes est une mode de l'existence humaine dont la valeur dépasse la logique du bénéfice et de l'utilité de la cité ou encore de la communauté politique. Pour cette raison, la recherche de la sagesse des philosophes pourrait porter atteinte aux intérêts particuliers de la cité ou de la communauté politique, comme c'est le cas de Socrate qui est accusé par le tribunal à cause de sa dénégation des dieux ancestraux et sa corruption de la jeunesse.[349]

Comment la philosophie pourrait-elle alors se faire accepter par la cité ou par la communauté politique ? De là, Strauss développe sa théorie sur l'« art ésotérique

[343] *Ibid.*, p. 231.
[344] *Ibid.*, p. 214.
[345] *Ibid.*, p. 228.
[346] *Ibid.*, p. 230.
[347] *Ibid.*.
[348] *Ibid.*.
[349] *Ibid.*, p. 262.

d'écrire » [350] en lien avec la persécution politique.

Strauss voit dans la pratique philosophique de Maïmonide et d'Al Fârâbî une écriture complexe à travers laquelle les auteurs cachent leur vraie pensée pour empêcher les lecteurs de comprendre leur pensée radicale. Cet acte motivé par « des raisons de prudence ou de convenance »[351] a pour l'objectif de maintenir cette tension inévitable entre des intérêts de la politique de la cité et la recherche nécessaire de la morale universelle dans l'écriture des philosophes tout en évitant d'être la victime de la persécution politique. Grâce à ce type d'« art ésotérique d'écrire » [352], des penseurs sérieux peuvent mener une vie de contemplation authentique.

En fait, Socrate n'est pas seulement la source de la pensée straussienne sur l'« art ésotérique d'écrire » [353] philosophique, il représente aussi aux yeux de Strauss l'exemple du rationalisme classique, notamment grâce à sa sagesse reposant sur la conscience de sa propre ignorance.

D'après Strauss, quiconque comme Socrate sait qu'il ne connaît rien du tout dans certains domaines importants – même si sa poursuite de la connaissance est complètement basée sur la raison, ne se sent pas forcé de refuser une force ou une divinité qui soit supérieure à tout.

À la différence du rationalisme moderne, qui cherche la maîtrise totale du monde, le rationalisme de Socrate encourage les gens à trouver les imperfections dans la théorie actuelle. Ce rationalisme correspond parfaitement à l'esprit de la science moderne, à savoir que les chercheurs admettent leur ignorance dans certains domaines et corrigent volontiers les erreurs commises avec la progression de la connaissance. En d'autres termes, le rationalisme de Socrate est compatible avec la science moderne.

Se référant aux discussions de Platon sur Socrate, Strauss finit sa démonstration selon laquelle la philosophie est un mode de vie et par nature la meilleure façon d'exister, car elle permet la poursuite libérale de la sagesse, une valeur suprême sur laquelle toutes les autres valeurs peuvent être hiérarchisées. Ce faisant, Strauss s'oppose à attribuer une valeur égale à toutes les choses, proposition où il voit l'origine du nihilisme moderne.

Puisque les choses ont des valeurs différentes les unes des autres, sur quel principe

---

[350] Voir *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *ibid.*, *Introduction*, p. 11.
[351] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 124.
[352] Voir *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *ibid.*, *Introduction*, p. 11.
[353] *Ibid*..

sont-elles hiérarchisées ?

1.3.4. L'Éros comme motif de la poursuite philosophique

Pour hiérarchiser les valeurs, Strauss propose le nouveau concept d'« hétérogénéité noétique »[354]:

Pour le Socrate de Xénophon, tout comme pour celui de Platon, la clé de la compréhension de la totalité, c'est le fait que le tout est caractérisé par ce que j'appellerais l'hétérogénéité noétique. Pour le dire plus simplement, le tout est constitué de classes ou de genres, dont le caractère ne s'éclaire pas pleinement grâce aux perceptions sensibles.[355]

En introduisant ce concept, Strauss a l'intention de montrer qu'« il y a une différence essentielle entre les choses politiques et les choses qui ne le sont pas »[356], c'est-à-dire la philosophie. Aux yeux de Strauss,

Les choses humaines et politiques (on peut prendre les deux comme les choses politiques dans le sens large du terme) sont en effet la clé de toute chose, de l'ensemble de la nature puisqu'elles sont le lien ou la chaîne entre le plus haut et le plus bas, ou puisque l'homme est un microcosme, ou puisque les choses humaines ou politiques et leurs corollaires sont la forme dans laquelle apparaissent pour la première fois les principes suprêmes, ou puisque l'estimation erronée des choses humaines est une erreur fondamentale et première.[357]

En d'autres termes, les choses humaines et politiques sont indispensables à la poursuite de la sagesse. Parmi les objets d'études de la philosophie, les choses humaines et politiques ne sont pas les plus élevées, mais les plus urgentes.[358]

Strauss hiérarchise le rapport entre la philosophie et le politique. Pour lui,

---

[354] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 198.
[355] *Ibid.*.
[356] *Ibid.*.
[357] *Ibid.*, p. 199.
[358] *Ibid.*.

La philosophie est de façon première philosophie politique parce que la philosophie est ascension du plus évident, du plus massif, du plus urgent vers ce qui est le plus haut en dignité [359].

La philosophie est donc un acte d'ascension du politique vers elle-même. Qu'est-ce qui motive cet acte d'« ascension » [360] ? C'est « *l'éros* » pour Strauss.

Chaque être humain était formé de deux êtres humains : il avait quatre mains, quatre oreilles, etc. […] Zeus découvrit l'issue : affaiblir les hommes en les coupant en deux – de sorte que l'homme devint ce qu'il est aujourd'hui ; après cette division, chacune des moitiés est à la recherche de l'autre. […] Ce désir ardent de l'unité originelle, de la complétude, est l'éros.[361]

S'opposant à la critique d'Aristophane sur le « *non* [*éros*] »[362] chez Socrate dans son œuvre *Les Nuées,* Strauss voit plutôt le dynamisme de cet « *éros* » [363] dans la motivation de Socrate pour poursuivre la vie philosophique à travers Platon. Aristophane croit que Socrate ne se soucie pas des choses humaines et s'occupe seulement des questions philosophiques, donc Socrate n'a pas d'« *éros* »[364] pour les choses humaines.

Strauss voit la chose autrement. Pour lui, l'intérêt aux questions philosophiques nécessite celui aux choses humaines. La différence de l'« *éros* » [365] entre Aristophane d'une part, et Socrate et Platon d'autre part, consiste à l'« horizontalité » du premier et la « verticalité » des seconds[366]. C'est bien cet « *éros* […] vertical » [367] motivant la poursuite de sagesse chez Socrate qui garantit le processus d'ascension vers la philosophie des choses humaines.

À part la mise en lumière du rationalisme classique exemplifié par Socrate à travers

[359] *Ibid.*.
[360] *Ibid.*.
[361] *Ibid.*, p. 181.
[362] *Ibid.*, p. 191.
[363] *Ibid.*, p. 181.
[364] *Ibid.*.
[365] *Ibid.*.
[366] *Ibid.*, p. 191.
[367] *Ibid.*.

sa relecture des deux philosophes médiévaux, Strauss retrace les trois vagues de la modernité qui font progressivement la disparition du rationalisme classique et contribuent à la domination du rationalisme moderne absolu.[368] Il est maintenant temps pour nous de nous demander quelle est la norme classique dans son propre esprit.

2. Les quatre critères des classiques straussiens

Afin de mieux saisir l'idée d'un classique straussien, nous avons dégagé quelques éléments de son possible paradigme des classiques selon notre compréhension et interprétation.

Nous établirons les critères straussiens des classiques sous quatre aspects qui sont le sujet, le langage, la singularité et l'effet de l'esprit, dont les deux premiers concernent le contenu et la forme des classiques et les deux derniers abordent leur méthode et leur but.

2.1. « La connaissance concernant le tout »

Concernant le critère du sujet traité, les classiques d'après Strauss résident dans la quête de « la connaissance concernant le tout »[369]. « Le tout »[370] désigne « la totalité des natures »[371] de toutes les choses[372], dont la caractéristique se définit ainsi :

> *Le tout n'est pas un pur éther, il n'est pas non plus si irrémédiablement obscur qu'il soit impossible d'y rien discerner. La recherche de la connaissance de « toutes choses » signifie la recherche de la connaissance de Dieu, du monde et de l'homme, ou plutôt la recherche de la connaissance des natures de toutes les choses.* [373]

De cette description de Strauss, nous constatons que « le tout » est composé de trois parties telles que « Dieu », le « monde » et « l'être humain », qui sont tous en mesure de faire preuve « des natures de toutes les choses »[374]. « La connaissance

---

[368] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.,* p. 211.
[369] *La Renaissance du rationalisme politique classique, ibid.,* p. 341.
[370] *Qu'est-ce que la philosophie politique ? ibid.,* p. 17.
[371] *Ibid.*.
[372] *Ibid.*.
[373] *Ibid.,* p. 16-17.
[374] *Ibid.*.

concernant le tout »[375] est donc composée de celle sur ces trois sujets fondamentaux: la *Bible*, la politique et l'humanité, qui se voient retravaillées depuis toujours dans les classiques. Ces sujets subsistent toujours comme fondamentaux de la connaissance selon Strauss quoique l'époque change.

Il nous faut donc réfléchir dans quelle mesure la *Bible*, la politique et l'humanité reflètent-elles « le tout »[376]?

2.1.1. « Le tout » et la *Bible*

Strauss pense qu'il est possible d'« avoir une certaine compréhension du tout »[377], cependant « le tout n'est pas intelligible »[378]. Mais cela n'équivaut pas à un agnosticisme mais représente plutôt « la compréhension orientale de l'Être. Voilà pourquoi l'Orient ne connaît pas la volonté de maîtrise »[379]. De ce fait, Strauss déclare que l'Occident peut « espérer un au-delà de la société technologique de masse […] espérer une société mondiale véritable », à condition que l'Occident soit capable « de recevoir les leçons de l'Orient »[380]. Il faut donc pour Strauss approfondir la lecture de la *Bible*, parce que « la pensée biblique est une forme de pensée orientale »[381], en particulier, « dans le monde occidental, les limites du rationalisme ont toujours été envisagées par la tradition biblique »[382].

Nous analyserons ci-après le plan que la *Bible* élabore pour l'homme en présentant une série de modes de vie, tout comme le fait la politique ou la philosophie.

Dieu dans la *Bible* est tout-puissant, « non contrôlé et non contrôlable. Il ne peut donc être connu au sens strict du terme »[383] par l'homme, car être connu signifie être contrôlable. Quant à l'homme qui a reçu les promesses de la part de Dieu tout-puissant, tout en « reposant sur la confiance en la parole de Dieu, en la promesse de Dieu »[384], il ne lui est pas possible d'établir ou de résilier à volonté ces promesses parce qu'il s'agit

---

[375] *La Renaissance du rationalisme politique classique, ibid.*, p. 341.
[376] *Ibid.*.
[377] *Ibid.*, p. 343.
[378] *Ibid.*.
[379] *Ibid.*, p. 95.
[380] *Ibid.*.
[381] *Ibid.*, p. 96.
[382] *Ibid.*.
[383] *Ibid.*, p. 337.
[384] *Ibid.*.

d'« une alliance que Dieu commande à l'homme de contracter selon la *Bible* »[385]. L'homme est obligé de se soumettre complètement à la volonté de Dieu. Autrement dit, la raison doit respecter certaines orientations supérieures, car elle n'arrive pas à maîtriser le monde. Le fait que Dieu interdit à l'homme de goûter le fruit sur l'arbre du bien et du mal dans la *Bible* en est un symbole, ce qui veut dire que « la chose achevée, la connaissance achevée de la chose achevée est la connaissance du bien, l'idée étant que le désir, l'effort, pour la connaissance est interdit »[386]. La raison ne doit pas être utilisée pour obtenir la connaissance du bien. Étant donné que l'homme vit par la foi, « l'homme est destiné à vivre au sein d'une obéissance enfantine »[387].

Strauss prend la bombe à hydrogène comme exemple pour mettre en lumière le fait que la foi est supérieure à la raison.

Nous qui sommes à l'âge de la bombe à hydrogène, nous sommes à nouveau confrontés à la question de savoir si cet effort est vraiment raisonnable au regard de son utilité pratique. [388]

Strauss pense que si nous étions guidés par la foi, nous n'aurions pas inventé la bombe à hydrogène. Le rationalisme a conduit les humains à inventer des armes d'autodestruction. Il s'avère que sans le guide de la foi, la raison peut conduire à une autodestruction de l'humanité.

Cependant, la foi est rationnelle même si elle ne peut pas être fondée par la raison. La chose la plus importante aux yeux de Strauss est qu'« on peut dire, et il n'est pas faux de le dire, que la *Bible* et la philosophie grecque sont en accord en ce qui concerne ce que l'on pourrait et qu'on appelle en fait la moralité » [389]. Autrement dit, vivre en respectant la moralité de la *Bible* permet d'éviter des défauts inhérents du rationalisme absolu avec lequel les gens cherchent à trouver l'orientation de la vie.

La moralité de la *Bible* n'est pas seulement importante pour l'individu, mais aussi pour la communauté politique. Enfin, en ce qui concerne la « cité » [État], du point de vue de Strauss, le récit de la *Bible* montre une raison de la gouvernance :

---

[385] *Ibid.*.
[386] *Ibid.*, p. 338.
[387] *Ibid.*.
[388] *Ibid.*, p. 352.
[389] *Ibid.*, p. 325.

Fondamentalement, l'institution de la royauté humaine est mauvaise — c'est une sorte de rébellion contre Dieu, comme le sont la « polis », les arts et la connaissance. Mais il devint ensuite possible, avec l'approbation divine, que ces choses nées dans la rébellion humaine soient vouées au service de Dieu et deviennent ainsi sacrées. [390]

En somme, si la raison elle-même ne possède pas le pouvoir pour fonder une valeur supérieure, le rationalisme ne pourra pas à cet égard donner lieu au nihilisme devant la foi, en revanche, dans ce cas, il pourra servir le Bonheur de l'homme. Selon Strauss, la *Bible* élabore pour l'homme en présentant une série de modes de vie, tout comme le fait la politique ou la philosophie, ainsi elle est liée au « tout ».

2.1.2. « Le tout » et la politique

De sa rébellion contre Dieu, l'homme crée l'institution de la royauté humaine et la politique. Strauss s'attache beaucoup aux études de ces choses humaines pour deux raisons.

D'abord, pour Strauss, « l'homme est essentiellement un être social »[391]. Le rapport humain est donc nécessairement politique et « transpolitique », ce qui « peut être compris en tant que tel » même si l'on ne comprend pas la cité[392]. De plus, pour Strauss, la cité est intelligible.

La cité est complètement intelligible parce que l'on peut rendre parfaitement manifestes ses limites : pour voir ses limites, il n'est pas besoin d'avoir répondu à la question « concernant le tout » ; il suffit d'avoir posé la question concernant le tout. [393]

Le traitement du politique chez Platon est pris par Strauss pour un bon exemple.

Socrate fait clairement entendre dans la République *le caractère qui doit être celui de la cité afin de satisfaire les besoins les plus élevés de l'homme. En nous laissant voir*

[390] *Ibid.*, p. 338.
[391] *Ibid.*, p. 87.
[392] *Historie de la philosophie politique*, *ibid.*, p. 74.
[393] *Ibid.*.

que la cité construite en accord avec cette exigence n'est pas possible, il nous permet de voir les limites essentielles, la nature, de la cité.[394]

En somme, l'homme est essentiellement un être social et politique, cela rend l'étude sur la politique humaine indispensable. Puisque la cité en est un meilleur cas intelligible, l'étude sur la cité nous permet d'apprendre quels aspects de nos besoins peuvent être satisfaits par la cité, et de découvrir que les exigences les plus élevées de l'homme peuvent être satisfaites à un niveau personnel plus élevé que la cité.

Deuxièmement, pour Strauss, la philosophie, dans sa tentative de s'élever de l'opinion à la science, est nécessairement reliée à la sphère politique, car la politique non seulement fait partie du point départ de « l'ascension » [395] vers la philosophie, mais aussi fait l'objet d'étude de cette dernière. Par conséquent,

La sphère politique est destinée à entrer dans le champ d'intérêt de la philosophie dès que celle-ci commence à réfléchir sur sa propre activité. Afin de comprendre pleinement sa propre nature et son intention, la philosophie doit comprendre son point de départ essentiel et donc la nature des choses politique [396].

De ce fait, « Socrate pouvait être représenté dans une représentation populaire, comme se limitant lui-même, son étude, aux affaires politiques et humaines »[397]. La politique est ainsi devenue le point de départ nécessaire de la philosophie. Étant donné que les classiques mènent les lecteurs à mettre en pratique une « exploitation philosophique », ils s'intéressent de manière indispensable à la politique.

En résumé, d'une part, l'homme est indissociable de la politique, puisque le tout est associé à l'homme, par conséquent, la politique se lie au « tout ». D'autre part, la cité est selon Strauss intelligible, la politique sert dans ce sens au point de départ essentiel de la philosophie, plus précisément le point départ nécessaire des études du « tout ».

---

[394] *Ibid.*.
[395] *Ibid.*, p. 199.
[396] *Ibid.*, p. 117.
[397] *Ibid.*, p. 199.

2.1.3. « Le tout » et la connaissance humaine

D'après Strauss, il nous faudrait étudier la connaissance humaine, soit « la connaissance humaine de ce qui constitue l'humanité ou plutôt de ce qui rend l'homme complet ou entier, de sorte qu'il est véritablement humain »[398].

Cependant, il faut noter que l'objet d'étude de la connaissance humaine ne se limite pas à l'être humain lui-même. Bien que l'homme soit un tout, il ne fait aucun doute que l'homme fait aussi partie d'un tout plus vaste, de sorte que l'étude de la connaissance humaine nécessite l'étude de l'homme à partir du tout plus vaste.

L'homme, bien qu'étant au moins potentiellement une totalité, n'est qu'une partie seulement d'une totalité plus grande. Bien que créant une sorte de monde et même étant une sorte de monde, l'homme est seulement un petit monde, un microcosme. Le macrocosme, le tout auquel l'homme appartient, n'est pas humain. Ce tout, ou son origine, est soit infra-humain, soit supra-humain. L'homme ne peut être compris à la lumière de l'homme mais seulement à la lumière de l'infra ou du supra-humain.[399]

Strauss affirme qu'il faudrait étudier la connaissance humaine « à la lumière de l'homme supra-humain ». [400]Autrement dit, il faudrait considérer l'homme comme « le processus conduisant à l'homme, culminant avec l'homme, est orienté vers l'homme »[401], mais pas « le produit accidentel d'une évolution aveugle » [402].

En ce qui concerne la méthodologie des sciences sociales, Strauss indique :

En résumé : traiter la science sociale dans un esprit humaniste veut dire revenir des abstractions ou des constructions de la science sociale scientiste à la réalité sociale, regarder les phénomènes sociaux d'abord de la perspective du citoyen et de l'homme d'État, ensuite dans la perspective du citoyen du « monde », avec la double signification de monde : l'ensemble du genre humain et la totalité englobante.[403]

---

[398] *Ibid.*, p. 53.
[399] *Ibid.*, p. 54.
[400] *Ibid.*.
[401] *Ibid.*.
[402] *Ibid.*.
[403] *Ibid.*, p. 55.

Quelle sorte de connaissance sur l'humain pourrions-nous acquérir à travers cette étude ? Strauss répond :

En réfléchissant sur la signification attachée à 'être humain', on affirme sa conscience de ce qui est commun à tous les êtres humains (même à différents degrés) et des buts vers lesquels tous les êtres humains sont orientés du fait qu'ils sont des êtres humains. On transcende l'horizon du simple citoyen — de toute catégorisation — pour devenir citoyen du monde. L'humanisme, en tant que conscience du caractère distinctif de l'homme ainsi que de sa perfection distinctive de sa fin ou de son devoir, mène à l'humanité, à l'intérêt sérieux pour la bonté humaine et pour l'amélioration et l'ouverture d'esprit — un mélange d'une ferme délicatesse et de sérénité chèrement acquise — une dernière et pas simplement dernière liberté préservant de la vanité ou la prétention.[404]

Du point de vue de Strauss, la recherche de la connaissance humaine engrange trois types de résultats : d'abord, la connaissance humaine permet de transcender l'horizon politique d'un simple citoyen ; ensuite, la connaissance humaine donne naissance à la bonté humaine et à l'amélioration et l'ouverture d'esprit ; enfin, la connaissance humaine rend l'homme parfait. Strauss affirme que la quête de la philosophie consiste à la connaissance des choses les plus générales. Cette connaissance comprend certainement la connaissance humaine qui rend l'homme complet ou entier. Comme la connaissance que la philosophie vise fait partie des sujets des classiques, ils abordent eux-mêmes également la connaissance humaine.

2.2. Les classiques et le langage commun

Après avoir éclairci les sujets fondamentaux envisagés dans les études des classiques, nous nous interrogeons sur les types de registres utilisés dans les classiques. Strauss indique que les classiques « s'expriment dans le langage commun »[405] et que ce langage commun désigne « le langage du citoyen ou de l'homme d'État »[406].

Afin de comprendre la raison pour laquelle les classiques utilisent le langage

[404] *Ibid.*, p. 53-54.
[405] *Ibid.*, p. 51.
[406] *Ibid.*, p. 52.

commun pour s'exprimer, il est nécessaire de garder à l'esprit le concept d'« hétérogénéité noétique »[407] souligné par Strauss.

La découverte de l'hétérogénéité noétique permet de laisser les choses être ce qu'elles sont et de se débarrasser de la compulsion à réduire les différences à quelque chose de commun. La découverte de l'hétérogénéité noétique signifie la justification de ce qu'on pourrait appeler le sens commun. [408]

Si le sens commun peut sembler superficiel et n'approcher aucune vérité importante, mais Strauss considère au contraire que, surtout dans les domaines des humanités et de la politique :

il existe des choses qui ne peuvent être vues telles qu'elles sont que si elles sont vues à l'œil nu; ou plus précisément du citoyen, en tant qu'elles se distinguent de la perspective de l'observateur scientifique[409].

De plus, selon Strauss, « la totalité telle qu'elle est connue de façon première est un objet du sens commun »[410]. Cela signifie que la perspective de l'observateur scientifique provient du sens commun. De ce fait, Strauss conclut que « la vérité la plus importante est, d'une certaine manière, la vérité la plus évidente ou la vérité de la surface »[411].

Strauss montre par la suite que « la compréhension propre au sens commun s'exprime dans le langage commun »[412].

Ils [les philosophes] ne regardent pas les choses politiques de l'extérieur, comme des spectateurs de la vie politique. Ils parlent le langage des citoyens ou des hommes politiques : c'est à peine s'ils utilisent un seul terme qui ne soit d'un usage familier sur la place publique[413].

---

[407] *Ibid.*, p. 210.
[408] *Ibid.*.
[409] *Qu'est-ce que la philosophie politique ? ibid.*, p. 30.
[410] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 51.
[411] *Ibid.*, p. 210.
[412] *Ibid.*, p. 51.
[413] *Qu'est-ce que la philosophie politique ? ibid.*, p. 33.

Le langage qui n'est pas commun s'intéresse plutôt au système politique en tant que tel alors que le langage commun s'intéresse à la valeur de l'objet concerné, à savoir « [les] valeurs qui sont vécues comme des qualités réelles de choses réelles : homme, actions et pensées, institutions, mesures »[414].

Réfléchir en adoptant la pensée du sens commun selon Strauss, nous permet de comprendre « la réalité sociale telle qu'elle est comprise dans la vie sociale par les hommes réfléchis et tolérants »[415]. De la même façon, la science sociale s'exerçant avec le sens commun, nécessite le langage commun, car sa « véritable matrice […] est l'art de gouverner et non une notion générale de la science ou de la méthode scientifique »[416].

[Elle] doit soit simplement être au service de l'art de gouverner – et dans ce cas, elle ne pourra guère causer de mal si elle oublie les arbres au profit de la forêt –, soit, si elles n'entent pas rester ou devenir oublieuse de la noble tradition dont elle est issue, si elle croit être capable d'éclairer l'art de gouverner, elle doit effectivement regarder bien au-delà de l'art de gouverner, mais dans une direction identique à celle de l'art de gouverner. Sa pertinence doit devenir identique, du moins au départ, à celle du citoyen ou de l'homme d'État ; et par conséquent, elle doit parler ou apprendre à parler le langage du citoyen ou de l'homme d'État.[417]

Contrairement au langage commun, le langage du chercheur en sciences sociales est incapable de « reconstruire […] la totalité ou la recomposer à partir des éléments »[418] et de faire abstraction de la réalité sociale à partir d'éléments essentiels[419].

La raison de l'impossibilité de cette reconstruction peut être exprimée de la façon suivante : la totalité telle qu'elle est connue de façon première est un objet du sens commun ; mais il est de l'essence de l'esprit scientifique, du moins tel qu'il se manifeste dans les sciences sociales, de se méfier du sens commun et même de l'écarter entièrement. La compréhension propre au sens commun s'exprime dans le langage

[414] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 51.
[415] *Ibid.*, p. 52.
[416] *Ibid.*, p. 52.
[417] *Ibid.*.
[418] *Ibid.*, p. 50.
[419] *Ibid.*.

commun ; le sociologue scientifique créer ou fabrique une terminologie scientifique spéciale. Ainsi la science sociale scientifique acquiert-elle un caractère abstrait spécifique. L'abstraction n'a rien d'erroné en soi, mais il est tout à fait erroné de tirer des abstractions d'éléments essentiels. La science sociale, dans la mesure où elle est expressément scientifique, créée des abstractions à partir d'éléments essentiels de la réalité sociale.[420]

De ce fait, les classiques ne peuvent se construire que dans un langage commun en raison de la nature de leur objet d'étude se référant à « la connaissance concernant le tout »[421].

Le langage commun straussien étant caractéristique du sens commun, s'intéresse à la valeur de l'objet concerné. L'usage du langage commun straussien nous permet de comprendre la réalité sociale telle qu'elle est comprise dans la vie sociale par les hommes réfléchis et tolérants.

La différence entre le langage commun straussien et le langage du chercheur en sciences sociales réside dans le fait que ce premier nous permet de connaître la totalité telle qu'elle est, alors que ce dernier est incapable de reconstruire la totalité ou la recomposer à partir des éléments et de faire abstraction de la réalité sociale à partir d'éléments essentiels.

2.3. Les classiques et leur singularité

La singularité des classiques consiste à « l'originalité de l'objectif et l'inspiration qu'ils transmettent »[422] par rapport aux ouvrages ordinaires. En d'autres termes, les classiques proposent toujours des solutions aux problèmes envisagés dans une perspective originale et singulière à la différence des savants ordinaires qui tentent de justifier la supériorité de leur propre perspective tout en synthétisant ou en mettant en parallèle les doctrines de leurs aînés. Or, l'acquisition de la connaissance ne provient pas de ce genre de synthèse ou d'analyse. D'après Leo Strauss,

Il y a une disproportion radicale entre les grands penseurs d'un côté et de l'autre,

[420] *Ibid.*, p. 50-51.
[421] *Ibid.*, p. 341.
[422] *Ibid.*, p. 85.

le comparatiste qui n'affronte pas les questions fondamentales directement et n'est pas même capable de les reconnaître dans leur signification première, à savoir qu'elles pointent vers une seule réponse. Ce dernier est séparé des premiers par un fossé profond, créé par sa prétendue connaissance du caractère utopique de la philosophie dès son origine. Comment pouvons-nous raisonnablement le croire quand il prétend être à même de comprendre les penseurs comme ils veulent être compris et comme ils doivent avoir été compris quand on ordonne et catalogue leurs enseignements ? Nous connaissons suffisamment bien l'histoire de la philosophie en particulier pour ne pas ajouter foi, ne serait-ce qu'un instant, à la pieuse espérance selon laquelle, malgré leur profond désaccord dans tous les autres domaines, les philosophes rationnels s'accorderont, par bonheur, ne ce qui concerne le comportement des hommes.[423]

En conclusion, contrairement aux gens qui cherchent à trouver la solution toute faite, les grands penseurs ont « affronté les problèmes »[424] à partir de leur propre condition réelle. Cette méthodologie particulière aux grands penseurs détermine la typicité de leurs ouvrages, soit « des ouvrages d'une intention et d'une inspiration uniques »[425].

2.4. Les classiques et l'ascension vers la philosophie

Le dernier critère des classiques selon Strauss est leur capacité de mener les lecteurs à une vie philosophique. Il met en évidence ce fonctionnement des classiques sous quatre aspects.

Tout d'abord, les classiques sont en quête du « tout »[426] dans une poursuite de la sagesse même s'ils s'attachent beaucoup aux affaires pratiques sociales et politiques. La lecture des classiques permet au lecteur de s'engager dans ce même processus et cette même quête.

En outre, les classiques abordent autant les questions directes que les contextes historiques posent que les sujets fondamentaux qui dépassent ces contextes particuliers. La lecture des classiques rend le lecteur plus sensible aux sujets fondamentaux et

[423] *Ibid.*, p. 85-86.
[424] *Ibid.*, p. 80.
[425] *Ibid.*, p. 85.
[426] *Ibid.*, p. 341.

permanents qui concernent la nature de l'homme de toute époque et lui permettent d'en prendre conscience pour dépasser les limites imposées par son propre environnement.

Les classiques sont caractérisés par la réflexion de grands penseurs sur la nature de l'homme et donnent au lecteur de bons moyens pour la saisir malgré qu'elle ne soit pas tout de suite apparente. Elle « ne peut être entièrement éclairée que par une compréhension de la nature du tout ».[427]

Enfin, les grands penseurs s'efforcent de substituer la connaissance à l'opinion, tout en se dépassant eux-mêmes. Ce processus de substitution représente selon Strauss la « dignité » [428]des grands penseurs, exemplifiée par Platon :

Nous connaissons le propos de Platon selon lequel l'éducation au sens le plus élevé du terme est la philosophie. La philosophie est la quête de la sagesse ou la recherche de la connaissance des choses les plus importantes et les plus élevées, ou des choses les plus générales ; une telle connaissance, suggérait-il, est en elle-même bonheur et vertu.[429]

Les classiques donnent les moyens au lecteur pour qu'il puisse s'approcher de la qualité morale de grands penseurs et connaître la vraie origine de la vertu et du bonheur, avant de bénéficier de l'ascension vers la vie philosophique.

Les quatre critères que nous avons établis constituent ce que nous entendons par « le paradigme des classiques straussien ».

Dans ce chapitre, nous clarifions les critères du « classique » dans la collection *Classiques et Interprétations* en analysant la problématique et le paradigme de Leo Strauss. À travers ces critères, nous pouvons comprendre pourquoi les deux grandes thèses et débats que sont « la querelle des Anciens et des Modernes » et « la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* » sont introduites dans la partie des classiques occidentaux de la collection *Classiques et Interprétations*, ainsi que les critères de sélection de cette partie occidentale. Nous pouvons enfin saisir pourquoi les classiques en écriture moderne sont choisis comme contenu de la partie chinoise , ainsi que les

[427] *Ibid.*.
[428] *Ibid.*, p. 199.
[429] Leo Strauss, *La libéralisme antique et moderne*, trad. d'anglais Olivier Berrichon Sedeyn, Paris : PUF, 1990, p. 18.

critères respectés par cette dernière dans sa sélection des classiques.

De nos jours, le retour des classiques confucéens qui domine la tendance universitaire et la mise en œuvre de la collection *Classiques et Interprétations* au Collège Boya et dans certaines universités chinoises comme manuel de l'éducation générale, ainsi que les critères de sélection des classiques par la collection, ont acquis une influence profonde sur les intellectuels chinois.

La philosophie de Strauss provoque de bonnes controverses à cause de sa pensée hermétique. Strauss ne s'inscrit pas en effet dans aucun courant dominant. L'influence de la philosophie de Strauss sur la collection *Classiques et Interprétations* est déterminante. Par le fait qu'elle suit ce philosophe original, il s'avère que la compilation de la collection *Classiques et Interprétations* ne saurait être le reflet du consensus de la communauté académique. Dans ce contexte, nous nous demandons s'il est convenable d'appliquer la collection *Classiques et Interprétations* à l'éducation générale dans les hautes écoles en Chine. L'influence personnelle de Strauss ou de Liu Xiaofeng n'est-elle pas excessive ? Et quelle conséquence apporte-t-elle ? Liu Xiaofeng prend des précautions contre cette objection :

La doctrine de Strauss oriente les jeunes étudiants vers la tradition de la philosophie politique platonicienne. Ces jeunes passionnés du savoir trouveront eux-mêmes du plaisir dans leurs études des classiques. Sitôt que les classiques deviendront la terre fertile des lieux d'étude d'un pays, ce ne sera plus Strauss qui sera la doctrine dominante, mais les classiques eux-mêmes. Si nous avions voulu trouver un credo chez Strauss, nous aurions eu tort dès le début. Strauss a-t-il un enseignement caché ? Quoi que soit cet éventuel enseignement caché, ce n'est pas notre problème, l'intérêt que nous avons pour Strauss, c'est qu'il se donne lui-même en exemple dans le respect et la lecture minutieuse des textes classiques. 施特勞斯學述把源源不斷的新生學子引向了柏拉圖式的政治哲學傳統，熱愛學問的青年最終在古典大書中安居樂業。一旦古典學問成了一國學術的豐厚土壤，成為顯學的顯然並非施特勞斯學述，而是古典學問本身。如果我們著眼於從施特勞斯那裏得到的某種教義式信條，一開始就錯了。施特勞斯是否有隱微教誨——無論這教誨是什麼，並不是值得我們關心的事情；施特勞斯以身作則的是敬重和細讀古典文本.[430]

[430] *Shitelaosi de lubiao, ibid.*, p. 6-7.

Liu Xiaofeng souligne ici le respect de Strauss pour les classiques et sa méthode de lecture consistant à les lire attentivement.

Gan Yang, un autre rédacteur en chef de la collection *Classiques et Interprétations*, déclare que c'est à travers l'introduction de Leo Strauss que les Chinois peuvent étudier l'Occident en profondeur mais sans en transformer le savoir.

Mon attitude à l'égard de Strauss n'est pas du genre « le libéralisme ne marche pas, alors prenez Strauss comme remède » - cela n'a jamais été ma pensée, je pense qu'aucun remède occidental ne fonctionne directement en Chine. Mais Strauss est un portail très important pour comprendre l'Occident et les États-Unis contemporains : l'importance de ce portail est qu'il ouvre ce qui était auparavant obscurci par la compréhension chinoise - à la fois libérale et de nouvelle gauche - de l'Occident. A travers ce portail, vous pouvez voir une Amérique plus complexe, un Occident plus complexe. C'est certainement éclairant pour la Chine, mais c'est relativement indirect. Je ne veux pas introduire quelque chose de nouveau, et j'aimerais beaucoup mettre fin à cette mentalité de « prescription », mais plutôt stimuler l'étude de l'Occident à grande échelle. 我對施特勞斯的態度並不是類似於"自由主義這付藥不靈，因此拿施特勞斯的藥來"——這歷來都不是我的想法，我認為西方哪付藥都不靈。但是，施特勞斯是瞭解當代西方、當代美國的非常重要的一個入口，這個入口的重要性在於：它把原先中國——無論是自由主義還是新左派——對於西方的認識所遮蔽了的東西給敞開了。通過這個入口，你可以看到更複雜的美國、更複雜的西方。遮蔽了的東西這些對於中國當然會有啟發，但相對而言是比較間接的。我並不希望引進某種新的東西，而且我非常希望停止這種"拿藥方"的心態，我倒是希望能夠激起大規模的去研究西方.[431]

Ici, Gan Yang évite également la question de savoir s'on peut voir le visage objectif de l'Occident du point de vue de Strauss.

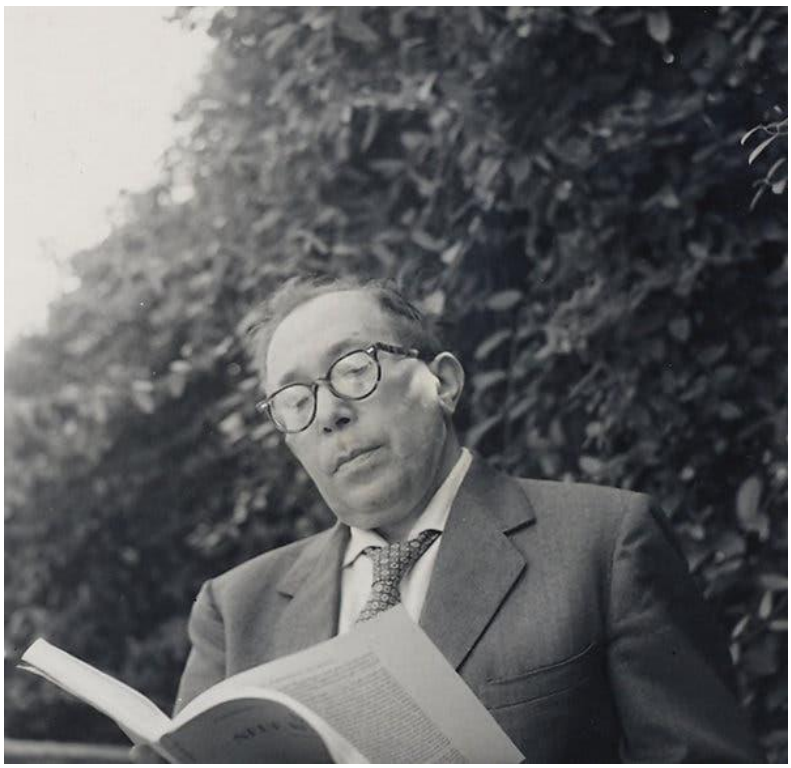
Cependant, c'est une question incontournable. Si les classiques occidentaux sont compilés sur la base de la philosophie de Strauss, qui est loin du consensus de la communauté universitaire, l'objectivité de la partie des classiques occidentaux

[431] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 507-508.

compilés sera remise en question. Le même problème existe dans la compilation de classiques chinois basés sur la philosophie de Strauss. En réalité, la raison pour laquelle Liu Xiaofeng a choisi de compiler la collection *Classiques et Interprétations* se basant sur les idées de Strauss est que la collection a un objectif particulier, à savoir que cette collection est la solution à la crise de civilisation à laquelle sont confrontés la Chine et l'Occident.

Par la suite, nous essayons de trouver cette solution en analysant les raisons du choix des grandes lignes de la collection *Classiques et Interprétations* ainsi que le contenu de la sélection, afin de bien comprendre la signification du renouveau des critères du « classique » dans la collection *Classiques et Interprétations*, ainsi que la légitimité du choix du paradigme straussien adopté par la collection.

PARTIE II
USAGE DU PARADIGME STRAUSSIEN PAR LIU XIAOFENG À L'ÉGARD DES CLASSIQUES OCCIDENTAUX DE LA COLLECTION



The New York Times. (2013.08.23). Leo Strauss [Photographie]. https://www.nytimes.com/2013/08/25/books/review/two-books-about-the-legacy-of-leo-strauss.html

Chapitre 1 La problématique de la querelle des Anciens et des Modernes selon Liu Xiaofeng

En substituant « la querelle des Anciens et des Modernes » à « la querelle de la Chine et de l'Occident », Liu Xiaofeng, place la civilisation chinoise face à celle de l'Occident qui est représentée par le rationalisme. « La querelle des Anciens et des Modernes » constitue ainsi une piste de compréhension de la collection *Classiques et Interprétations*.

En effet, Strauss lui-même n'attache pas une attention particulière à « la querelle des Anciens et des Modernes », même s'il indique, dans son chef-d'œuvre *Droit naturel et histoire* qu'il faudrait distinguer « droit naturel classique » et « droit naturel moderne »[432]. Il insiste cependant sur le fait que « toute pensée humaine, et davantage toute pensée philosophique, se porte toujours mêmes problèmes et mêmes thèmes fondamentaux, et qu'en conséquence une structure immuable demeure à travers toutes les variations de la connaissance humaine. Il est clair que cette affirmation est compatible avec les différents degrés de lucidité dont on fait preuve les maîtres à penser, avec la diversité des démarches et des solutions qu'ils ont proposées à différentes époques. »[433]

Par conséquent, Strauss considère « la querelle des Anciens et des Modernes » comme une solution à un certain problème fondamental. Par exemple, il résume le point de départ de la théorie des Modernes comme suit :

Hobbes, comme les plus illustres de ses contemporains, était accablé ou enivré à la pensée du complet échec de la philosophie traditionnelle. Un coup d'œil aux controverses présentes et passées avait suffi à les convaincre que la philosophie, quête de la sagesse, n'avait pas réussi à se transformer en sagesse. Cette transformation longtemps attendue, il était temps maintenant de l'accomplir. Pour réussir là où la tradition avait échoué, besoin était de réfléchir en tout premier lieu sur les conditions nécessaires à l'avènement de la sagesse : on doit commencer par réfléchir à la bonne méthode à suivre. De telles considérations devaient garantir l'instauration de la sagesse[434].

[432] *Droit naturel et histoire*, *ibid.*, p. 19-20.
[433] *Ibid.*, p. 33-34.
[434] *Ibid.*, p. 157.

En parlant de la doctrine moderne du droit naturel dérivée en partie de la réaction au thomisme, Strauss confirme :

Les efforts de modernes s'appuyèrent en partie sur la prémisse, qui eût été acceptable aux yeux des classiques, selon laquelle les principes moraux ont une évidence plus grande que les enseignements mêmes de la théologie naturelle ; la loi naturelle ou le droit naturel retrouvaient ainsi leur indépendance vis-à-vis de la théologie et de ses controverses. Le second aspect par lequel la pensée politique moderne est revenue à la doctrine classique en s'opposant à la conception thomiste est bien illustré par des questions comme celles de l'indissolubilité du mariage et du contrôle des naissances. On ne peut pas comprendre une œuvre comme l'Esprit des Lois de Montesquieu, si l'on méconnaît qu'il a été dirigé contre la doctrine thomiste du droit naturel. Montesquieu a essayé de redonner à l'art politique une portée que le thomisme avait considérablement restreinte. Les croyances personnelles de Montesquieu resteront toujours sujettes à controverses. Mais on peut affirmer à coup sûr que, lorsqu'il explicite sa pensée en sa qualité de spécialiste de la chose politique, il est plus proche en esprit des classiques que de saint Thomas. [435]

Quant au résultat de la théorie moderne, Strauss souligne que

Les doctrines prémodernes de la loi naturelle enseignent les devoirs de l'homme et pour peu qu'elles prêtassent attention à ses droits, elles les dérivaient essentiellement de ses devoirs. Au cours du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, comme on l'a fréquemment remarqué, on insista beaucoup plus qu'auparavant sur les droits subjectifs. On ne mit plus désormais l'accent sur les devoirs naturels mais sur les droits naturels.[436]

Il s'avère que le fait que passer d'une focalisation sur les devoirs à celle sur les droits est un progrès pour Strauss : « On peut escompter plus sûrement que des hommes combattront pour leurs droits qu'ils ne rempliront leurs devoirs. »[437] Ici, en soulignant

[435] *Ibid.*, p. 151.
[436] *Ibid.*, p. 166.
[437] *Ibid.*.

une faiblesse du droit naturel classique, Strauss semble favorable à cette avancée de la théorie moderne.

Strauss conclut ses propos sur cette querelle en disant : « la querelle entre les Anciens et les Modernes touche en fin de compte, et peut-être même depuis le début, au statut de l'"individualité"»[438].

Nous pouvons tirer la conclusion que « la querelle des Anciens et des Modernes » pour Strauss pourrait être considérée comme le résultat de différents points de vue et le traitement diversifié de la question de l'« individualité ». En réalité, peu importe les positions sur la question, elles acquièrent une homogénéité dans la problématique qu'elles embrassent, plus précisément, elles pourraient être mises en parallèles. Ceci est différent de la distinction faite entre la philosophie grecque et la *Bible*, qui sont « hétérogènes, […] en dernière distance, incompatibles ».[439] La tension entre la philosophie grecque et la *Bible* pour Strauss « est le secret de la vitalité de l'Occident »[440] et « est quelque chose de rassurant et de réconfortant ».[441] Sans aucun doute, « la querelle des Anciens et des Modernes » aux yeux de Strauss n'a pas la même importance que ce premier conflit.

Néanmoins, « la querelle des Anciens et des Modernes » chez Liu Xiaofeng a un statut supérieur à l'opposition de la philosophie grecque avec la *Bible*. Liu Xiaofeng souligne que « la querelle des Anciens et des Modernes » concerne essentiellement le futur de la civilisation humaine :

La querelle des Anciens et des Modernes dure depuis toujours ainsi cristallisée. Par égard pour le développement futur de la civilisation humaine, il est plus important et plus riche de sens de la maintenir ainsi sans rompre avec cette situation. Sinon, la civilisation humaine deviendra à la fin une gigantesque toile d'araignée[442]*.古今之爭*

---

[438] *Ibid.*, p. 279.
[439] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 130.
[440] *Ibid.*, p. 131.
[441] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 352.
[442] Le terme « toile d'araignée » est un emprunt d'une formule à Jonathan Swift par Liu Xiaofeng, dans son livre intitulé *The Battle of the Books*, Jonathan raconte une allégorie à l'égard de l'abeille et l'araignée, dont l'abeille représente les Anciens, alors que l'araignée les Modernes et que la « toile d'araignée » représente le fruit de la civilisation moderne. L'interprétation de Liu Xiaofeng à l'égard de la « toile d'araignée » est comme suit : c'est « une chose sale par nature, c'est une mauvaise chose ou même 'un poison' » 在品質上骯髒，是壞東西甚至是"毒物" ». Voir *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 128. Voir aussi Jonathan Swift, *The Battle of the Books, and other Short Pieces*, London, Paris, New York & Melbourne: Cassell & Company limited, 1886, p. 28-29. « For pray, gentlemen, was ever anything so modern as the spider in his

迄今仍在僵持，而且還會繼續僵持下去。維持僵局比打破僵局對於人類文明史的未來發展更為重要，也更有意義，否則，人類文明最終真的會成為一張巨大的蜘蛛網.[443]

Phénomène significatif, Liu Xiaofeng prend la théorie de Strauss relative à « la querelle des Anciens et des Modernes » comme la ressource incontournable de la lecture du monde philosophique, même si cette querelle n'occupe pas une place primordiale dans le système de la théorie straussienne.

Par exemple, Liu Xiaofeng, fait l'éloge de la *Réflexion sur Machiavel* de Strauss en ces termes : « ce livre est le sommet des études sur "la querelle des Anciens et des Modernes" au XX^{e} siècle, la profondeur de sa pensée est incomparable » 這本書是二十世紀研究古今之爭的巔峰之作，其論析的思想深度前無古人[444]. Ce point de vue montre la centralité de la théorie straussienne pour Liu Xiaofeng et en même temps nous avertit de l'importance d'analyser les rapports entre les ouvrages de la série et la pensée de Strauss.

Par la suite, nous essayerons d'analyser l'explication de Liu Xiaofeng sur « la querelle des Anciens et des Modernes ». Cela nous permettra de comprendre pourquoi Liu insiste sur l'importance des classiques confucéens pour l'avenir de l'Occident et de la Chine, et celle de la mission des intellectuels chinois.

1. La question centrale de ce paradigme : La vertu vs la technique

En effet, Liu Xiaofeng rédige sur ce sujet un article assez long, intitulé « Impasse historique de la querelle des Anciens et des Modernes » 古今之爭的歷史僵局[445]. Dans cet article, Liu Xiaofeng évoque tout d'abord que la querelle, n'importe où, en Chine

---

air, his turns and his paradoxes? he argues in the behalf of you, his brethren and himself, with many boastings of his native stock and great genius; that he spins and spits wholly from himself, and scorns to own any obligation or assistance from without. Then he displays to you his great skill in architecture and improvement in the mathematics. To all this the bee, as an advocate retained by us, the Ancients, thinks fit to answer, that, if one way judge of the great genius or inventions of the Moderns by what they have produced, you will hardly have countenance to bear you out in boasting of either. Erect your schemes with as much method and skill as you please; yet, if the materials be nothing but dirt, spun out of your own entrails (the guts of modern brains), the edifice will conclude at last in a cobweb; the duration of which, like that of other spiders' webs, may be imputed to their being forgotten, or neglected, or hid in a corner.

[443] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 176-177.

[444] *Ibid.*, p. 137, note 1.

[445] *Ibid.*, p. 87-177.

ou en Occident, n'est pas traitée avec autant d'importance qu'elle le méritait. Il argumente ainsi dans la *Préface* de cette étude :

D'après la périodisation européenne traditionnelle, les Lumières succèdent à la Renaissance, ces deux mouvements culturels s'inscrivent dans un rapport d'héritage. Cette périodisation informe non seulement le sens commun de l'histoire européenne de l'Occident, mais aussi la connaissance des intellectuels chinois sur l'histoire occidentale moderne. Pourtant, cette périodisation néglige ou supprime, disons-nous, la querelle des Anciens et des Modernes, qui, en tant qu'événement important, se déroulait justement entre ces deux mouvements, c'est pourquoi il n'existe pas, dans la vision des intellectuels européens sur l'histoire occidentale moderne - et d'autant moins dans celle des intellectuels chinois- la perception de la querelle des Anciens et des Modernes comme un événement idéologique et culturel qui prendrait la stature de troisième pilier qui constituerait un tripode avec les deux mouvements de la Renaissance et des Lumières comme événement culturel d'importance dans l'histoire occidentale moderne. En d'autres termes, il sera difficile de comprendre les caractéristiques de la Renaissance et celles des Lumières si nous ne connaissons pas bien l'événement historique qu'est « la querelle des Anciens et des Modernes ». 按照常見的歐洲文化史分期，文藝復興接下來是啟蒙運動，這兩個思想文化運動之間具有內在的連帶關係。這種文化史分期觀不僅塑造了西方人的歐洲文化史"常識"，也塑造了中國學人對西方近代文化史的認識。然而，由於這種分期觀忽略或者說刪除了古今之爭這一發生在文藝復興至啟蒙運動之間的重大文化事件，在歐洲知識人（更不用說中國知識人）的西方近代文化史"常識"中就不會有這樣的常識：古今之爭不僅堪稱與文藝復興和啟蒙運動三足鼎立的文化思想史事件，甚至堪稱西方近代史上更具標誌性的文化事件。畢竟，如果我們不熟悉古今之爭這一歷史事件，難免很難透徹理解文藝復興尤其啟蒙運動的性質. [446]

Dans cet article, Liu Xiaofeng démêle ensuite deux débats culturels semblables à « la querelle des Anciens et des Modernes », qui débute à Paris de la fin du XVII[e] siècle et au début du XVIII[e] siècle, et *La Bataille des livres*[447], qui est initiée à Londres.

[446] *Ibid.*, p. 89.
[447] Son nom anglais est *The Battle of the Books*.

Liu Xiaofeng conclut qu'à l'issue de ces deux débats, c'est en apparence la pensée moderne qui l'emporte, toutefois, « du point de vue de l'histoire de la pensée occidentale, […] cette pensée n'étant cependant pas aussi profonde que celle des Anciens » 從西方思想史的長河來看， […]其思想不及後者（崇古派）深刻[448]. Autrement dit, en empruntant les mots de J. M. Levine, Liu Xiaofeng pense que la situation des deux côtés de la querelle « tombe dans l'impasse » 陷入了某種僵局[449], à savoir qu'ils se trouvent dans une tension dont aucune partie ne saurait ressortir indemne.

Par la suite, Liu Xiaofeng élargit l'échelle et de la durée de cette querelle en y introduisant Rousseau, Lessing, Nietzsche, Heidegger, pour comprendre « des humanistes italiens du XVI[e] siècle jusqu'aux temps contemporains » 廣義的古今之爭得從十五世紀的義大利人文主義者算起，一直貫穿到當代[450].

Cet élargissement lui permet ensuite de développer un sujet auquel il est particulièrement attaché. En empruntant l'approche de Sir William Temple dans son *Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry* [451], à savoir la mise en parallèle d'Hobbes et de Descartes, Liu Xiaofeng désigne que « la querelle ne consiste pas à savoir que le différend entre les anciens et modernes n'est pas seulement celui entre les avantages et les inconvénients de leurs connaissances, mais aussi un différend entre les avantages et les inconvénients de leurs systèmes politiques. » 古今之爭絕非僅是古今學問優劣之爭，也是古今政制優劣之爭[452]. Par ces propos, Liu Xiaofeng se tourne du côté de la philosophie politique.

S'appuyant sur l'*Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry*, Liu relève que les intellectuels aujourd'hui doivent s'occuper de « comparer des systèmes politiques » [453]政制比較 au lieu de remplir de leurs anciennes fonctions au service du « divertissement » 娛樂 et de l'« instruction » 訓導 :

Au début de l'article intitulé Essay on Ancient and Modern Learning and on

---

[448] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng, ibid.*, p. 92.
[449] *Ibid.*.
[450] *Ibid*., p. 89.
[451] Sir William Temple, *Essays on Ancient and Modern Learning, and on Poetry*, éd. J. E. Spingarn, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1909.
[452] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng, ibid.*, p. 112.
[453] *Ibid*., p. 113.

Poetry, il est indiqué que l'objectif de l'étude se divise en deux pans dès l'antiquité : l'un représente « le divertissement » et l'autre « l'instruction », et pour ce faire, les intellectuels mettent en jeu leur talent et leur savoir. Cependant, aux yeux de Temple, ces deux buts ne servent à rien, parce qu'il existe pour les intellectuels une nouvelle question que nos ancêtres n'ont jamais mentionnée, à savoir « the different constitutions of religious laws or governments in several countries, with all matters of controversy that arise upon them ». Ces propos nous rappellent la fameuse formule de Zhang Zhidong : « c'est un changement jamais connu depuis plus de 3000 ans ». 《論古今學問》一開始就說，寫作自古分兩類，要麼為了"娛樂"(entertainment)，要麼為了"訓導"(instruction)，讀書人的才智和學識為此各顯神通。然而，在坦普爾眼裏，如今這兩類寫作都算不得什麼，因為，讀書人如今面臨一個古人也從未論及的問題，即"一些國家不同的宗教法律的憲制和統治以及由此而產生的一切爭論"——這話聽起來真有點兒張之洞當年所謂"三千年未有之大變局"的味道.[454]

Dans ce passage, Liu Xiaofeng attribue aux intellectuels chinois la mission de comparer les régimes de la Chine et de l'Occident. Toutefois, à quoi cela sert-il aux intellectuels s'ils ne deviennent jamais des politiciens ? Liu Xiaofeng s'appuie toujours sur *Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry* pour y répondre, voici son point de vue :

En réalité, l'article Essay upon Ancient and Modern Learning *est caractéristique par le lien de causalité exprimé entre la moralité du savoir et le régime. Faire des études est une affaire privée et individuelle et pourtant, pour Temple, l'étude est fortement liée au régime politique qui ne peut être dissocié de la tradition de la civilisation. 事實上，《論古今學問》的基本特徵是：通篇把學問的品質問題與政治制度的優劣問題聯繫起來。做學問雖然是學人個人的事情，但在坦普爾看來，學問本身與政治制度的關係非常密切，而政治制度又與文明傳統聯繫在一起.*[455]

[454] *Ibid.*. Il s'agit ici d'un lapsus car l'auteur de cette formule est Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901).
[455] *Ibid.*.

Pour conclure, Liu Xiaofeng avance :

La querelle des Anciens et des Modernes ne porte pas seulement sur la littérature et l'art, voire sur la connaissance au sens large, mais davantage sur les avantages et les inconvénients de la civilisation ancienne et de la civilisation moderne. 古今之爭並非僅僅關涉文學藝術，甚至也並非僅僅關涉廣義的學問，而是更關涉古代文明與現代文明的優劣.[456]

Autrement dit, il faut que les intellectuels mettent en parallèle les points forts et les points faibles de la civilisation ancienne et moderne ; cependant, cette comparaison ne peut être réalisée qu'à travers la comparaison des régimes anciens et modernes. Avant de discuter le rapport entre le régime et la civilisation, il nous paraît nécessaire de clarifier le choix fait par Liu Xiaofeng d'une des personnalités importantes, soit Temple et sa pensée, dans le cadre de ses études.

Après avoir proposé que « le sujet central de l'*Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry* de Temple est de comparer les régimes anciens et des Modernes », Liu Xiaofeng fournit un commentaire détaillé sur ce point :

Jusqu'à présent, la littérature dominante dans les cercles universitaires occidentaux ne mentionne généralement que Charles Perrault et Bernard Le Bovier de Fontenelle mais pas Temple, lorsqu'elle fait référence à la querelle des Anciens et des Modernes. Même lorsque le chef-d'œuvre de de J. M. Levine, La bataille des livres, parlait de « Connaissances des Anciens et des Moderne », il n'a pas prêté attention au système politique impliqué. Un « philosophe politique », dit Strauss, est celui qui « tente de résoudre les controverses politiques les plus importantes et de l'importance la plus permanente »[457]*. Strauss prend Temple pour exemple de philosophe politique classique lorsqu'il parle de « la différence entre les philosophes politiques classiques et les politologues d'aujourd'hui ».*[458]*迄今為止，西方學界的主流文獻在提及古今之爭事件時通常僅提豐特奈爾和佩羅，不提坦普爾。即便列維尼的大作 The*

[456] *Ibid.*, p. 114.
[457] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 105-106.
[458] *Ibid.*, p. 358, note 2.

Battle of the Books 在說到《論古今學問》時，也沒有關注所涉及的政制問題。施特勞斯說，誰"嘗試解決那些最為重要而且永遠重要的政治爭議"，誰才算得上"政治哲人"。在說到"古典政治哲人和當今政治科學家之間的區別"時，施特勞斯以坦普爾為古典式政治哲人的例子.[459]

Ce commentaire nous montre qu'il faut toujours tenir compte de la théorie de Strauss lorsque nous nous attachons à interpréter le point de vue de Liu Xiaofeng sur différents auteurs. Par exemple, dans le cas de Temple, nous ne sommes pas en face d'un spécialiste célèbre de « la querelle des Anciens et des Modernes », mais son manque d'intérêt pour le problème du système politique.

En conséquence, si nous n'avions pas lu ce passage de Strauss sur l'*Essay upon Ancient and Modern Learning* et si Liu Xiaofeng n'avait pas commenté ce paragraphe, il aurait été difficile de comprendre l'importance de Temple dans le raisonnement de Liu Xiaofeng.

Dans le chapitre suivant, nous traiterons de la relation entre le système politique et la civilisation, et comme mentionné à maintes reprises, tout en gardant à l'esprit l'impact de la pensée de Strauss sur les arguments de Liu Xiaofeng.

1.1. La vertu de masse en fonction du régime politique

Liu Xiaofeng éclaire par sa propre analyse la relation entre le système politique et la civilisation en analysant deux livres *A Full and Ture Account of the Battle, Fought Last Friday, between the Ancient and Modern Books in St. James's Library* et *Gulliver's Travels* rédigés par Jonathan Swift, qui était secrétaire de Temple.

La conclusion que Liu Xiaofeng tire de l'interprétation de *The Battle of Books* de Swift est la suivante :

Cet essai utilise des exemples historiques anciens pour réfuter la faible qualité du régime démocratique et prouver davantage la faible qualité de la révolution démocratique britannique. 這篇論說文用古代史例來反證民主制度的品質低劣，

[459] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 114, note 1.

並進而證明英國的民主革命品質低劣.[460]

Mais que signifie exactement « la faible qualité » (*pingzhi dilie* 品質低劣)[461] chez Liu Xiaofeng ? Considérons d'abord son analyse sur les fondements de la théorie de Swift :

L'analyse de Swift s'appuie en fait sur les propos de Socrate sous la plume de Platon : si la cité-État n'est pas gouvernée par des gens de vertu supérieure, alors le pouvoir « devient l'objet d'un combat, une telle guerre, qui oppose des proches et se déroule à l'intérieur, les détruit à la fois eux-mêmes, et le reste de la cité ».[462] *斯威夫特的論析實際上依傍的是柏拉圖筆下的蘇格拉底的說法：如果城邦不是由有卓越德性的人統治，那麼，權力"必然成為你爭我奪的東西，這種產生於自己人之間和城邦內部的戰爭必將毀滅這些人和其餘的城邦".* [463]

De là, « la mauvaise qualité » [464] définie par Liu Xiaofeng est intrinsèquement liée à un phénomène, à savoir que dans ce genre de régime politique où les gens qui ne sont pas vertueux, sont les plus empressés à rechercher le pouvoir et mettent en fin de compte la cité-État entière en danger.

Entre autres, Liu attache une attention particulière à la vertu pour analyser *Gulliver's Travels* de la façon suivante :

Le fil rouge du roman Les voyages de Gulliver *est une enquête sur la nature de la constitution démocratique libérale anglaise mettant en parallèle la cité des nains et celle des géants (volume I et II) et observant la cité des intellectuels (volume III). À quelle catégorie s'assimile la constitution démocratique libérale anglaise ? La réponse est celle des Yahoos. 整部《格列佛遊記》的內在理路是，通過小人國和大人國的對比（卷一和卷二）並經過卷三對智識人的考察，格列佛的遊歷最終抵達的是這樣的問題：英國的自由民主憲政的品質究竟與哪種靈魂品質相像——他的結*

[460] *Ibid.*, p. 122.
[461] *Ibid.*.
[462] Platon, *La République*, trad. Pierre Pachet, Paris : Gallimard, 1993, p. 368.
[463] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 122.
[464] *Ibid.*.

論是與雅虎相像.[465]

Dans le roman, les Yahoos représentent en fait les traits amoraux tels que « la cupidité, la saleté, la rudesse »[466]. Ils se haïssent à mort et ce sentiment est plus fort que leur haine à l'égard d'autres animaux[467], ce qui s'oppose aux traits des Houyhnhnms, leurs maîtres. « Les Houyhnhnms n'ont pas même un mot pour parler du "mensonge" dans leur langue, ils sont gentils, nobles, rationnels »[468] et consentent à « la pensée de Socrate chez Platon »[469], soit à l'adoption du régime classique d'Athènes.

L'analyse ci-dessus nous permet de comprendre qu'aux yeux de Liu Xiaofeng, le régime classique est lié à la vertu des citoyens tandis que le régime de la constitution démocratique serait, selon lui, un facteur lié à « la mauvaise qualité » des citoyens[470].

1.2. « La vision » de savants anciens vs de savants modernes

Cependant, le rapport entre le régime et la qualité morale de la masse n'appartient qu'à un pan de la relation entre le régime et la civilisation. Il y a un autre pan non-négligeable qui constitue la partie centrale d'intérêt de Liu Xiaofeng : c'est le rapport entre le régime politique et les intellectuels. Pour Liu, les intellectuels, même lorsqu'ils constituent une minorité, sont d'authentiques « piliers de la civilisation »[471] qui peuvent représenter le degré de civilisation d'une communauté.

Différents de la masse, les intellectuels se soucient fréquemment de « l'élargissement de la vision » (*yanjie gao* 眼界高)[472]. Liu Xiaofeng explicite son point de vue selon trois aspects en citant l'analogie de *la Bataille des livres* dans laquelle les Anciens et les Modernes se battent pour la hauteur du sommet de leur propre montagne.

En premier lieu, les intellectuels ne sont jamais une unité comme la masse, ils se divisent souvent en partis opposés. Liu Xiaofeng l'analyse ainsi :

---

[465] *Ibid*., p. 167.
[466] *Ibid*., p. 164.
[467] *Ibid*., p. 166.
[468] *Ibid*., p. 164.
[469] *Ibid*., p. 167.
[470] *Ibid.*, p. 122.
[471] *Chongqi gudian shixue*, *ibid.*, p. 9.
[472] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 124.

Ce livre, la Bataille des livres, commence par la phrase suivante : au présent, « l'État intellectuel » (Intellectual State) et « la communauté du savoir » (Commonwealth of Learning) forment « deux partis armés de pied en cap », soit « les Anciens » (the Ancients) et « les Modernes » (the Moderns). Le but visé par tous les deux provoqueraient certainement une guerre spirituelle véhémente. Au fond du cœur de Swift, la division des intellectuels dans le même pays est tout comme celle du peuple anglais, qui se divise en deux partis inconciliables : les croyants dans la religion d'état et les autres. La division idéologique des intellectuels est devenue maintenant un phénomène moderne ordinaire. Swift pourrait être considéré comme un des premiers penseurs qui se soient rendus compte qu'il existe ce phénomène de division. 《書籍之戰》一開始就說，如今的"智識國家(Intellectual State)或學問共富國(Commonwealth of Learning)"已經形成"武裝起來的兩派"——"古代派"(the Ancients)和"現代派"(the Moderns)，雙方所致力的目標必然引發一場短兵相接的精神之戰。在斯威夫特的心目中，同一個國家的智識人的分裂，就好像英國的人民分裂成了勢不兩立的國教徒與不從國教徒。國家智識人在意識形態上的分裂如今已是普遍的現代現象，斯威夫特堪稱最早把握這一分裂現象的性質的思想家之一[473].

En deuxième lieu, dans ces deux partis opposés, les Anciens auraient une « vision » plus large que les Modernes. D'après Liu Xiaofeng,

Les Anciens occupent une position plus haute que les Modernes, cela veut dire que la vision des premiers est plus large que les derniers. Cette différence décide de leur qualité spirituelle. 崇古派（the Ancients）佔據的位置高意味著眼界高，崇今派（the Moderns）佔據的位置低意味著眼界低。這是對兩派各自的精神品質的界定.[474]

Dans l'allégorie de Swift, ce genre de comparaison pourrait être en réalité une métaphore pour indiquer que les Anciens s'emparèrent d'une plus haute autorité que

[473] *Ibid*., p. 123.
[474] *Ibid*..

les Modernes. Autrement dit, grâce à la position dite haute, l'avantage des Anciens serait d'examiner les questions sous tous leurs aspects. Ce point de vue concorde parfaitement avec celui de Strauss dont le commentaire sur Machiavel, fondateur des Modernes en est un bon exemple :

L'écrivain auquel Machiavel se réfère et renvoie le plus souvent, à l'exception évidente de Tite-Live, est Xénophon. Mais il se réfère seulement à deux des écrits de Xénophon : La Cyropédie et le Hiéron ; il n'attache aucune attention aux écrits socratiques de Xénophon, c'est-à-dire à l'autre pôle de l'univers moral de Xénophon. Machiavel évacue la moitié de Xénophon, et selon l'opinion même de Xénophon, la meilleure moitié. On peut dire avec certitude qu'il n'y a aucun phénomène moral ou politique dont Machiavel n'ait eu connaissance ou pour la découverte duquel il est connu que Xénophon ne connaissait parfaitement, a fortiori Platon ou Aristote. Il est vrai que, dans l'œuvre de Machiavel, tout apparaît dans une lumière nouvelle, mais cela vient, non pas d'un élargissement de l'horizon, mais d'un rétrécissement. Bien des découvertes modernes concernant l'homme ont ce caractère.[475]

Ce passage nous permet de comprendre plus aisément la conception de « l'élargissement de la vision » chez les Anciens élaborée par Liu Xiaofeng.

En troisième lieu, il emprunte un motif dans l'allégorie de Swift, à savoir que les Modernes proposent de mettre à plat le sommet des Anciens dans le but d'analyser l'influence de la politique démocratique sur l'âme de l'homme. En anglais, le terme « leveller » employé par Swift désigne d'une certaine façon l'égalitarisme démocratique d'après la compréhension de Liu,

Cette théorie populaire de « l'abaissement » (leveller) vient de Temple, qui a déclaré en riposte aux attaques de William Wotton[476]*, dans son article* Réflexion sur les commentaires concernant « Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry » *que « les Modernes » ne sont plus que des « levellers ». Cette affirmation a un sens politique, comme Nietzsche l'a dit plus tard, la politique démocratique consiste à*

[475] *Historie de la philosophie politique*, *ibid.*, p. 341.
[476] William Wotton (1666-1727) : érudit anglais, connu pour son livre intitulé *Essay on Ancient and Modern Learning and on Poetry* (1694).

« aplatir » l'âme de l'homme. 這個膾炙人口的"削低"說來自坦普爾，他在回擊沃頓的《對<論古今學問>的評論的若干思考》一文中說過，崇今派不過"是一幫leveller（削平者）"。這種說法具有政治含義，如後來的尼采所說，民主政治就是把人的靈魂往下"拉平".[477]

En parlant de la relation entre la masse et la politique, Liu Xiaofeng pense que la morale du peuple dépend du système politique. Il nous montre les intellectuels comme souvent différents du peuple. Au sein de la politique démocratique, certains intellectuels pourraient même refuser d'être contraints dans leur vision et de faire dégrader l'âme, ils peuvent lutter contre les Modernes en tant qu'Anciens. Cette attitude des Anciens est celle justement proposée par Swift, et illustrée par Liu. Selon lui : « ces Anciens proposent aux Modernes d'élever leur propre côté plutôt de rêver d'abaisser le côté des autres. 他們（古代派）建議，現代派倒不如抬高自己所在的山峰，而不是夢想著削低古代派的山峰 »[478].

En conclusion, la mise en cause de « la querelle des Anciens et des Modernes » par Liu Xiaofeng ne vise pas à choisir entre les régimes politiques anciens et modernes, ni entre la civilisation ancienne et moderne, mais à changer le point de vue des intellectuels. C'est pourquoi Liu Xiaofeng souligne que « la querelle des Anciens et des Modernes est une guerre entre la haute et la basse vision spirituelle ». 古今之爭是精神眼界高低之間的戰爭 »[479].

1.3. Un critère pour mesurer la civilisation : la technique ou la vertu ?

Pourtant, la vision large est un critère exigeant pour la vision des intellectuels. Il n'est pas évident de juger qui a la vision la plus large entre deux personnes, ce n'est pas le cas de mesurer qui est le plus haut entre deux sommets des montagnes. De là surgit une confusion que Strauss a montrée quand il a fait sa critique sur Machiavel : « une étrange limitation de l'horizon se présente comme un étrange élargissement de

[477] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng, ibid.*, p. 125.
[478] *Ibid.*.
[479] *Ibid.*.

l'horizon »[480]. Machiavel abaisse pour Strauss son critère de « la solution classique »[481] aux « solutions modernes »,[482] car la solution classique est un idéal-type qui est improbable d'être réalisé, tandis que la seconde est plus effective[483]. La formule « une limitation de l'horizon » désigne cet abaissement, qui est favorable paradoxalement « à la liberté politique et au règne de la loi »[484], et permet d'élargir de son tour l'horizon politique mondaine.

Probablement, Liu Xiaofeng se rend compte lui-même de cette difficile comparaison et c'est peut-être la raison pour laquelle il détourne de cette difficulté en changeant le centre de cette comparaison pour proposer de comparer les avantages et les défauts des civilisations anciennes et modernes, à savoir de fixer un critère plus ou moins objectif à cette question. Grâce à ce changement de critère, tout le monde pourrait, pour ainsi dire, faire une évaluation presque objective sur ces deux civilisations en question.

Ce critère est basé sur la qualité du mode de vie. Liu Xiaofeng dit ainsi, en analysant l'allégorie sur l'abeille et l'araignée de Swift :

La vie des hommes antiques reposait sur la nature et ils se logent dans la nature ; la vie des hommes modernes se loge dans les villes artificielles et repose sur des techniques physiques et mathématiques. Sur la base de cette comparaison, Swift pose une question fondamentale : « quelle créature entre les deux est la plus noble, c'est-à-dire quel mode de vie entre ces deux est le plus noble » ? 古代生活依託於自然，棲息於自然；現代生活依託於人為的技藝（物理學和數學），棲息於人為設計出來的城堡（城市）。基於這一對比，斯威夫特引出了一個根本問題："哪一個生物更高貴，亦即哪一種生活方式更高貴"？[485]

Liu Xiaofeng essaie d'y répondre ainsi :

Une (araignée) ne se soucie que d'un périmètre de quatre pouces et est arrogante.

---

[480] *Qu'est-ce que la philosophie politique ? ibid.*, p. 47.
[481] *Ibid*., p. 44.
[482] *Ibid*..
[483] *Ibid*., p. 45.
[484] *Ibid*., p. 47.
[485] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid*., p. 127.

Bien qu'elle soit autosuffisante, elle ne transforme tout qu'en déchets et en venin, pour ne produire finalement qu'un poison et une toile d'araignée ; tandis qu'une (abeille) prend le monde comme sa maison avec une poursuite incessante, des recherches minutieuses, un jugement correct et une discrimination des choses, elle a ramené du miel et de la cire d'abeille. 一個（蜘蛛）僅關心四英尺見方的彈丸之地而且狂妄自負，雖然自給自足，卻變一切為廢物和毒液，最後造出來的只有毒藥和蛛絲；另一個（蜜蜂）以天地為家，憑著不懈追求、潛心研究以及對事物的正確判斷和辨別，帶回了蜂蜜和蜂蠟[486].

Les deux modes de vie sont tout à fait différents, afin que tout le monde puisse les distinguer. Liu Xiaofeng propose à son tour une méthode de distinction :

Ce questionnement met en évidence l'essence de « la querelle des Anciens et des Modernes » : faut-il mesurer la civilisation en regardant le progrès technologique ou la qualité morale ? （這個提問）突顯了古今之爭的實質：衡量文明究竟是看技術進步還是看德性品質.[487]

Autrement dit, la valeur de la civilisation moderne est basée sur le progrès technologique, tandis que la valeur de la civilisation ancienne sur la qualité de la vertu. Une personne quelle qu'elle soit, lorsqu'elle fait un choix entre la vertu et la technologie, est capable de montrer sa préférence pour l'un ou l'autre. Aux yeux de Liu Xiaofeng, les gens ordinaires pourraient saisir cette différence grâce à leur sens commun. En conséquence, même le peuple qui vit sous le régime démocratique pourrait se positionner comme les anciens. Seulement sa préconception, selon laquelle, avec le progrès de la technologie, la vertu des modernes serait dégradée par rapport à celle des anciens n'est pas du tout légitime, car même pour Strauss qui favorise l'opposition des Anciens et des Modernes, son jugement sur cette question est assez nuancé. Son livre *Pensées sur Machiavel* en est un exemple. Dans ce livre le plus apprécié par Liu Xiaofeng, la vertu représentée par Machiavel et celle des Anciens sont placées en

[486] Jonathan Swift, *La Bataille des livres et autres textes*, traduit de l'anglais et présenté par Monique Bégot, Paris : Rivages poche, 2003, p. 74. Voir aussi *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 127.
[487] *Ibid.*, p. 128.

contraste. Cependant, Strauss met maintes fois en évidence que bien qu'on soit tenté de prendre Machiavel pour « un apôtre du mal (a teacher of evil) »[488], cela ne réduit pas l'importance de sa pensée :

Même et surtout si nous devons admettre que son enseignement est diabolique et qu'il est un démon, nous ne pouvons oublier cette vérité théologique fondamentale qui fait du diable un ange déchu. Reconnaître le caractère démoniaque de la pensée de Machiavel, c'est reconnaître aussi qu'elle appartient à une noblesse pervertie de très haut rang.[489]

Son admiration ne s'arrête pas ici. Il la poursuit un peu plus loin, « ce qui est vraiment admirable chez Machiavel […] l'audace de sa pensée, la grandeur de sa vision, l'élégance subtile de son écriture ».[490] En effet, l'attitude de Strauss sur Machiavel est plutôt nuancée voire délicate :

Ce n'est pas en négligeant ou en méprisant l'opinion courante qu'on parviendra au cœur de la pensée de Machiavel, c'est en lui donnant toute son importance dans notre démarche.[491]

De ce fait, Strauss n'a pas jugé les valeurs des civilisations entre des Anciens et des Modernes uniquement selon les critères sur la vertu.

Liu Xiaofeng simplifie cette opposition de sa manière, d'après lui,

Aujourd'hui, d'une part, nous profitons de toutes sortes de confort, de soins de santé et de sécurité apportés par la civilisation technologique, et d'autre part, nous vivons également le déclin général des âmes humaines. 如今，我們一方面享受著科技文明帶來的種種舒適、保健和安全，一方面也經歷著人類靈魂的整體淪落.[492]

De plus, ce déclin ne s'arrête plus suite aux progrès fulgurants de la technologie.

---

[488] Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris : Éditions Payot et Rivages, 1982, p. 41.
[489] *Ibid*., p. 44.
[490] *Ibid*., p. 45.
[491] *Ibid*..
[492] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 176.

Contre ce déclin sans fin, Liu Xiaofeng propose une lutte avec des armes classiques anciennes, « sinon, la civilisation humaine deviendra à la fin une toile d'araignée »[493]. Avant de montrer comment Liu tente de trouver une solution à ce sujet, il est nécessaire de mentionner deux auteurs majeurs de la querelle des Anciens et des Modernes. Car pour Strauss et Liu Xiaofeng, ces deux auteurs nous permettent de voir le vrai visage de la modernité.

2. Les deux auteurs majeurs de cette querelle des Anciens et des Modernes

2.1. Rousseau : La naissance de l'homme moderne sans salut

Deux auteurs majeurs de la querelle des Anciens et des Modernes favorisés par Leo Strauss sont systématiquement intégrés dans la collection. Le premier est Rousseau dont les œuvres principales et certaines études sur ces œuvres sont traduites pour constituer une sous-collection des œuvres de Rousseau (*lusuo ji* 盧梭集) dont dix ouvrages publiés jusqu'en 2021 (quatre livres de Rousseau et six livres de recherche)[494], comme explique Liu Xiaofeng :

« La Collection de Rousseau » prévoit de compiler les traductions chinoises annotées de toutes les principales œuvres de Rousseau... En même temps, elle prête attention à la sélection et à la traduction des résultats de recherche importants de Rousseau dans le milieu universitaire occidental. 《盧梭集》計畫編譯盧梭全部要著的箋注體漢譯本……同時注重選譯西方學界重要的盧梭研究成果.[495]

Liu Xiaofeng explique pourquoi nous avons besoin de lire cet auteur très apprécié par Strauss en Chine :

En fait, nous n'avons pas encore compris clairement « des mots subtils au sens profond » du grand philosophe Rousseau. Quel genre d'intention et comment a-t-il changé certains présupposés fondamentaux sur la civilisation humaine, il faut encore

---

[493] *Ibid*., p. 176-177.
[494] Voir Annexe.
[495] Liu Xiaofeng (éd.), *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan* 《經典與解釋》15 周年慶刊 (Numéro special pour le 15ème anniversaire de *Classiques et Interprétations*), Beijing : Huaxia chubanshe, 2015, p. 61.

que les universitaires chinois consacrent beaucoup d'efforts à les explorer. 大哲人盧梭的"微言大義"究竟是怎樣的，其實我們迄今還沒有看清楚。他出於何種意圖以及如何改變了文明人類的一些基本假設，尚需要我國學界志士花費大力去探究.[496]

Dans ce passage, Liu Xiaofeng relève deux thèmes importants chez Rousseau : par l'expression *« des mots subtils au sens profond »*, l'enseignement ésotérique chez ce grand philosophe est abord souligné. Un deuxième thème concerne « certains présupposés fondamentaux sur la civilisation humaine »[497] . Or ces deux thèmes sont déjà traités par Strauss. Strauss avait déjà souligné la distinction faite par Rousseau entre « deux enseignements »[498], soit la doctrine publique et la doctrine intérieure. Cette distinction est pour lui « si avidement acceptée par *tous* les philosophes, et par laquelle ils professent en secret des sentiments contraires à ceux qu'ils enseignent publiquement »[499] permet à Rousseau emploie lui-même l'« art ésotérique d'écrire »[500] pour « présenter sa doctrine philosophique ou scientifique avec de grandes réserves »[501] sur « la science, l'effort qui vise à substituer l'opinion à la connaissance, met nécessairement en péril la société »[502].

Quant au deuxième sujet, Strauss centralise son analyse sur la thèse de Rousseau intitulée « l'homme est par nature un être sous-humain »[503] pour critiquer « certains présupposés fondamentaux sur la civilisation humaine » selon la logique de cette thèse[504]. Il illustre sa démonstration en quatre étapes.

Selon la doctrine de « l'état de nature » de Rousseau, l'homme n'est pas social par nature. Strauss reformule cette thèse à sa manière : « les actes mentaux qui présupposent une société ne peuvent relever de la constitution de l'homme naturel puisque l'homme est par nature solitaire ».[505] Ensuite, l'homme naturel « est bon par nature parce qu'il est naturellement porté par l'amour de soi et la pitié et qu'il est

---

[496] *Ibid.*.
[497] *Ibid.*.
[498] *Droit naturel et histoire*, *ibid.*, p. 307, note 15.
[499] *Ibid.*.
[500] Voir *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *ibid.*, *Introduction*, p. 11.
[501] *Droit naturel et histoire*, *ibid.*, p. 226.
[502] *Ibid.*, p. 224.
[503] *Ibid.*, p. 234.
[504] *Ibid.*.
[505] *Ibid.*, p. 232.

dépourvu de vanité ou d'orgueil »[506] dit Strauss. Mais, cet homme naturel manque de raison et de liberté selon lui : « la raison pour laquelle l'orgueil fait défaut à l'homme naturel est celle pour laquelle lui font également défaut l'entendement ou la raison et avec eux la liberté »[507]. Troisièmement, « l'homme naturel est pré-moral à tous égards : il n'a pas de cœur. L'homme naturel est sous-humain »[508]. Cette « thèse de Rousseau d'après laquelle l'homme est bon par nature doit être comprise à la lumière de cette dernière affirmation »[509], dit Strauss. Cette logique permet d'avoir une hypothèse sur la potentialité de l'être sous-humain qui serait « capable de devenir bon ou mauvais »[510]. Strauss souligne qu'«il n'y a pas d'obstacles naturels au progrès presque illimité de l'homme ou à son pouvoir de se libérer du mal. Pour la même raison, il n'y a pas d'obstacles naturels à sa dégradation presque illimitée. L'homme est par nature malléable presque à l'infini »[511].

Sur la base de la prémisse de Strauss sur ces potentialités de l'être sous-humain »[512], Liu Xiaofeng déduit que la civilisation humaine peut pencher en déclin sans fin si la valeur moderne en faveur uniquement du progrès technologique domine l'orientation du développement de l'humanité.

L'apport instructif de Rousseau à « la querelle des Anciens et des Modernes » est de faire manifester les thèses antagonistes entre la morale ancienne et moderne et la différence entre le développement de la civilisation ou de la science et celui de la morale. Il nous permet aussi de prendre conscience de la complicité extrême de tenter de résoudre les problèmes posés par la modernité uniquement par le biais du retour pur et simple à la civilisation ancienne, puisqu'il existe une impasse provoquée par le conflit insoluble entre l'individu et la société selon Strauss :

Des individus éclairés peuvent voir le bien de la société mais il n'y a aucune garantie qu'ils embrassent sa cause, si elle est contraire à leur bien propre. Le calcul

[506] *Ibid.*, p. 234.
[507] *Ibid.*.
[508] *Ibid.*.
[509] *Ibid.*.
[510] *Ibid.*.
[511] *Ibid.*. p. 234-235.
[512] *Ibid.*, p. 234.

et l'intérêt particulier ne sont pas des liens sociaux suffisamment forts.[513] *[…] la transformation de l'homme naturel en un citoyen est un problème qui grandit en même temps que la société elle-même.*[514]

Face à ce conflit perpétuel, Strauss pense que « la question est alors de savoir non pas comment il [Rousseau] a résolu le confit entre individu et société, mais bien plutôt comment il a compris cet insoluble conflit »[515].

La pensée de Jean-Jacques Rousseau représente ainsi aux yeux de Strauss, « la première crise de l'esprit moderne »[516] . En déclenchant la deuxième vague du modernisme[517] « son retour à l'Antiquité fut en même temps un progrès de la modernité »[518]. En résumé, pour Strauss, la promotion de la Modernité chez Rousseau consiste en deux aspects. Premièrement, Rousseau a réussi à surmonter « le gouffre entre l'être et le devoir-être »[519] par le biais de sa doctrine de « la volonté générale »[520]; par la suite, la doctrine de « la volonté générale » conduit à la naissance de l'historicisme rendant possible au nihilisme d'après Strauss, à cause du fait que « la raison remplace la nature »[521] au moment où « la volonté générale » sert à « le seul guide concernant le futur concernant ce que les hommes devraient faire ou aspirent à faire »[522].

Deuxièmement, la doctrine de Rousseau donne naissance au romantisme et ce

---

[513] *Ibid.*, p. 247.
[514] *Ibid.*, p. 248.
[515] *Ibid.*, p. 222.
[516] *Ibid.*, p. 220.
[517] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.*, p. 222.
[518] *Droit naturel et histoire, ibid.*, p. 220.
[519] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.*, p. 225.
[520] La volonté générale : Développé par Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social*, « le *Contrat social* s'efforce de trouver une solution quasi géométrique à ce problème, compte tenu de l'irréversibilité de l'histoire, c'est-à-dire de l'impossibilité de retourner à la pure nature ; il s'agit 'de trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant'. Pour cela, Rousseau refuse de faire du Contrat Social un pacte de soumission entre les hommes ; il s'agira d'un pacte d'association. La souveraineté individuelle est inaliénable, et si le souverain dans l'état civil est la volonté générale, il ne s'ensuit pas que celle-ci se soumette à celle-là ; la volonté générale étant composée des volontés individuelles en obéissant à la volonté générale, en tant que sujets, les citoyens, n'obéissent qu'à eux-mêmes en tant que membres du souverain. La souveraineté de la volonté générale peut être absolue sans nuire à la volonté individuelle, et l'homme en obéissant aux lois n'est pas soumis à ses semblables. Faisant du gouvernement (le prince) un simple fonctionnaire, et n'admettant aucune limite à la souveraineté, Rousseau crée l'image d'une démocratie, qui ne pourra convenir aux penseurs libéraux ». Voir : Sylvain Auroux, Yvonne Weil, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Hachette, 1984, p. 242-243.
[521] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.*, p. 225.
[522] *Ibid.*.

dernier représente une des étapes de la modernité. Quant au lien entre Rousseau et le romantisme, Strauss argue qu'« en son sens le plus étroit le romantisme désignait le mouvement de la pensée et de la sensibilité dont Rousseau a été l'initiateur »[523].

Tout en liant le romantisme à la modernité, Strauss voit dans *Faust* de Goethe « peut-être le plus grand témoignage du conflit fertile entre la Modernité et l'Antiquité, compris comme le conflit entre le romantique et le classique »[524]. Car « Faust est désigné par le seigneur lui-même comme "un homme bon" ». Pourtant, « cet homme bon commet des crimes atroces, tant privés que publics »[525]. En tant qu'homme bon, comment est-ce possible qu'il « [commette] des crimes atroces » ? En fait, « la bonté de Faust »[526] aux yeux de Strauss « n'est clairement pas la vertu »[527] selon la distinction rousseauienne que Strauss a analysée dans son article « L'intention de Rousseau » :

Rousseau distingue explicitement entre la « bonté » et la « vertu » : la bonté appartient à l'homme en tant qu'être naturel, tandis que la vertu ou la moralité appartient à l'homme en tant que citoyen puisqu'elle présuppose essentiellement la convention sociale, le contrat social.[528]

En d'autres termes, bien que Faust soit « un homme bon », il a fait quelque chose qui n'était pas conforme à « la convention sociale, au contrat social »[529], à savoir à « la volonté générale », donc il a commis des crimes. C'est bien dans ce sens, Strauss définit le lien du romantisme avec la modernité : « assurément, le romantisme est plus clairement moderne que le classicisme sous n'importe laquelle de ses formes »[530].

Si chez Rousseau nous avons encore « la volonté générale » comme idéal, chez Nietzsche, le représentant de la troisième vague de la Modernité, tous les idéaux connus sont détruits. Chez lui, la modernité devient une expérience existentialiste de « la terreur et de l'angoisse ». On voit une transformation de l'hypothèse de l'« être sous-

[523] *Ibid.*.
[524] *Ibid.*, p. 228.
[525] *Ibid.*, p. 229.
[526] *Ibid.*.
[527] *Ibid.*.
[528] Leo Strauss, « L'intention de Rousseau », in : *Pensée de Rousseau*, trad. de l'anglais par Pierre Manent, Paris : Édition du Seuil, 1984, p. 83.
p. 83.
[529] *Ibid.*.
[530] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.*, p. 228.

humain » rousseauien en celle du Surhomme nietzschéen.

2.2. Nietzsche : Le dernier homme dans le monde moderne

La troisième vague de la Modernité ne peut être dissociée de Nietzsche selon Strauss. Il y a identifié trois éléments apportés par cet auteur : un premier apporte concerne « l'expérience de la terreur et de l'angoisse »[531] lié au « sentiment de l'existence »[532] ; un deuxième est de donner naissance au nihilisme d'ordre philosophique, étant donné que Nietzsche insiste sur le fait que, selon lui, tous les principes de pensée et d'acte sont d'ordre historique ; un troisième apporte touche la politique, d'après Strauss, l'une des connotations politiques de Nietzsche devient malheureusement le foyer du fascisme[533]. En un mot, le commentaire global de Strauss sur Nietzsche est fort négatif. Cependant, il indique que « la critique du rationalisme moderne ou de la croyance moderne en la raison par Nietzsche ne saurait être congédiée ou oubliée »[534]. Car

Pour Nietzsche, la venue à l'existence du Surhomme dépend du libre choix de l'homme. Une seule chose est certaine pour Nietzsche en ce qui concerne le futur : l'homme tel qu'il a été jusque-là est fini ; ce qui va advenir sera ou bien le Surhomme, ou bien le dernier homme.[535]

En réalité, ce trait de pensée constitue pour Liu Xiaofeng le point de départ de la compréhension de la modernité représentée par Nietzsche qui ouvre une perspective importante pour imaginer le futur de la civilisation humaine. Liu voit dans le commentaire de Leo Strauss la place singulière de Nietzsche :

L'« œil magique » de Strauss était juste : Nietzsche était surtout préoccupé par la place du philosophe dans la situation moderne. 施特勞斯的"魔眼"看得很准：尼采最關心的是哲人在現代處境中的位置[536].

---

[531] *Ibid*., p. 230.
[532] *Ibid*., p. 227-228.
[533] *Ibid*., p. 234.
[534] *Ibid*..
[535] *Ibid*., p. 233.
[536] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 270-271.

Un philosophe moderne pourrait faire un choix entre la noblesse[537] et les principes de liberté et égalité[538], son choix détermine s'il devient alors « le Surhomme, ou bien le dernier homme »[539]. D'après Liu Xiaofeng,

Après le siècle des Lumières, les philosophes sont devenus ceux qui servent le peuple au lieu de se soucier d'abord de leur propre vie vertueuse ; ils ne pensaient plus à « ce qui est noble », mais essayaient plutôt de faire des plans pour le pays, la nation et le peuple, et ils couraient tous pour amener le peuple à se battre pour la liberté, l'égalité et la démocratie, oubliant que leur rôle propre était de mener une vie contemplative. 啟蒙之後，哲人成了首先為人民服務的人，而不是首先關心自己的德性生命；哲人已經不思"何為高貴"，而是為國家、民族、人民出謀劃策，紛紛跑去引導人民起來爭自由、平等、民主，忘了自己的本分是過沉思生活.[540]

Ainsi, pour Liu, ces philosophes modernes attirés par les principes de liberté et égalité, sont ainsi naturellement devenus « les derniers hommes »[541] car ils se laissent « réduire au troupeau, "cette situation doit être arrêtée"[542] » 現代自由知識份子已經淪為真正的畜群，"必須一掃而光"[543]. En revanche, si les philosophes avaient voulu devenir semblables au « Surhomme », ils auraient « la volonté de trouver "le vrai" »[544] et la volonté de puissance. « Ces philosophes-ci, à la différence des intellectuels munis du savoir professionnel, ressemblent plutôt au philosophe-roi. 這裏的所謂哲人，看來不像是如今有專業知識的知識份子，倒像柏拉圖所謂的哲人—王».[545] C'est bien ce type de « philosophe-roi » qui doit servir de modèle [546].

Ainsi, Liu Xiaofeng propose aux intellectuels chinois de faire un choix entre ces

---

[537] *Ibid.*, p. 271.
[538] *Ibid.*.
[539] *La philosophie politique et l'histoire, ibid.*, p. 233.
[540] *Chongqi gudian shixue, ibid.*, p. 271.
[541] *Ibid.*.
[542] Friedrich Nietzsche, *Philosophy & Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's,* éd. Breazeale, Daniel, London : Humanities Press, 1990, p. 104.
[543] *Chongqi gudian shixue, ibid.*, p. 285.
[544] Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance* II, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris : Gallimard, 1942, p. 62.
[545] *Chongqi gudian shixue, ibid.*, p. 241.
[546] *Ibid.*.

deux idéal-types : le « philosophe-roi » de Platon qui représente les Anciens et « les intellectuels libéraux », représentant les Modernes. Il les encourage de devenir le « philosophe-roi » platonien.

3. La vocation des intellectuels chinois d'aujourd'hui

Étant donné que l'avenir de la civilisation humaine est déterminé par notre choix de s'identifier avec la civilisation ancienne ou avec la civilisation moderne, Liu Xiaofeng propose un nouveau projet à la civilisation chinoise et attribue ainsi une nouvelle vocation aux intellectuels chinois, tout en soulignant la signification de « la querelle des Anciens et des Modernes » à travers ces auteurs modernes. Il cite Nietzsche :

Nous les voyons couler, nous voyons l'Europe pour ainsi dire balayée, submergée par le flot – car l'Europe était alors très petite – mais toujours aussi ils reviennent à la lumière, en bons nageurs et plongeurs qu'ils sont, en peuple d'Ulysse.[547]

Ce passage de Nietzsche le pousse à comparer les intellectuels européens et chinois devant les situations différentes rencontrées par leurs propres civilisations anciennes :

Aux yeux de Nietzsche, c'est encore l'Ulysse sous la plume d'Homère, et non le Léviathan de Hobbes ou la déesse américaine de la liberté, qui représente l'image de la civilisation européenne. Aujourd'hui, plus de cent ans plus tard, les Européens peuvent se demander si Ulysse ne s'est pas déjà noyé dans l'océan Atlantique. Pour les érudits chinois, ce que nous voyons, c'est que l'ancienne civilisation de la Chine est en train d'être emportée et noyée... 在尼采眼裏，能夠代表歐洲文明形象的仍然是荷馬筆下的奧德修斯，而非霍布斯筆下的利維坦或者美國的自由女神。一百多年後的今天，歐洲人會問，奧德修斯是否已經淹死在大西洋？對於中國學人來說，我們看到的是：中國的古老文明正在被沖走、被淹沒…… [548]

[547] Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain ; Un livre pour esprits libres*, II, Fragments posthumes (1878-1879), trad. de l'allemand par Robert Rovini, Paris : Gallimard, 1968, p. 97.
[548] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid.*, p. 177.

Pour Liu Xiaofeng, la civilisation européenne a déjà perdu son esprit antique et la civilisation chinoise n'a pas encore perdu son âme ancienne. Donc pour les intellectuels chinois, une double tâche les attend : sauver la civilisation chinoise au sein du courant dominant moderne et proposer une solution pour sauver la civilisation humaine d'un oubli complet de l'héritage des Anciens.

Son analyse sur « la querelle des Anciens et des Modernes » en Europe le conduit à croire que le mot clé de ce débat consiste en la morale et que le « philosophe-roi » se trouve au centre des discussions sur tous les sujets fondamentaux comme la littérature, la politique et la civilisation. Apparemment, son interprétation suit son maître Strauss qui favorise le retour à la philosophie politique classique. Mais si l'on lit attentivement Strauss, on y voit une différence, car Strauss n'a jamais pensé qu'il soit possible de résoudre la crise de la Modernité en recourant à la philosophie politique classique comme il insiste :

Le succès relatif de la philosophie politique moderne a donné le jour à un genre de société totalement inconnu des classiques, un genre de société dans laquelle les principes classiques tels qu'ils ont été formulés et élaborés par les classiques ne sont pas immédiatement applicables. Nous seuls qui vivons aujourd'hui pouvons trouver une solution aux problèmes d'aujourd'hui.[549]

En résumé, Liu Xiaofeng appelle les intellectuels chinois à étudier la position du philosophe-roi platonien tout en remplaçant subtilement « la querelle de la Chine et de l'Occident » par « la querelle des Anciens et des Modernes ».

En réalité, Liu Xiaofeng a non seulement encouragé les intellectuels chinois à apprendre d'anciens philosophes occidentaux, mais, comme nous le verrons à travers la partie III, il les a également encouragés à apprendre des anciens philosophes chinois, en particulier, à faire des efforts pour trouver des ressources dans la pensée confucéenne afin de faire face à la crise de civilisation à laquelle sont confrontés la Chine et l'Occident.

Pour atténuer l'inquiétude des intellectuels chinois face aux sujets débattus d'un niveau élevé dans cette « querelle de la Chine et de l'Occident », Liu Xiaofeng explique

[549] Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris : Rivages, 2001, p. 108-109.

son objectif principal :

La question clé n'est pas « l'occidentalisation », mais il s'agit d'analyser notre propre mentalité culturelle (mentalité spirituelle), ce qui est le gros problème des intellectuels chinois au XX^e siècle. 關鍵問題不是什麼"西化"，而是我們自己的文化心態（精神心態），這才是中國學人在二十世紀的大問題.[550]

Sans aucun doute, ces échanges seraient eux-mêmes constructifs si les intellectuels chinois gardaient toujours à l'esprit une mentalité confiante et assurée quand ils effectuent des échanges sino-occidentaux.

[550] Liu Xiaofeng, « Zhongguo Xueshu de wenhua zizhuxing » 中國學術的文化自主性 (L'autonomie culture de l'académie chinoise), *Kaifang shidai,* 2006, n°1, p. 7.

Chapitre 2 L'interprétation straussienne de la philosophie grecque et la *Bible*, source de la solution proposée par Liu Xiaofeng

Aux yeux de Strauss, « les deux racines »[551] de la tradition occidentale sont la philosophie grecque et la *Bible*. La tension entre ces deux dernières représentant la tension entre la raison et la religion révélée est le problème fondamental de cette tradition et constitue sa « vivacité »[552]. Liu Xiaofeng hérite de ce point de vue et c'est pourquoi, dans la partie « tradition occidentale », deux pistes de collection importantes sont la philosophie grecque et la *Bible*. Liu développe le point de vue de Strauss, pour justifier la supériorité de la civilisation ancienne sur la civilisation moderne.

1. Leo Strauss : La supériorité de la philosophie à la politique

Selon Strauss，la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* constitue « la vivacité occidentale » :

Nous devons être conscients du fait que la vivacité et la gloire de notre tradition occidentale sont inséparables de son caractère problématique. Car cette tradition a deux racines. Elle est issue de deux éléments hétérogènes, de deux éléments qui, en dernière instance, sont incompatibles – l'élément hébreu et l'élément grec. Nous parlons, à juste titre, de l'antagonisme de Jérusalem et d'Athènes, entre la foi et la philosophie. La philosophie et la Bible *affirment toutes deux qu'il n'y a finalement qu'une chose et une seule* Bible *est l'opposé de celle décrétée par la philosophie grecque. Selon la* Bible*, c'est l'amour obéissant ; selon la philosophie, c'est la libre enquête. Toute l'histoire de l'Occident peut être conçue comme une tentative répétée de produire une synthèse ou un compromis entre ces deux principes antagonistes. Mais toutes ces tentatives ont échoué – et de manière nécessaire : dans toute synthèse, quasi impressionnante soit-elle, un élément de la synthèse est sacrifié à l'autre, subtilement peut-être mais sûrement. La philosophie, en dépit de sa signification, devient la servante de la théologie, ou bien la foi, en débit de sa signification, devient la servante de la philosophie. La tradition occidentale ne permet pas de faire une synthèse de ces deux éléments mais seulement de les mettre en tension : c'est là le secret de la vitalité*

[551] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 130.
[552] *Ibid.*, p. 131.

de l'Occident. La tradition occidentale ne permet pas la résolution définitive de la contradiction fondamentale, l'existence d'une société sans contradiction. Tant qu'il y aura un monde occidental, il y aura de théologiens pour douter des philosophes et des philosophes importunés par des théologiens. En nous rassemblant autour du drapeau de la tradition occidentale, soyons conscients du danger d'être charmés ou contraints par un conformisme qui serait la fin peu glorieuse de la tradition occidentale.

Je dois laisser ouverte la question de savoir si les principes mêmes de la tradition occidentale, donc la philosophie et la théologie, permettent de parler de « la tradition occidentale » dans les termes que j'ai utilisés.[553]

Cependant, Strauss ne pense pas que cette « contradiction fondamentale »[554] est gênante, elle est plutôt « quelque chose de rassurant et de réconfortant »[555].

Il me semble que le noyau, le nerf de l'histoire intellectuelle occidentale, de l'histoire spirituelle occidentale est, pourrait-on presque dire, le conflit entre les notions bibliques et philosophiques de la vie bonne. C'est un conflit qui s'est manifesté tout d'abord naturellement dans des arguments – arguments avancés par les théologiens de la part de la Bible *et par les philosophes de la part de la philosophie. Il y a de nombreuses raisons qui permettent d'expliquer pourquoi tout cela est important mais je voudrais insister sur une seule : il me semble que ce conflit non résolu est le secret de la vitalité de la civilisation occidentale. La reconnaissance de racines conflictuelles de la civilisation occidentale est, au premier abord, un constat très déconcertant. Cependant cette compréhension a aussi quelque chose de rassurant et de réconfortant. La vie même de la civilisation occidentale est la vie entre deux codes, une tension fondamentale. Il n'y a donc aucune raison inhérente à la civilisation occidentale elle-même, à sa constitution fondamentale, qui l'obligerait à s'éteindre. Mais cette pensée réconfortante n'est justifiée que si nous vivons cette vie, que si nous vivons ce conflit. Nul ne peut être à la fois philosophe et théologien ni, aussi bien, quelque possibilité qui transcende le conflit de la philosophie et de la théologie ou prétende en être la synthèse. Mais chacun d'entre nous peut être et devrait être soit*

[553] *Ibid.*, p. 130-131.
[554] *Ibid.*, p. 131.
[555] *Ibid.*, p. 352.

l'un soit l'autre, philosophe ouvert au défi de la théologie ou théologien ouvert au défi de la philosophie.[556]

Ainsi, selon Strauss, l'existence de la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* est une vertu de la civilisation occidentale, il n'est donc pas nécessaire de changer cette situation.

Pour Liu Xiaofeng, la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* doit être gardée comme une piste principale dans l'édition des Classiques occidentaux intégrés dans la collection pour aider les lecteurs chinois à comprendre la civilisation occidentale. Mais il souligne avant tout la tension entre la philosophie et la politique manifeste dans les classiques de la philosophie grecque, contrairement à l'opinion de Strauss en faveur de la supériorité de la philosophie. Liu choisit les classiques qui mettaient l'accent sur la primauté de la politique sur la philosophie, car d'après lui « la pensée philosophie est par nature politique 哲學的思考本身就是政治性的 »[557]. Ce point de vue le conduit à s'intéresser au judaïsme et à l'islam pour trouver la « synthèse originelle » de chaque civilisation au travers du rapport entre la philosophie et la loi divine[558], soit « une sorte de réflexion philosophico-politique sur la loi divine 對律法的倚重 »[559] . Comme nous le verrons, Liu Xiaofeng considère la politique comme la nature de la philosophie, il lui paraît donc naturel de trouver un lien entre la réflexion philosophique sur la loi divine et le *nomos* (νόμος en grec). Strauss ne donne qu'une courte explication du sens du mot, à savoir « la loi ». Liu Xiaofeng l'explique de manière plus développée :

Le sens originel du mot νόμος renvoie aux règles de vie d'un certain groupe de

---

[556] *Ibid.*.
[557] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid.*, p. 136.
[558] Voir explication de « loi divine » de Leo Strauss : « It begins from the fact that man is by nature a political living being, and it shows that the human race is in need of laws and therefore of a lawgiver. Now there are two kinds of laws, and thus also of lawgivers: first, there are laws having no other task than to make it possible to live together peacefully, and therefore directed only towards the welfare of the body; second, there are laws having as their end not only the welfare of the body but also the welfare, the perfection, of the soul. Laws of the first kind are human laws. On the other hand, a law having as its end the perfection of the soul, or more, exactly the perfection of the intellect, and striving for the well-being of the body only for the sake of this specific perfection of man and in order to attain it-is a divine law, whose proclaimer can only be a prophet ». Leo Strauss, *Philosophy and law : contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*, trad. de allemande par Eve Adler, New York : State University of New York Press, 1995, p. 70-71.
[559] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid.*, p. 173.

personnes, et par extension au mode de vie déterminé d'un certain groupe de personnes. En tout état de cause, l'usage original du terme n'avait pas de connotation juridique. vόμος 这个词的本意指某群人的生活规矩，引伸为某群人确定的生活方式。无论如何，这个语词的原初用法并没有法律的含义.[560]

En fait, Liu propose en 2000 de traduire le *nomos* en chinois par le mot *lifa* 禮法. Dans ses écrits ultérieurs, cette traduction est maintenue sans modification. Bien qu'il soit conscient du changement important de sa connotation en Occident :

A la fin du VI^e^ siècle avant J.-C., le vόμος a commencé à être utilisé de manière incidente pour désigner la loi écrite : avec l'établissement de la démocratie athénienne au milieu du V^e^ siècle après J.-C., le vόμος en tant que règle substantielle est progressivement devenu la loi « formelle ». En d'autres termes, ce n'est que sous la démocratie que le vόμος a commencé à devenir une loi artificiellement formelle, et non plus seulement une règle éthico-religieuse coutumière. 公元前 6 世纪末，vόμος 开始被顺带用来指成文法：公元 5 世纪中期，随着雅典民主制的建立，作为实质性规矩的 vόμος 逐渐成为"形式性的"立法对象。换言之，vόμος 在民主制下才开始变成人为的形式性法律，不再仅是习传的伦理一宗教性规.[561]

Pour lui, le *nomos* désigne toujours « une règle éthico-religieuse coutumière. » Cependant sa proposition de la traduire en chinois par *lifa* n'est pas innocente. Ce terme est un concept confucéen qui fait référence aux règles de conduite du peuple, ainsi qu'à l'étiquette et aux manières qui doivent être suivies dans les relations interpersonnelles. La première mention de cette expression se trouve dans le premier chapitre sur « La Réforme » (*gengfa* 更法) du *Livre de Shangjun* : « Comme les rites et les lois étaient fixés en fonction du temps, les systèmes et les décrets sont établis en fonction de leur propre convenance ; 礼法以时而定 ；制令各顺其宜 »[562]. Le terme *Lifa* se réfère

[560] Platon, *Le Banquet*, annoté par Allan Bloom et Seth Benardete, trad. Liu Xiaofeng, Qin Lu 秦露 et He Zijian 何子健, Beijing : Huaxia chubanshe, 2003, p. 30, note 115.
[561] *Ibid*..
[562] Shang Yang 商鞅, *Shangjunshu* 商君書 (Livre de Shangjun), annoté par Shi Lei 石磊, Beijing : Zhonghuashuju, 2012, p. 6. Ce livre se concentre sur les théories et les mesures spécifiques de l'école Shang Yang à l'égard de réforme complète dans l'empire Qin à cette époque, le premier chapitre intitulé la Réforme (gengfa 更法) détaille les disputes entre Shang Yang et ses contemporains tels que Gan Long 甘

évidement aux rites et aux lois qui permettent aux yeux de Liu Xiaofeng de garantir le règne du roi sage. Ces rites et lois n'étaient pas nécessairement écrites mais elles étaient observées par des gens comme un ethos moral.

Par cette traduction, Liu Xiaofeng a réussi à établir un pont de comparaison entre le *nomos* grec et les rites et lois anciennes chinoises sans s'occuper de l'ordre religieux et métaphysique.

2. Liu Xiaofeng : La subversion de cette hiérarchie de supériorité

Strauss place Socrate décrit par Platon au centre de la philosophie grecque. Il sert de sa fameuse déclaration « je sais que je ne sais rien » pour définir le rationalisme limité. Il favorise les philosophes devant mener une vie ascendante de la politique vers la philosophie. En ce qui concerne le rapport entre la philosophie et la politique, son point de vue est bien connu : « la philosophie est l'ascension du plus évident, du plus massif, du plus urgent vers ce qui est le plus haut en dignité »[563]. La politique est un objet important de la philosophie mais le but de la philosophie n'est pas de devenir la politique. Liu Xiaofeng n'accepte pas pleinement ce point de vue straussien et souligne la nature politique de la pensée philosophique et l'importance de la vie politique, Il accorde plus d'attention à la narration de Xénophon et Aristophane sur la vie de Socrate analysée par Strauss et ses disciples, comme nous allons la montrer dans les sections suivantes. Ce changement de position permet à Liu de confirmer que « la pensée de la philosophie est par nature politique » [564].

2.1. Aristophane : La vie politique supérieure à la vie philosophique

Chronologiquement, parmi les ressources qui nous aident comprendre la pensée de Socrate, la plus ancienne est *Les Nuées* d'Aristophane qui nous fournit une première

---

龍(s.d.- s.d.) et Du Zhi 杜摯(s.d.- s.d.) en présence du duc de Qin 秦孝公 (r.362 av. J.-C. - 338 av. J.-C.),. Ce livre fut écrit par Shang Yang (390 av. J.-C. - 338 av. J.-C.), dont son nom de famille fut Ji 姬 et son prénom fut 鞅. Cet auteur était un homme d'État et un commandant pendant la période des États combattants de l'histoire chinoise, et un représentant de l'école des légistes. Il était un descendant du souverain de l'État de Wei 衛 et était connu sous le nom de Wei Yang 衛鞅, également connu sous le nom de Gongsun Yang 公孫鞅. Plus tard, il reçut le titre de Shang 商 pour son succès dans la bataille de Hexi 河西, et fut appelé Shang Jun, d'où le nom de Shang Yang (商鞅).

[563] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 199.

[564] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 136.

image signifiante de Socrate, différence de celle sous la plume de Platon, Strauss dit :

La première impression qu'on puisse se faire de Socrate à partir des Nuées *a été formulée par Nietzsche de la manière suivante : Socrate fait partie de ces extraordinaires séducteurs du peuple qui sont responsables de la disparition de l'antique vertu du corps et de l'âme de l'époque marathonienne, ou encore responsables des douteuses lumières qui ont accompagné le déclin de la vertu du corps et de l'âme. Socrate fut en fait le premier et le plus remarquable sophiste, le miroir et l'incarnation de toutes les tendances sophistes.*[565]

Cette image négative de Socrate mise en scène par Aristophane est liée à la position politique de l'auteur contre celle de son personnage. Selon Strauss, Aristophane était de son époque un « grand réactionnaire »[566] qui « s'oppose par tous les moyens dont il dispose à toute chose d'un genre nouveau, que ce soit la démocratie, la tragédie d'Euripide ou la maïeutique de Socrate ».[567] De ce fait, le Socrate d'Aristophane, s'oppose directement à celui de Platon, qui

au moment où il se défend lui-même contre l'accusation officielle, va jusqu'à insinuer que la comédie d'Aristophane est une accusation contre lui – la première accusation qui est devenue le modèle et la source de la seconde et ultime accusation.[568]

Liu Xiaofeng voit sous la plume d'Aristophane, un Socrate qui n'est pas capable de justifier la légitimité de son propre mode de vie 在阿裏斯托芬筆下，蘇格拉底沒有能力證明自己生活方式的正當.[569] Car ce jeune Socrate mis en scène par Aristophane n'a pas la clairvoyance nécessaire, propre à la prise de contact avec le peuple, sans se rendre compte à temps de la réalité politique de son monde. En tant que philosophe, il n'arrive pas à influencer l'avis politique et la croyance religieuse de la cité par sa philosophie et son mode de vie. En conséquence, Liu Xiaofeng propose son idée sur les philosophes. Selon lui, les philosophes doivent connaître la vie politique publique au lieu de se contenter de mener la vie d'un simple citoyen. Pour pouvoir

[565] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 166.
[566] *Ibid*., p. 166.
[567] *Ibid*..
[568] *Ibid*., p. 167.
[569] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 132.

influencer la politique de la cité, ils doivent être connaisseurs de la philosophie politique et de la nature humaine.

Appliquant la critique straussienne contre Socrate d'Aristophane au contexte chinois, Liu fit allusion à Lu Xun, penseur important du Mouvement de la Nouvelle culture. Il lui pose la question suivante : « le philosophe devrait-il transformer le caractère national avec son propre athéisme ? S'il ne croyant pas en Dieu, peut-il demander au peuple de ne pas croire en Dieu ? 哲人是否應該用自己的'無神論'改造國民性，自己不信神，還要人民不信神？»[570] Ce faisant, il reproche aux penseurs chinois d'avoir ignoré la réalité politique de la Chine pendant le « mouvement du 4 mai » et d'avoir essayé de révéler le peuple chinois avec les idées de la Reconnaissance européennes, ce qui conduit inévitablement à l'échec.

Si par ses études sur Aristophane, Liu Xiaofeng conclut que les philosophes sont obligés de changer leur propre mode de vie, faire de leur philosophie une philosophie politique,[571] par ses études sur Xénophon, il semble avoir renforcé sa préférence pour la philosophie politique.

2.2. Xénophon : Justification de la vie philosophique et préférabilité de la vie politique

Xénophon qui se trouve également dans la collection *Classiques et Interprétations* est lui aussi un des disciples de Socrate. Or, comme nous le savons, presque tous les dialogues de Platon sont conservés jusqu'à nos jours sur Socrate, seules quatre études de Xénophon sur Socrate qui n'occupent qu'un de ses cinq volumes d'écrits sont conservés[572]. Il est donc nécessaire, d'après Christopher Bruell, un des disciples de Strauss, de « comprendre la place des écrits socratiques de Xénophon dans le contexte plus large de l'ensemble de son œuvre »[573] afin de réaliser quel Socrate se dévoile sous la plume de Xénophon.

Christopher Bruell montre l'image publique de Socrate sous la plume de Xénophon de la façon suivante :

---

[570] *Ibid*., p. 134-135.
[571] *Ibid*., p. 136.
[572] *Historie de la philosophie politique*, *ibid*., p. 97.
[573] *Ibid*..

Cyrus et Socrate représentent apparemment les deux alternatives qui l'ont le plus influencé, et constituent les pôles entre lesquels, pensait-il, toutes les autres possibilités humaines (par exemple la vie quasi-publique du gentilhomme) doivent se situer et par rapport auxquels elles doivent être comprises.[574]

Il souligne que la principale différence entre le Socrate de Xénophon et celui de Platon consiste sur le fait que

Xénophon a pu avoir été quelque'un qui a repris la question socratique du meilleur mode de vie sans être jamais parvenu à accepter complètement la réponse socratique selon laquelle ce mode de vie est le mode de vie philosophique.[575]

Pour Xénophon, le meilleur mode de vie est celui de Cyrus, à savoir le mode de vie politique de la Cité. Liu Xiaofeng voit dans cette analyse Christopher Bruell, une préférence sur le mode de vie politique, même si la vie philosophique est justifiable. Cela lui donne l'idée de faire avancer sa thèse « la pensée de la philosophie est par nature politique »[576].

Il poursuit ensuite

En ce qui concerne la nature de la vie humaine, l'intérêt métaphysique est sans rapport avec son but; la vie humaine est essentiellement politique et le Prophète repose sur cette nature. 就人類生活的本質而言，形而上學的旨趣與人類生活的目的是不相干的；人類生活的本質是政治的，先知就立足於此.[577]

C'est pourquoi il considère que « la philosophie fait partie de l'étude des prophètes 哲學成為先知學的一個部分 »[578]. Il envisage ensuite une comparaison nécessaire entre les figures de philosophe et de prophète.

[574] *Ibid*., p. 99.
[575] *Ibid*..
[576] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 136.
[577] *Ibid*., p. 235.
[578] *Ibid*., p. 231.

2.3. Liu Xiaofeng : le rôle législateur du prophète supérieur à celui du philosophe

Bien que « la vertu des prophètes comprenne aussi celle des philosophes 先知的品質也包括哲人的品質 »[579] , Liu Xiaofeng pense que « le prophète est supérieur au philosophe 先知高於哲人 »[580].

Tout d'abord, résumant à sa façon la pensée de Strauss, Liu Xiaofeng souligne la capacité sociale du prophète qui aurait plus de clairvoyance que le philosophe et est plus efficace de faire passer ses pensées dans la société. Ensuite, sur le plan de la vertu personnelle, il tient compte plutôt de l'ordre et du bonheur de la communauté, tandis que le philosophe se contente de son propre bonheur et de sa propre liberté. Enfin, le rôle législateur du prophète est supérieur à celui de ceux qui s'occupent uniquement de la question d'âme :

Les prophètes appartiennent à la classe des législateurs dont le but est d'atteindre la perfection de l'âme, mais qui exigent la perfection du corps comme condition préalable nécessaire. 先知屬於這樣一類立法者：目的是要實現靈魂的完善，但以實現肉體的完善為必要的前提條件[581].

Alors que se passe-t-il si les philosophes deviennent législateurs ? Liu Xiaofeng plaisante de la manière suivante :

Nous pouvons imaginer ce qui se passerait si la liberté des philosophes aristotéliciens devenait le principe directeur de la communauté humaine, et que ces philosophes devenaient des législateurs - tout le monde vivait-il alors une vie de chasse le matin, de pêche l'après-midi et de lecture le soir ? 我們可以設想，倘若亞裏士多德式的哲人自由成為人類共同體的支配原則，這類哲人成為立法者，情形將會怎樣——所有人都過上上午打獵、下午釣魚、晚上讀書的生活 ?[582]

Liu pense que le rôle du prophète en tant que législateur est supérieur à celui du philosophe, car le premier considère d'abord l'ordre et le bonheur de l'ensemble de la

[579] *Ibid*., p. 232.
[580] *Ibid*., p. 226.
[581] *Ibid*., p. 229.
[582] *Ibid*., p. 235.

vie de la communauté, « plutôt que le bonheur des parties individuelles 而非各個部分的幸福 »[583]. La qualité du philosophe est pour Liu Xiaofeng essentiellement le libéralisme individuel, et c'est cette qualité qui est critiquée par Socrate. Ce dernier représente une autre possibilité pour la philosophie qui, selon Strauss, « doit être responsable devant l'État et devant la loi : la philosophie n'est absolument pas indépendante. 哲學自己必須對國家、對法律負責：哲學並非絕對獨立自主的 »[584]. Liu pense que la philosophie doit assurer la responsabilité morale de la société.

En guise de conclusion, Liu Xiaofeng déclare que « le philosophe doit être attaché au service de l'État. 應該把哲人綁回到國家身上 ».[585] Pour la même raison, il pense que la religion sert d'exemple à la philosophie.[586] Ce faisant, Liu Xiaofeng transforme « la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* » en celle entre la philosophie et la loi divine. Cette transformation selon lui va dans le même sens de Strauss :

Pour Strauss, maintenir la « tension fondamentale » entre la philosophie et la loi divine a une signification incommensurable pour la vie humaine, certainement il s'agit d'une signification propre à la philosophie politique. 對於施特勞斯來說，保持哲學與律法之間的"根本性張力"，對於人類生活具有不可估量的意義——當然是政治哲學的意義.[587]

Mais nous savons que Strauss considère que « la tension entre la philosophie et la loi divine »[588] n'existe qu'au sein du judaïsme et de l'islam. Sur ce point, Liu Xiaofeng explique :

Le christianisme, comme le judaïsme et l'islam, est une religion monothéiste fondée sur la révélation. Cependant, depuis que le christianisme a proclamé la loi nouvelle du Christ, remplaçant (« accomplissant » en termes orthodoxes) l'ancienne loi par l'évangile, le christianisme, bien qu'encore une religion révélatrice, n'est plus

[583] *Ibid.*, p. 234.
[584] *Ibid.*.
[585] *Ibid.*.
[586] *Ibid.*.
[587] *Ibid.*, p. 181.
[588] *Ibid.*, p. 135.

une religion fondée sur la loi divine, rompant ainsi avec de la communauté du judaïsme et de l'islam. « Pour le juif et le musulman, la religion n'est pas, comme c'est le cas pour le chrétien, avant tout une foi formulée dans des dogmes mais une loi, un code d'origine divine ». 基督教在義理上與猶太教、伊斯蘭教一樣，是啟示性的一神宗教。然而，由於基督教宣告了基督的新律，以福音取代（用正統的說法"成全"）了舊律（律法），基督教雖仍然是啟示宗教，卻不再是律法宗教，從而脫離了與猶太教和伊斯蘭教的共同性。"對猶太人和穆斯林來說，宗教首先是律法，是出自神的密碼，並非如基督徒以為的那樣，宗教首先是體現於教義的信仰".[589]

Avant que la doctrine aristotélicienne médiévale ne contrôle la théologie chrétienne, dit-il, la civilisation occidentale existait dans « la tension entre la philosophie et la loi divine », au lieu de « la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* ». [590] Ainsi, il faut d'abord comprendre sa première tension qui nous permet de saisir une « synthèse originelle » (*yuanchu zonghe* 原初綜合)[591] entre Athènes et Jérusalem malgré leur différence. Car la philosophie et la loi divine « prêtent attention au caractère sacré et à la primauté de la loi divine dans la vie politique 都注重政治生活中律法的神聖性和首要性 »[592], cet aspect commun qui a fondé « leur unité fondamentale 兩者有根本上的一致 »[593], permet à la philosophie de réfléchir sur et interpréter la loi divine pour fonder le *nomos* grec[594]. Cela nous rappelle que pour Strauss, il est nécessaire de considérer la voie juste comme la loi divine, le *theos nomos*[595].

3. Liu Xiaofeng : Trois supériorités

3.1. La supériorité de la civilisation ancienne

[589] *Ibid*., p. 172.
[590] *Ibid*., p. 173.
[591] *Ibid*..
[592] *Ibid*., p. 171.
[593] *Ibid*., p. 181.
[594] Liu Xiaofeng, « Haidege'er de shiren yu shijielishi » 海德格爾的詩人與世界歷史 (Les poètes de Heidegger et l'histoire mondiale), *Jianghan luntan* 江漢論壇 (Twenty-First Century), 2017, nº10, p. 69-76.
[595] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 335. Le terme *theos nomos* en grec par lequel on désigne la loi divine. Le *theos* signifie « dieu », alors que le *nomos* signifie « loi ».

Liu Xiaofeng démontre sous différents angles l'importance singulière de *nomos* grec afin de justifier la supériorité de la civilisation ancienne. Tout d'abord, le *nomos* possède des valeurs morales indépendantes qui ne dépendent pas du but des comportements humains.

À proprement parler, le comportement humain n'est pas un comportement naturel, mais un comportement réglé par le nomos, qui lui-même a une qualité morale, ou qui lui-même reflète le niveau de qualité morale humaine. Certains comportements humains sont bons en eux-mêmes, comme être courageux ou se sacrifier pour sauver les autres. De même, certains comportements humains sont intrinsèquement mauvais, et il est absolument impossible de dire qu'ils soient bons ou mauvais, beaux ou laids, nobles ou non, peu importe comment ils sont faits ... Peut-on dire qu'il y a des vols nobles, des meurtres nobles, des viols nobles, des trafics de drogue nobles ? 嚴格來講，人的行為不是自然行為，而是禮法行為，本身就帶有道德品質，或者說反映了人的道德品質的高低。人的有些行為本身就是好的，比如見義勇為或捨己救人。同樣，人的有些行為本身就是壞的，絕不可能說本身無所謂好壞、美醜、高貴不高貴——無論用什麼方式去做……難道我們可以說有高貴的搶劫、兇殺、強暴、販毒？[596]

Ensuite, le *nomos* est le ciment qui réconcilie les différents facteurs hétérogènes de la vie politique avec la religion qui a également joué le même rôle dans les civilisations anciennes.

Puisque la vraie vie est toujours une combinaison d'êtres hétérogènes, et que cette combinaison est difficile, il est nécessaire de concilier les différents éléments hétérogènes – une bonne politique est aussi difficile qu'un bon mariage, voire plus difficile. Cela nécessite un ciment pour concilier des éléments hétérogènes. Qu'il s'agisse de la vie politique ou de la vie conjugale, l'ancienne civilisation de l'humanité a effectivement réussi à trouver ce ciment, qui est la religion caractérisée par le nomos. 既然實際生活總是異質存在的結合，而結合又難乎其難，就需要調和不同的異質因素——好政治與好婚姻一樣難乎其難，甚至更難，可遇而不可求。這就需

[596] Liu Xiaofeng, *Wang you suo cheng xidu Bolatu zhaji* (Politeia and Kingship : Notes on Platon) 王有所成：習讀柏拉圖劄記, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015, p. 81.

要調和異質因素的黏合劑。無論就政治生活還是就兩性生活而言，人類的古代文明其實已經成功地找到黏合劑，這就是禮法性質的宗教.[597]

Troisièmement, Liu Xiaofeng prend la pratique des Spartiates dans *La République* comme exemple pour illustrer la supériorité et la nécessité de gouverner le pays par le *nomos*.

Socrate considère « les Spartiates » [le peuple-philosophe] comme « hommes qui tiennent le véritable pouvoir » dans la cité, parce qu'ils sont les législateurs et les dirigeants du peuple. Plus important encore, ils sont aussi les éducateurs de la cité – les vrais législateurs et dirigeants doivent être des éducateurs. Ils cachent leur amour envers la sagesse, en tant que législateurs, ils n'éduquent pas non plus le peuple avec la philosophie de la raison. Dans des cités comme Sparte et la Crète où les gens attachent plus d'importance au nomos, ces sont des cités gouvernées par le nomos au style d'anciens sages. Ce qu'ils enseignent à tous les jeunes dans la cité, hommes et femmes, c'est du nomos, pas de pures vertus intellectuelles. Cette affirmation ressemble à une plaisanterie, mais elle contient en fait une vérité profonde : la véritable cité rationnelle est la cité où les gens attachent plus d'importance au nomos. Ces déclarations expliquent en fait à Protagoras que les anciens sages cachent leur sagesse parce qu'ils comprennent la politique. La soi-disant « politique » se réfère d'abord aux distinctions et conflits des différentes natures humaines, et ensuite à la relation entre gouverner et être gouverné. Ces anciens sages comprennent la nature des gens ordinaires, et savent que ce qui convient mieux à gouverner ces derniers est le nomos,. En fait, Protagoras le savait aussi. Une communauté politique doit avoir ses propres vertus, sinon, ce ne serait pas une communauté civilisée. Mais la vertu d'une communauté politique ne peut être fondée que sur le nomos, et non sur la raison pure, car la plupart des gens ordinaires n'ont pas d'amour à l'égard de la raison par nature. 蘇格拉底把"拉克岱蒙人"[哲人族]視為城邦中真正"有權力的"人，因為他們是邦民的立法者和統治者。尤其重要的是，他們還是城邦的教育者——真正的立法者和統治者必須是教育者。既然他們隱藏自己的愛智，作為立法者，他們也不會用理智哲學來教育人民。就斯巴達和克裏特是隆禮的城邦來看，老派智者

[597] *Ibid.*, p. 121.

治理的城邦是禮法的城邦。他們教給這個城邦所有青年的東西是禮法，而非純粹的理智德性——因此不僅男人要學，女人也要學。這一說法聽起來是戲言，其實隱含著深刻的道理：真正的理智城邦外表上是隆禮的城邦。這些說法其實都是在告訴普羅塔戈拉，老派智者隱藏自己的智慧的原因在於他們懂政治。所謂"政治"首先指人的不同天性的差異及其衝突，其次才指統治與被統治的關係。基於對常人天性的理解，老派智者懂得，適合常人天性的是禮法——其實普羅塔戈拉也知道這一點。一個政治共同體必須得有自己的德性，否則就不是一個文明的共同體。但政治共同體的德性只能基於禮法，而非基於單純的理智，因為多數常人並不具有熱愛理智的天性.[598]

Ainsi, Liu Xiaofeng estime que la conséquence de la philosophie des Lumières est de transformer l'éthique substantielle ou normative, en formalisme éthique, de sorte que toute la société abandonne le *nomos* traditionnel.

Liu analyse donc les raisons de la prédominance du formalisme en éthique :

Après les Lumières, la raison pour laquelle le soi-disant formalisme en éthique a prévalu dans les cercles académiques occidentaux consiste dans [le fait suivant] : puisque la philosophie des Lumières a complètement aboli l'éthique substantielle caractérisée par le nomos traditionnel, l'éthique sociale ne peut être maintenue que par la rationalité indépendante des individus, tout comme le mariage postmoderne est davantage basé sur un contrat formel. 近代啟蒙運動之後，西方學界之所以盛行所謂形式主義倫理學，原因就在於：既然啟蒙哲學徹底廢除了傳統禮法的實質倫理，社會倫理就只有憑靠個體的自主理性來維繫，就好像後現代婚姻更多基於形式上的一紙契約。[599]

Ce formalisme en éthique, qui « rejette l'éthique substantielle et fait appel à la rationalité individuelle 所有啟蒙倫理的根本特徵在於：拒絕實質倫理，訴諸人的自主理性 »[600], « ne s'appuie pas sur des règles morales externes 不依賴於外在的習

[598] *Ibid*., p. 152-153.
[599] *Ibid*., p. 121-122.
[600] *Ibid*., p. 90.

傳道德規定 »[601].

Par conséquent, la qualité morale du comportement humain est déterminée par l'individu qui décide librement pour soi-même, et la moralité n'est plus une mesure objective, mais provient d'un esprit subjectif (le libre arbitre). Lorsque tout le monde est tenu d'être un amoureux de l'esprit, ou lorsque tout le monde est tenu d'être un individu à l'esprit autonome, le comportement humain n'a plus besoin de s'appuyer sur des contraintes du nomos externe. Nous pouvons donc nous demander si les gens ordinaires en majorité peuvent être éduqués en tant qu'individus dotés d'une rationalité. Le présupposé de l'éthique des Lumières est qu'après l'éducation de la rationalité des Lumières, tous les gens ordinaires peuvent devenir indépendants et rationnels, de sorte que tous les gens ordinaires peuvent et doivent finalement légiférer pour eux-mêmes – le résultat est qu'un jour, toutes les sociétés abandonneront le nomos traditionnel. 從而，人的行為的道德品質由個人自己自由地來決定，道德不再是客觀的尺度規定，而是主觀的心智（自由意願）。當要求所有人都成為熱愛心智的人的時候，或者說當要求每個人都應該成為心智的自主個體的時候，人的行為就不再需要依賴任何外在的禮法約束。於是我們可以問，普通的多數人可以被教育成具有自主理性的個體嗎？啟蒙倫理的預設是，經過啟蒙理性的教育，所有普通人都可以成為具有自主理性的人，從而所有常人最終都可以而且應該走向自己給自己立法——結果是：總有一天，整個社會將否棄傳統禮法.[602]

Après avoir analysé les différentes dispositions légales sur la pédophilie dans les différents pays décrites dans *La Républiqu*e, Liu Xiaofeng réitère que le caractère conservateur du *nomos* n'est pas son point faible.

Pausanias[603] *a mentionné les dispositions législatives en matière de pédophilie*

---

[601] *Ibid*..

[602] *Ibid*., p. 90-91.

[603] Pausanias (Sparte, vers 470/469 av. J. C.) : Général spartiate. De la famille royale des Agides, fils de Cléombrote, régent pendant la minorité de son cousin Plistarque, fils de Léonidas, il remporta à la tête de l'armée des Grecs la victoire de Platées (479), prit Chypre et Byzance (478), où il s'installa. Mais son train de vie luxueux, sa politique conciliante à l'égard de la Perse et ses ambitions personnelles lui valurent l'hostilité de nombreux Grecs, qui le soupçonnèrent de médisme. Rappelé à Sparte, il fut jugé, mais ses services passés lui valurent l'acquittement. Il revient alors à Byzance, en fut chassé par les Athéniens en 477 et s'établit en Troade, où il reprit ses intelligences avec la Perse. Rappelé de nouveau à Sparte, il vit ses plans dévoilés aux éphores par un de ses serviteurs et tenta d'échapper au châtiment en se réfugiant dans le temple d'Athéna Chalkioikos, où on l'emmura, et où il mourut de faim. Voir : *Dictionnaire*

dans trois types de cités. Premièrement, celles à Athènes et à Sparte – leurs systèmes politiques appartenaient à une même catégorie. Leurs lois, a-t-il dit, étaient très compliquées, mais il n'a pas dit à quel point. Puis il a mentionné l'Élide et la Béotie dont les systèmes politiques appartenaient à la même catégorie. Les gens dans ces cités « ne sont pas d'habiles rhéteurs », ce qui signifie que le nomos n'y est pas développé. Dans ces deux cités, il n'y a aucune restriction à la pédophilie masculine. En d'autres termes, l'éthique coutumière n'y interdit ni n'encourage la pédophilie masculine. En fin, il a mentionné Ionie « soumis à la domination des Barbares » – la région d'Ionie gouvernée par l'Empire perse était une monarchie. Le soi-disant « soumis à la domination des Barbares » ne signifie pas qu'il n'y a pas de nomos, mais il s'agit d'un système politique différent de celui de la démocratie athénienne. Pausanias a qualifié ce système politique de « tyrannie », qui, dans le langage d'aujourd'hui, est une autocratie. Pausanias dit que la pédophilie des garçons était dégradée et interdite, comme si c'était une bonne coutume qui avait une mauvaise réputation à cause d'un mauvais système politique. 泡薩尼阿斯提到三類城邦對男童戀的法律規定：首先是雅典和斯巴達——這兩個城邦的政制屬於一類。他說，這兩個城邦的相關法律都訂得很複雜，怎樣複雜他卻沒說。然後他說到厄裏斯和玻俄提亞，這兩個城邦的政制屬於一類。所謂那裏的人"沒有言說能力"的意思是，這兩個城邦的禮法程度不高，對男童戀沒限制，或者說，那裏的習俗倫理既不禁止也不鼓勵男童戀。最後他還提到"外國人治下"的伊俄尼亞——當時伊俄尼亞地區受波斯帝國統治，是君主制式的政體，因此，所謂"外國人治下"並非等於沒有禮法制度，而是有不同於雅典民主的政制。泡薩尼阿斯把伊俄尼亞地區的政治制度叫作"僭主統治"，用今天的話說，就是專制統治。泡薩尼阿斯說，在那裏，男童戀受到貶低和禁止，似乎男童戀本來是好風俗，由於政治制度不好，男童戀才變得聲名不好.[604]

Bien que Pausanias soit un ancien Grec, ses remarques comparatives sur la politique nous sont aujourd'hui très familières et faciles à comprendre. Il est facile de voir qu'il divise les systèmes politiques du monde en trois catégories basées sur les attitudes à l'égard de la pédophilie : Athènes et Sparte sont des régimes progressistes

d'Histoire universelle, *ibid*., p. 1090-1091.
[604] *Wang you suo cheng xidu Bolatu zhaji*, *ibid*., p. 93.

et bons, car il existe des lois expresses contre la pédophilie. C'est un haut niveau de civilisation. Cependant, l'Élide et la Béotie appartiennent au système politique arriéré, et la faveur pour la pédophilie n'a pas encore été pris en compte dans la législation, [ces deux cités] n'ont donc pas encore atteint le niveau de civilisation qu'elles devraient avoir. L'Ionie, « soumise à la domination des Barbares », n'est même pas un système politique arriéré, mais mauvais, car bien qu'il y ait des lois là-bas, ce sont de mauvaises lois qui limitent la pédophilie. Dans cet argument se cache un corollaire implicite : c'est la monarchie absolue qui condamne la pédophilie comme un acte « honteux ». En d'autres termes, afin de réaliser la liberté de se livrer à la pédophilie, la monarchie doit être renversée. Selon Pausanias, qu'un système politique soit hautement civilisé, ou même bon ou mauvais, la clé n'est pas de savoir si les lois sur l'érotisme sont soigneusement formulées, mais si les lois sont ouvertes à la pédophilie. Dans les endroits aux civilisations arriérées comme l'Élide et la Béotie, les choses sont relativement simples, et il suffit de formuler des lois qui stipulent clairement que la pédophilie est un comportement décent pour remplacer les coutumes et l'éthique d'origine. La situation est différente lorsqu'il existe une interdiction expresse de la pédophilie, et ce régime doit être qualifié d'autocratie et doit être renversé. On voit ici un appel universel à la démocratie et à la légalité : Pausanias utilise en effet le pluriel lorsqu'il parle de « tyrans » (τὰς τυραννίδας). Il se réfère donc en général, non à l'Ionie en particulier. Pour de nombreux intellectuels aujourd'hui, l'Ionie « soumise à la domination des Barbares » dont Pausanias parle est leur propre pays, et Athènes est leur Amérique. 泡薩尼阿斯雖然是古希臘人，他這番比較政治學言論在今天的我們聽來卻非常熟悉，容易理解。我們很容易看出，他以對男童戀的態度為尺度把世界上的政治制度分為三類：雅典和斯巴達一類屬於進步的好政制，因為那裏對於男童戀有明文法律規定，這是文明程度高的表現。厄裏斯和玻俄提亞一類屬於落後的政制，對男童戀的支持程度還沒有形成法律條文，因此還沒有達到應該有的文明程度。"外國人治下"的伊俄尼亞則連落後的政制都算不上，而是徹頭徹尾的壞政制，因為那裏雖然有法律，卻是惡法——亦即有限制男童戀的法律。這種說法隱含著一個推論：君主專制才會把男童戀判為"可恥"行為。換言之，為了實現有搞男童戀的自由，就應該推翻君主專制。在泡薩尼阿斯看來，一種政體的文明程度高不高乃至是好是壞，關鍵並非在於關於愛欲的法律是否訂得細緻，而是在於制定法律時對男童戀是否持開放態度。在厄裏斯和玻

俄提亞這樣的文明落後的地方，事情比較簡單，制定出明文規定男童戀是正派行為的法律以取代原有的習俗倫理就行了。在有明文禁止男童戀的地方，情形就不同了，對這種政體必須說它是專制政體，應該推翻。這裏我們看到一種呼籲民主法制的普世訴求：泡薩尼阿斯說到"僭主統治"（τὰς τυραννίδας）時用的是複數，因此是泛指，並非特指伊俄尼亞。對於今天的許多智識人來說，泡薩尼阿斯所說的"外國人治下"的伊俄尼亞就是他們自己的國家，雅典則是他們心目中的美國.[605]

En fin de compte, ce que Liu Xiaofeng implique clairement, c'est que de nombreux intellectuels en Chine considèrent aujourd'hui l'Ionie comme la Chine.

Enfin, Liu Xiaofeng défend le *nomos* ancien tout en refusant son interprétation moderne très dominante :

Les gens d'aujourd'hui comprennent généralement le nomos comme art de la classe dirigeante qui veut maintenir le peuple dans un état d'ignorance afin de gouverner, mais les anciens sages pensaient que si les gens ordinaires imitent les passions intellectuelles que leur propre nature n'a pas, ils tomberont dans un terrible état d'ignorance dominé par la fausse raison. 今人通常把禮法理解為統治階級要讓百姓處於蒙昧狀態以便施行統治，古代智者卻認為，如果常人模仿自己的天性本來沒有的智性激情，才會陷入一種可怕的受虛假理智支配的蒙昧狀態.[606]

Ici, Liu Xiaofeng prend l'exemple de la Révolution Culturelle, c'était le genre d'ignorance partagée par les gens ordinaires qui sont dominés par une fausse rationalité. D'après lui,

« La Révolution culturelle » permettait à la vertu radicale des Lumières de détruire la vertu naturelle, ce qui entraîna le fractionnement de la république. Si l'on veut chercher l'origine théorique du crime « révolutionnaire culturel », on

[605] *Ibid*., p. 94-95.
[606] *Ibid*., p. 154.

enquêtera éventuellement sur le concept des Lumières occidentales. "文革"使得激進的啟蒙德性徹底摧毀自然德性，共和國重新陷入分裂。如果要追究"文革"理念之罪，最終會追究到西方啟蒙理念頭上. [607]

En résumé, Liu Xiaofeng met l'accent sur la supériorité du *nomos* à la philosophie. Il défend le *nomos* grec tout en refusant les interprétations modernes de cette ancienne sagesse politique depuis les Lumières qui, d'après lui, responsables de l'abandon massif de cette sagesse dans la société moderne, ainsi de divers problèmes d'ordre moral.

3.2. La supériorité de l'éthique

Pour Liu Xiaofeng, le *nomos* est un des critères cruciaux pour mesurer la qualité du système politique et la vertu du peuple, tandis que la moralité est une mesure pour juger le niveau de développement d'un philosophe ou d'un sage. Liu Xiaofeng a créé deux notions pour nommer ces deux ensembles sociaux « l'existence morale » (*daode cunzai* 道德存在) et « l'existence politique » (*zhengzhi cunzai* 政治存在) pour souligner leur lien étroit [608] .

La soi-disant « l'existence morale » est synonyme de l'existence politique : la vie politique doit décider de ce qui est bon ou mauvais, juste ou faux, supérieur ou inférieur - c'est précisément une telle qualité morale de la vie politique humaine que la vision politique libérale rejette. 所謂"道德存在"與政治存在無異於同義詞：政治生活必須決斷好壞、對錯、優劣——自由主義的政治觀拒斥的恰恰是人類政治生活的如此道德品質.[609]

D'après Liu, ce lien étroit entre la politique et la morale est un critère pour distinguer les Anciens et les Modernes :

La question de savoir si la science politique est ou non fondée sur l'éthique

[607] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*..
[608] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 276.
[609] *Ibid*..

représente la distinction fondamentale entre les savants anciens et modernes : depuis Machiavel, la science politique a rompu le lien entre la science politique et l'éthique. 政治學是否以倫理學為基礎，是古今學術的基本分野所在：自馬基雅維利以來，政治學切斷了政治術與倫理學的關係[610].

Pour Liu Xiaofeng, la science politique est contrainte de se baser sur l'éthique, car

Le but de l'action politique est d'obtenir ce qui est « noble, juste et beau » (τα καλά, δἰκαι, άγαθά) dans la vie, à condition que nous sachions ce qui est « noble, juste et beau » et ce qui ne l'est pas. 政治行為的目的是獲得生活上的"高尚、正義、美好"，前提是知道什麼是"高尚、正義、美好"，什麼不是.[611]

Puisqu'il est très difficile d'avoir la capacité de discerner ce qui est « noble, juste et beau » et d'acquérir de bonnes habitudes de comportement (bon sens intuitif pour distinguer le bien du mal), il y aura donc des différences significatives entre des gens au niveau moral. Par conséquent, l'éthique, selon lui, « en tant que base ou prémisse de l'art politique, devrait explorer les types d'âmes et leurs différences 倫理學作為政治術的基礎或前提，要探究的是靈魂的類型及其差異 »[612].

Après l'analyse ci-dessus, Liu Xiaofeng concentre son analyse sur les types d'âmes et leurs différences, amenant ainsi le thème au niveau moral extrêmement élevé des anciens philosophes et sages.

3.3. La supériorité morale des anciens sages

Liu Xiaofeng souligne que si nous voulons nous débarrasser de la crise du rationalisme moderne, il est nécessaire de reconnaître la différence morale entre niveaux supérieur et inférieur en citant *l'Éthique à Nicomaque*.

Si nous avons lu l'Éthique à Nicomaque, alors nous saurons que cet ancien modèle d'éthique parle des types moraux humains et de leurs différences. Le mot « moralité » lui-même implique la distinction entre les niveaux supérieurs et inférieurs de la nature

[610] *Ibid*., p. 311.
[611] *Ibid*., p. 310.
[612] *Ibid*..

humaine. Schleiermacher a défini l'éthique comme « la connaissance de l'essence de la raison », ce qui signifie qu'il a utilisé l'essence universelle de la raison pour aplanir les différences entre les niveaux moraux de la nature humaine, ce qui est le résultat de la refondation de la philosophie par Kant – c'est aussi le sens de la publication de la Critique de la raison pure *l'année de la mort de Lessing. 如果我們親自讀過《尼各馬可倫理學》，那麼，我們會知道，這部古代倫理學範本講的是人的道德類型及其差異，所謂"道德"這個語詞本身隱含著人性性情的高低層次之分。施萊爾馬赫把倫理學界定為"關於理性本質的知識",意味著他已經用理性的普遍本質抹平了人性道德層次的差異,而這正是康德為哲學重新奠基後的結果——這也恰好是萊辛去世那年《純粹理性批判》出版的意義.*[613]

Il conclut son analyse en soulignant que les philosophes modernes occidentaux passionnés par le rationalisme moderne occidental devraient apprendre des sagesses politiques d'anciens philosophes et sages, occidentaux ou chinois.[614] En effet,

Il existe une différence fondamentale décisive entre l'ancienne sagesse et la philosophie moderne des Lumières : cette dernière croit que grâce à l'éducation, les gens ordinaires finiront par avoir la volonté et la capacité de se perfectionner sérieusement, ou, en d'autres termes, tout le monde peut éventuellement devenir philosophe ; mais selon l'ancienne sagesse, les différences dans la nature humaine n'ont jamais changé. 古典智慧與現代啟蒙哲學的一個決定性的根本分歧：現在啟蒙哲學認為，通過啟蒙教育，常人或普通人性者最終都會有意願和能夠認真改善自身，或者說，人人都可能最終成為哲人；但在古典智慧看來，人性的差異亙古不移。[615]

Reconnaitre la différence des niveaux moraux entre des gens est donc « la marque pour distinguer les philosophes anciens des philosophes modernes depuis les Lumières 是否認為人在道德層次上有高低之分，是區分古代哲人與現代啟蒙哲人的標

[613] *Ibid*., p. 301.
[614] *Ibid*..
[615] *Ibid*., p. 278.

誌 »[616] d'après Liu.

Il suit ensuite Strauss pour renforcer cet argumentaire en citant la distinction suivante faite par Strauss : « la différence entre le débutant et le philosophe (un élève parfaitement aguerri de Platon n'est rien d'autre que le véritable philosophe) est une différence de genre et non de degré. 初學者與哲人（柏拉圖的訓練有素的門徒正是真正的哲人）之間的差別不在程度上，而在類別上。(not of degree but of kind） ».[617] Mais il n'accepte pas l'avis de Strauss selon lequel un « élève parfaitement aguerri n'est rien d'autre que le véritable philosophe ».[618] Pour lui, le premier n'équivaut pas au second, de la même manière qu'en tant que doctorants en philosophie ou même superviseurs dans une spécialité de philosophie, nous sommes tout au plus des « élèves parfaitement aguerris » de la philosophie, mais nous ne sommes pas des philosophes. Selon Liu, « la différence entre le débutant et le philosophe est une différence de qualité morale 說到底："初學者與哲人"的差異是道德品質上的 ».[619]

Bien qu'un débutant n'équivaille pas au philosophe, il ne représente pas non plus la masse. Liu Xiaofeng cite de nouveau Strauss sur ce point : « Strauss n'identifie pas directement le débutant avec la masse, mais avec les auxiliaires dans *La République* 施特勞斯沒有把"初學者"直接等同於民眾，而是等同於《王制》中"輔佐者（auxiliaires）" »[620]. Il distingue ensuite trois idéaux-types liés à trois niveaux de moralités : le philosophe, les auxiliaires, la masse pour les associer à la Chine ancienne : « [ces trois types de personnes] sont appelés par des noms chinois anciens : le sage, l'homme de bien et l'homme ordinaire 聖人—君子—民人 »[621].

Il nous semble que lorsque Liu Xiaofeng énumère les trois types de personnes distinguées dans la philosophie de Platon, il les associe implicitement aux trois types de personnes dans la société traditionnelle chinoise, soit « le sage, l'homme de bien, l'homme ordinaire »[622]. Ce faisant il semble suggérer que le trio « le philosophe, les auxiliaires et la masse » de Platon est comparable au trio « le sage, l'homme de bien et

[616] *Ibid*., p. 291.
[617] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 126.
[618] « L'élève parfaitement aguerri de Platon » n'est pas inclus dans ce que l'on appelle ici les « disciples instruits ».
[619] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 298.
[620] *Ibid.*, p. 299.
[621] *Ibid*..
[622] *Ibid*..

l'homme ordinaire » distingués dans la Chine antique. C'est ainsi que Liu Xiaofeng réussit à appliquer directement la philosophie de Strauss à son analyse de la Chine traditionnelle.[623]

S'appuyant sur le point de vue de Strauss selon lequel le chemin entre le débutant et le philosophe « est interrompu par un fossé infranchissable »[624], Liu souligne le statut singulier des sages chinois dont la qualité morale est suprême et inaccessible.

Où devons-nous nous situer ? Posons d'abord cette question à Strauss, où se situe-t-il ? Strauss se place dans la catégorie d'apprenti, plutôt que de se prétendre « philosophe ». Bien plus, Strauss place le statut du philosophe très haut, de sorte que dans une position d'apprenti, nous devons admirer le philosophe et essayer d'apprendre du philosophe – en termes chinois anciens, il s'agit justement de suivre le bon exemple d'un enseignant vertueux et sage. Rares sont les gens qui peuvent d'être qualifié de philosophe dans l'histoire. Ceux qu'on appelle « tous les anciens philosophes » ne concernent en réalité qu'une poignée de personnes. De ce point de vue, il faut aussi se mettre en position d'apprenti : même si nous sommes devenus des gens bien formés (voire des directeurs de thèse), nous restons des apprentis et ne pouvons pas être qualifiés de philosophe. La « transformation » nécessaire pour devenir philosophe est en réalité très difficile. De plus, il est difficile de savoir si notre nature est apte à devenir philosophe – et de ce fait, même si nous avons la volonté de nous « perfectionner sérieusement », notre capacité à le faire est « simplement une éventualité ». Au XX^e^ siècle, des membres des sociétés philosophiques sont plus nombreux par rapport aux siècles précédents. Il semble qu'après la philosophie des Lumières, le nombre de philosophes a considérablement augmenté. En fait, c'est une illusion du marché. La plupart des soi-disant philosophes des temps modernes ne sont que des apprentis (même non qualifiés) et ils se prennent pour des philosophes. On pourrait dire que les philosophes sont détériorés ou dévalorisés. Le caractère moral d'un apprenti est avant tout d'avoir une connaissance de soi – la connaissance de soi d'un apprenti réside dans : savoir qu'il y a des supérieurs (le sage, l'homme parfait, le

[623] Liu Xiaofeng, *Jianjin hanzhi* 揀盡寒枝 (le ciel ne change pas d'avis), Beijing : Huaxia chubanshe, 2013, p. 206. Voir aussi « le soi-disant le saint n'est pas le sauveur au sens religieux, mais le soi-disant philosophe de [Xu] Fancheng. Le point de vue de [Xu] Fancheng sur Nietzsche peut être corroboré : Nietzsche est contre certaines figures qui prétendent être des sauveurs ».

[624] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 126.

saint au-dessus de son propre niveau moral, savoir qu'il existe des connaissances mystiques supérieures, et savoir enfin qu'il faut toujours apprendre de vrais philosophes. 我們應該把自己擺在哪里？不妨先拿這個問題問問施特勞斯，他把自己擺在哪里？施特勞斯把自己擺在學人族，而非宣稱自己是"哲人"。不僅如此，施特勞斯把哲人的位置擺得很高，以至於身處學人位置的我們必須仰望哲人，努力向哲人學習——用中國古代的說法就是追慕聖人遺風而已。歷史上能夠被稱之為哲人者，實屬稀罕，所謂"所有古代哲人"的全稱提法，其實不過屈指可數的幾個人而已。這樣看來，我們也應該把自己擺在學人位置，即便我們已經成為訓練有素者(甚至博導)，仍然是學人，不能僭越為哲人。成為哲人所需要經歷的"轉變"，實際上非常艱難，何況，我們的天性是否適合成為哲人也很難講——正因為如此，即便我們有意願"認真改善自身"，能否做到也"僅僅是可能性"。在二十世紀，哲學協會的成員遠遠多於以往的世紀，似乎經過哲學啟蒙，哲人數量大增，其實完全是市場假像，現代的所謂哲人大多不過是學人(甚至都不夠格)僭越為哲人，或者說哲人變質或貶值了。學人的品德首先在於有自知之明——學人自知為學人的自知之明在於:知道在自己的道德層次之上還有高人(聖人、至人、神人)，知道還有更高的充滿奧秘的知識，知道永遠需要向真正的哲人學習.[625]

À travers ce passage, Liu Xiaofeng hiérarchise trois idéaux-types liés à trois niveaux moraux pour singulariser la valeur suprême des philosophes occidentaux ou chinois et établir le modèle pour que les philosophes modernes, les directeurs de thèse et les gens ordinaires le suivent.

[625] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 300.

Chapitre 3 : La tradition des classiques straussienne : de Carl Schmitt à Seth Benardete

Dans la collection *Classiques et Interprétations*, des œuvres occidentales contemporaines sont également incluses à côté des classiques anciens, y compris deux œuvres d'Eric Voegelin, telles que *Faith and Political Philosophy : The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* et *L'histoire des idées politique (8 volumes)*, sept œuvres de Carl Schmitt, cinq travaux de recherche critiques à l'égard de ce dernier, sept œuvres de Seth Benardete, ainsi que les œuvres complètes de Strauss traduites en chinois pour la première fois. Ces auteurs appartiennent tous à l' « école straussienne » d'après notre propre compréhension. Seth Benardete est un des élèves de Strauss, sa méthode de lecture est héritée directement de son maitre Strauss. Quant à Carl Schmitt et Eric Voegelin, ils ont eu des discussions approfondies avec Strauss publiées sous forme des deux volumes : *Foi et philosophie politique : la correspondance entre Leo Strauss et Eric Voegelin, 1934-1964* et *Dialog unter Abwesenden Carl Schmitt und Leo Strauss*.

Aux yeux de Liu Xiaofeng, Seth Benardete est le meilleur dans le domaine de la philologie classique parmi les élèves de Strauss.[626] *L'histoire des idées politique* d'Eric Voegelin est à la fois une bonne synthèse de la grande tradition occidentale et d'« un questionnement sur la modernité à travers de l'histoire des pensées 以思想史的方式展開對現代性的探問»[627]. Quant à Carl Schmitt, Liu Xiaofeng apprécie tout particulièrement sa pensée politico-juridique et constate que sa compréhension à l'égard de la valeur de Strauss bénéficie de sa lecture de Carl Schmitt[628]. Sans aucun doute, les écrits de Strauss lui-même constituent la partie la plus importante de cette section et occupent la place la plus volumineuse parmi ces quatre auteurs. Tout comme dit Liu Xiaofeng avec fierté, il s'agit de la première édition des œuvres complètes de Strauss qui est parue entièrement en chinois[629].

Ces œuvres servent de textes clefs pour aider les lecteurs à comprendre l'objectif de la collection ainsi que les sources idéologiques de Liu Xiaofeng. Cela représente une des particularités de la partie occidentale de cette collection qui cherche à refléter une

[626] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 313.
[627] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 101.
[628] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., *Le préambule*, p. 1.
[629] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid*., p. 248.

pensée philosophique complexe et profonde structurée par une logique interne propre à cette collection. Mais il est difficile pour les lecteurs de la découvrir eux-mêmes. On se demande pourquoi Liu Xiaofeng n'a pas écrire un texte pour clarifier les critères de sa compilation des œuvres. Trois éléments peuvent expliquer cette situation. En premier lieu, ces œuvres importantes méritent d'être lues dans leur ensemble au lieu d'être comprises par une synthèse donnée. En deuxième lieu, Liu Xiaofeng demande aux lecteurs de « respecter et lire minutieusement 敬重和細讀 »[630] les grands penseurs, au lieu de les comprendre avec des sources secondaires. En troisième lieu, Liu Xiaofeng, espère que cette collection ne devienne pas la démonstration d'une interprétation spécifique, mais une manifestation de vrais visages des pensées classiques. Somme toute, on peut voir cette partie de la collection comme un système de réponses que son éditeur souhaite proposer pour résoudre des problèmes politiques auxquels est confrontée la Chine moderne et contemporaine à partir de l'enquête de Strauss sur l'origine des crises de la modernité occidentale.

Il est utile de faire une présentation synthétique de ces quatre auteurs.

1. Carl Schmitt : La mise au centre de la théologie

Liu Xiaofeng commence ses recherches sur Carl Schmitt en 1997[631]. Il publie son article intitulé « Schmitt et le dilemme de la théorie constitutionnelle libérale » en 1998[632]. En tant qu'une des premières séries d'études sur Schmitt en chinois, ce texte est principalement une présentation de la vie, la pensée et les œuvres principales de ce penseur allemand. Son admiration pour Schmitt s'explique par trois aspects suivants.

D'abord, pour Liu, la confrontation de la Nouvelle Gauche et des néoconservateurs avec le libéralisme traduit une réalité politique en Chine similaire à celle des États-Unis à bien des égards.[633] En plus, la situation politique des débats intellectuels aux États-

[630] *Shitelaosi de lubiao, ibid*., p. 7.
[631] *Ibid*., p. 1.
[632] Liu Xiaofeng, « Shimite yu ziyouzhuyi xianzheng lilun de kunjing » 施米特與自由主義憲政理論的困境 (Schmitt et le dilemme de la théorie constitutionnelle du libéralisme), *Ershiyi shiji* 二十一世紀 (Twenty-First Century), 1998, n°47, p. 111-118.
[633] Liu Xiaofeng, *Ciwei de wenshun：jiangyan ji qi xiangguan lunwen ji* 刺蝟的溫順：講演及其相關論文集 (Le douceur du hérisson : cahiers des discours et des articles), Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 2002, p. 119.

Unis ressemble à celle de la République Weimar où les différentes idéologies « se volent dans les plumes »[634]. Au sein de ces débats, il voit dans les propositions conservatrices de Schmitt une possible alliance des conservateurs et de la Nouvelle Gauche pour s'opposer au libéralisme,[635] il voit notamment dans l'analyse critique de Schmitt sur la Constitution de la République Weimar, une référence pertinente pour réfléchir sur des problèmes politiques auxquels sont aujourd'hui confrontés les États-Unis et la Chine continentale. Pour lui,

L'idée maîtresse de la pensée politico-juridique de Schmitt est de rejeter la conception constitutionnelle du libéralisme britannique et de préconiser que l'Allemagne emprunte la voie de la modernisation nationale avec ses propres caractéristiques nationales. 施米特的政治—法學思想的基調是拒絕英式自由主義的憲政構想，主張德國走有自己民族特色的國家現代化道路.[636]

Liu voit dans *Der Hüter der Verfassung* de Schmitt la thèse principale anti-libérale formulée de la manière suivante : « la liberté individuelle et la démocratie libérale ne sont pas la première valeur politique, par rapport au pouvoir de l'État qui est plus puissant 個人自由以及自由的民主當然不是首要的政治價值，國家的權力相當大 »[637] sur le chemin de la réalisation de modernisation. Cela lui permet de penser à la situation politique de la Chine contemporaine. Une autre thèse intéressante chez Carl Schmitt qui attire l'attention de Liu est le lien entre la politique et la théologie comme élément fondateur de l'État, car dans son interprétation de Schmitt, « tous les concepts importants de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. 現代國家學說的所有重要概念都是世俗化了的神學概念 »[638], donc la théologie peut fournir encore une base juridique et une valeur morale à l'État moderne. Il explique cette idée en termes suivants :

Schmitt voulait qu'une constitution allemande à caractère national conserve une

[634] *Ibid.*.
[635] *Ibid.*, p. 120.
[636] *Shimite yu ziyou zhuyi xianzheng lilun de kunjing, ibid.*, p. 111-118.
[637] *Ibid.*.
[638] *Ibid.*.

ressource séculaire de valeurs divines, non pas, naturellement, le traditionnel Royaume de Dieu, mais le mythe des valeurs spirituelles nationales représenté par la philosophie d'Immanuel H. Fichte, le principe national moral de G. W. F. Hegel ainsi que la poésie de l'âme allemande de Friedrich Hölderlin. Ces matériaux pour Schmitt ont déjà fourni la volonté de l'État pour fonder une constitution allemande avec ses propres caractéristiques nationales. 施米特希望有民族特色的德國憲政保留一個世俗的神性價值資源，這自然不是傳統的上帝國，而是民族精神價值的神話——費希特（Immanuel H. Fichte）的民族精神哲學、黑格爾（G. W. F. Hegel）的倫理國家學說、荷爾德林（Friedrich Hölderlin）的德意志魂的詩歌，已經編織了施米特希望為有民族精神特色的德意志憲政提供國家意志的質料.[639]

D'ailleurs, la question de la technologie traitée par cet auteur intéresse également Liu Xiaofeng. Pour lui, « la technocratie est avant tout une théorie politique et une pratique politique 技術統治首先是一種政治理論和政治實踐 »[640], à laquelle

Schmitt comme Heidegger, s'opposait en s'appuyant sur les éléments mythologiques irrationnels. Les études sur la pensée de Schmitt devraient donc être étendues au champ de la culture politique. 施米特與海德格爾一樣，通過非理性的神話要素來對抗現代世界中的技術統治，因此，對於施米特思想的研究必須拓展到政治文化領域[641].

Sans aucun doute, ce dernier aspect est la raison la plus importante pour Liu d'apprécier Schmitt. C'est à travers Schmitt que Liu découvre la valeur de Strauss et comprend la méthodologie de ce dernier, Liu Xiaofeng nous a expliqué ce parcours :

Après avoir terminé mon livre l'Introduction de la théorie sociale de la modernité *（1996）, j'ai relu les chapitres que Strauss avait rédigés dans* l'Histoire de la philosophie politique, Droit naturel et histoire *et* Qu'est-ce que la philosophie politique ? *et j'étais perplexe : Strauss était comme un vieux pédant… En 1997, j'ai*

[639] *Ibid.*.
[640] *Ciwei de wenshun：jiangyan ji qi xiangguan lunwen ji*, *ibid.*, p. 157.
[641] *Ibid.*, p. 158.

commencé par hasard mes études sur Schmitt. En fait, les écrits de Heinrich Meier sur Schmitt et Strauss me fît non seulement comprendre Schmitt, mais m'apporta une récolte inattendue : j'ai compris la valeur de Strauss. Je recommençais mes lectures de Qu'est-ce que la philosophie politique *? en mettant en parallèle «* La théorie politique existe-t-il ? *» de Berlin. Et puis, j'ai démarré mes recherches sur Strauss. 完成《現代性社會理論緒論》 (1996) 後，我再把《政治哲學史》中施特勞斯寫的篇章挑出來讀，也找來《自然權利與歷史》、《什麼是政治哲學》，讀得一頭霧水：施特勞斯像個老學究……1997 年，我偶然研究起施米特。邁爾 (Heinrich Meier) 的施米特和施特勞斯對勘研究對我理解施米特大有裨益不說，意外的收穫是，逐漸開始明白施特勞斯有名堂。我重讀"什麼是政治哲學"，而且與伯林的"政治理論存在嗎?"對著讀。從此開始悉心研讀施特勞斯.*[642]

Liu Xiaofeng souligne que la compréhension de Strauss permet de mieux comprendre Schmitt, car les travaux de Strauss sur Schmitt apportent une analyse meilleure que celle des sciences politiques modernes sur des questions importantes de la modernité :

Les commentaires de Strauss sur Schmitt ont soulevé une question très importante : pour critiquer la philosophie politique de Schmitt, il fallait « dépasser l'horizon du libéralisme », car il est impossible de surmonter les difficultés du libéralisme du point de vue du libéralisme. « Aller au-delà de l'horizon du libéralisme » *signifie aller au-delà des ennemis du libéralisme en même temps, parce que les ennemis du libéralisme se tiennent avec le libéralisme à l'horizon de la compréhension politique de la modernité. 施特勞斯的評注提出了一個相當重要的問題：批判施米特的政治哲學，必須"超逾自由主義視域"，從自由主義出發克服自由主義的困難是不可能的。要"超逾自由主義視域"，也就意味著同時要超逾自由主義的敵人，因為，自由主義的敵人與自由主義一起站在現代性政治理解的地平線.*[643]

Aux yeux de Liu Xiaofeng, une Nouvelle Gauche ou une Droite en faveur du

[642] *Shitelaosi de lubiao, ibid*., *Le préambule*, p. 1.
[643] *Ciwei de wenshun : jiangyan ji qi xiangguan lunwen ji, ibid*., p. 165.

libéralisme ne verraient que les apports de Schmitt sur la théorie politique et juridique, alors que Strauss perçoit des éléments théologiques et culturels structurant la pensée critique très profonde de Carl Schmitt. Ces dimensions sont indispensables pour notre réflexion sur la modernité et ses problèmes.

2. Eric Voegelin : La grande tradition occidentale

L'intérêt de Liu Xiaofeng pour Eric Voegelin est lié à son jugement sur les insuffisances dans la compréhension philosophique de la culture occidentale dans son ensemble par le milieu académique chinois. Dans l'*avis de l'éditeur chinois*, Liu Xiaofeng souligne que « *La recompréhension de la grande tradition occidentale est l'un des enjeux fondamentaux des milieux académiques et de l'enseignement universitaire de mon pays au cours de ce siècle. C'est une affaire urgente.* 重新认识西方大传统是我国学界和大学教育的世纪性根本课题之一，且迫在眉睫 »[644]. Car

En parcourant les « livres d'histoire » occidentaux traduits et publiés par les cercles universitaires chinois au cours des cent dernières années, il n'est pas difficile de constater que toutes sortes de livres d'histoire philosophique ont été le plus traduits. En revanche, les livres sur l'histoire de la littérature occidentale ont été beaucoup moins traduits, c'est d'autant plus le cas en ce qui concerne l'histoire de l'historiographie et de la religion. Une telle préférence pour la philosophie fait que nos universités cultivent constamment des fanatiques philosophiques - cependant, si nous ne regardons l'histoire de la pensée occidentale que du point de vue de l'histoire métaphysique, tout en excluant la littérature, l'histoire et la religion, nous obtenons simplement une image déformée de l'histoire occidentale. 翻檢一下近百年來我國學界翻譯出版的西方"史書"便不難發現，形形色色的哲學史書翻譯得最多，相比之下，西方文學史方面的書就翻譯得少得多，史學史、宗教史更等而下之。如此哲學偏好使得我們的大學不斷培養出哲學迷狂——然而，僅僅從形而上學史來看待西方思想史，而將文學、史學、宗教要著排除在外，我們得到的不過是

[644] Eric Voegelin, *L'histoire des idées politique* (vol. 1), Liu Xiaofeng (éd.), trad. Xie Huayu, Beijing : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007, *L'avis de l'éditeur*, p. 3.

一個畸形的西方思想史形象..[645]

Par ce propos, Liu Xiaofeng relève deux défauts dans la compréhension chinoise de la philosophique occidentale : tout d'abord, l'accent mis uniquement sur l'histoire de la philosophie et l'ignorance d'autres domaines conduisent à transmettre une image déformée de l'histoire des idées occidentale. Ensuite, les « fanatiques de la philosophie » (*zhexue de mikuang* 哲學迷狂)[646] qui « courent "aveuglement et passionnément" après les divers "-ist " depuis une centaine d'années 百年來對西方現代的種種"主義""盲目而熱烈的"追逐 »[647] sont essentiellement formés par le type de pensées occidentales développé depuis les Lumières. Avec cette connaissance qui est le fruit de la modernité occidentale, il est difficile de dépasser son horizon pour reconnaître les valeurs de la grande tradition occidentale[648]. Il voit en revanche dans *l'Histoire des idées politiques* d'Eric Voegelin un remède possible à ces deux défauts.

En ce qui concerne le premier défaut, Liu Xiaofeng argumente que cet ouvrage de Voegelin est une remarquable synthèse des idées concernant « la philosophie, la littérature, l'histoire, la religion, la politique et l'économie occidentales »[649]. Par conséquent, l'insertion de cette œuvre dans la collection permet d'enrichir la compréhension des intellectuels chinois sur d'autres aspects de l'Occident que la philosophie.

Concernant le deuxième défaut, Liu Xiaofeng pense que cette œuvre qui s'interroge sur l'origine de l'impasse de la modernité occidentale pour comprendre le pourquoi 他的這部《政治觀念史》的問題意識是：西方的現代性已經走到如此可怕的窮途。但現代性究竟是怎麼回事情、又怎麼來的？ »[650] permet aux intellectuels chinois, conditionnés essentiellement par les pensées post-lumières, de trouver une nouvelle voie d'accès à la grande tradition occidentale, pour réfléchir sur la crise de la modernité occidentale.

Cette œuvre est exemplaire, car

---

[645] *Ibid.*, p. 2.
[646] *Ibid.*.
[647] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 340.
[648] *Ibid.*, p. 77. Liu Xiaofeng trouve que « ce que l'on appelle la modernité, c'est la ruine de la raison au sens classique ».
[649] *L'histoire des idées politique* (vol. 1), *ibid*., *L'avis de l'éditeur*, p. 2.
[650] *Ibid.*.

il a eu un impact complet sur la notion traditionnelle des Lumières qui circule depuis près de deux cents ans au sein des milieux académiques occidentaux, avec son enquête sur la modernité au travers d'histoire des pensées. 這部"史稿"全面衝擊西方學界近兩百年來的啟蒙傳統觀念，以思想史的方式展開對現代性的探問[651].

Liu Xiaofeng apprécie particulièrement le point de vue de Voegelin à l'égard de la modernité, différent de celui de Strauss. Bien que « le point de départ de ces deux penseurs soit une critique philosophique à l'égard de la modernité au travers de de l'histoire des idées. [...], il est très intéressant de comparer Strauss et Voegelin, car cette comparaison nous permet de plonger dans les profondeurs des problèmes de l'histoire de la pensée occidentale. 两人的思想出发点可以说都是对现代性的哲学批判，而且也都从思想史入手……把施特劳斯与沃格林作对比观，对于我们深入西方思想史问题的纵深非常有吸引力»[652], puisque la divergence de ces deux auteurs se manifeste dans leur correspondance, il sera utile de la présenter ici.

L'intérêt de Strauss envers Voegelin est évident à travers leur correspondance. En fait, dans le *Recueil de Strauss*, nous trouvons un livre intitulé *Faith and Political Philosophy : The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Il se compose de 52 correspondances entre les deux auteurs, deux articles de chacun ainsi que huit commentaires sur ces deux auteurs.

Liu Xiaofeng souligne, dans l'« avis de l'éditeur » de ce volume, que

la différence entre Voegelin et Strauss est la différence entre foi et philosophie politique. En d'autres termes, les principaux écrits de Voegelin dans sa vie semblent être engagés dans la philosophie politique, mais en fait ils sont une expression philosophique de la foi. 沃格林與施特勞斯的差異，就是信仰與政治哲學的差異——換言之，沃格林一生中的主要著述看起來是在搞政治哲學，實際上是一種信仰的哲學表白.[653]

---

[651] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 101.
[652] Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin,1934-1964*, éd. Peter Emberley et Barry Cooper, trad. Xie Huayu et Zhang Xinzhang, Beijing: Huadong shifan daxue chubanshe, 2014, *L'avis de l'éditeur*. p. 1-2.
[653] *Ibid*., *L'avis de l'éditeur* p. 2-3.

En conséquence, bien qu'ils effectuent des recherches sur la foi et la philosophie politique, chacun a sa préférence. Cette tension entre la philosophie et la religion qui existe déjà en Grèce antique et donne lieu à la crise de la pensée occidentale selon Liu Xiaofeng peut être constatée dans l'opposition de ces deux penseurs proches[654].

L'introduction de la philosophie grecque dans le judaïsme, le christianisme et l'islamisme a successivement provoqué des tensions entre la philosophie et ces religions. De même, aux yeux de Liu Xiaofeng, lorsque « la philosophie s'introduit dans la dernière religion culturelle antique : le confucianisme 哲學進入最後一個古老的文明宗教——儒教 »[655], elle provoque également une crise civilisationnelle dans ce pays, mais de manière très différente. Lorsque le judaïsme, le christianisme, l'islam en tant que religion ont rencontré pour la première fois la philosophie, c'était la philosophie grecque qu'ils ont rencontrée. Ce que le confucianisme a rencontré, c'est la philosophie occidentale moderne. Par conséquent, les contextes de ces rencontres sont bien différents.

De plus, selon Liu, la philosophie moderne occidentale possède une « maladie chronique 痼疾 »[656] qui « probablement provient de cette philosophie (la philosophie chrétienne) 似乎就是從這種哲學（基督教哲學）中生發出來的 »[657]. Liu Xiaofeng pense que la modernité occidentale vient du christianisme, ce qui semble différent de l'avis de Strauss. Néanmoins cette explication nous permet de comprendre son intérêt pour la divergence entre Voegelin et Strauss.

D'abord, le livre *L'histoire des idées politique* de Voegelin, révèle les sources et l'origine de la modernité occidentale, ce qui nous aide à « dépasser l'horizon de la philosophie moderne occidentale 突破近現代西方哲學的視界 »[658]. Ensuite, l'opposition entre Voegelin et Strauss, permet de « pénétrer dans le conflit originel des pensées occidentales 深入到西方思想的原始衝突中去 »[659], afin de réfléchir ontologiquement la relation entre la philosophie et la religion. Enfin, le plus important est de comprendre que la crise actuelle de la Chine est produite au moment où la

[654] *Ibid., L'avis de l'éditeur* p. 3.
[655] *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, ibid., L'avis de l'éditeur* p. 3.
[656] *Ibid.*.
[657] *Ibid.*.
[658] *Ibid.*.
[659] *Ibid.*.

civilisation chinoise s'engage dans la modernité, cette crise touche au fond le même conflit entre la religion et la philosophie grecque.

3. Seth Benardete : Le commentateur des classiques occidentaux selon le paradigme straussien

Benardete est l'héritier intellectuel de Strauss. D'après Liu, ses travaux s'inscrivent dans la continuité de l'œuvre inachevée de Strauss qui de son vivant n'a pas pu atteindre son but académique comme il le souhaitait :

Strauss s'est donné de la peine pendant des décennies pour écarter les malentendus de la philosophie moderne et contemporaine concernant la tradition occidentale. À l'âge de presque 40 ans (en 1948), il a fait publier son premier ouvrage bien connu, intitulé De la tyrannie, *dans le but de commenter et d'interpréter la philosophie politique de Grèce antique. Après cela, il a consacré à peu près dix ans à démanteler les erreurs de la philosophie moderne et contemporaine. Lorsque cet ouvrage est sur le point d'être achevé, au moment où il voulait se concentrer sur le commentaire, l'état de sa santé est devenu critique. Avant sa mort, il dit à Bloom qu'il avait encore beaucoup de choses à faire si la santé le lui permet. 施特勞斯花費了幾十年功夫來穿透近現代哲學的傳統偏見，第一部疏解古希臘政治哲學經典的著述(《論僭政》)出版時(1948)，施特勞斯已經接近知天命之年。此後，他還花費了差不多十年時間來消解近現代哲學的傳統偏見。等到這一歷史性工作基本完成轉而傾注心力經解時，施特勞斯的健康已經越來越差。臨逝前不久，施特勞斯曾對布魯姆說過，要是健康允許，他還有許多事情想做.*[660]

À en juger par ce que Strauss a fait dans ses dernières années, on peut en déduire que ce qu'il voulait faire était d'annoter et interpréter soigneusement les classiques de la philosophie classique. 從施特勞斯晚年所做的來看，也許可以推知，他想做的無非是悉心疏解古典哲學的經典作品 [661].

Pour plusieurs raisons, Liu Xiaofeng pense que le travail de Benardete pourrait en

[660] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 313.
[661] *Ibid*., p. 313-314.

quelque sorte être considéré comme la continuation du travail de Strauss. Sur le plan de la compétence académique, Benardete a fait ses études sur la philologie classique avec David Grene[662]. « Parmi les élèves de Strauss, Benardete excellait à la philologie classique et il était probablement le meilleur élève dans ce domaine 在施特勞斯的弟子中，伯納德特的古典語文學功夫可能得算最好 »[663], précise Liu. Strauss lui-même attache également plus d'importance à cet élève et lui a adressé 170 lettres.[664] En ce qui concerne des thématiques abordées par Benardete, d'après Liu, « dans sa vie académique, Benardete semble simplement faire ce que Strauss voulait faire, mais n'a pas eu le temps de le faire. 其（伯納德特）一生學術似乎僅僅是做施特勞斯想做而沒有來得及做的事情 »[665]. Mais sur la méthodologie, Liu Xiaofeng ne pense pas qu'« on puisse dire que l'annotation et l'interprétation de Benardete peuvent se substituer à celles de Strauss. 當然不能說，伯納德特的經解可以替代施特勞斯的經解 » [666]. Toutefois,

Benardete sait bien que le maître n'est pas une idole, mais un bon exemple. L'objectif le plus important est de poursuivre la voie de son maître pour entrer dans le domaine des classiques, de participer « au banquet » des sages anciens sans s'occuper des affaires post-modernes. 伯納德特很清楚，老師不是偶像，而是榜樣，重要的是循老師提示的路徑進入古學經典，與古代先賢一起"會飲"，對後現代的事情置若罔聞.[667]

En bref, Benardete non seulement annote et interprète les textes classiques de la philosophie classique pour remplir la lacune de Strauss, mais il hérite aussi de la méthodologie, l'orientation d'étude et l'attitude de l'étude de son maître.

En outre, une autre raison pour laquelle Liu Xiaofeng s'intéresse à Benardete, c'est la manière d'annoter des textes classiques avec rigueur philologique, à savoir de

[662] David Grene (1913-2002), Professeur irlandais américain de classiques à l'Université de Chicago de 1937 jusqu'à sa mort, connu pour ses traductions de la littérature grecque ancienne, telles que les Histoires d'Hérodote, l'*Œdipe* roi de Sophocle.
[663] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 313.
[664] *Ibid*..
[665] *Ibid*., p. 314.
[666] *Ibid*..
[667] *Ibid*..

commenter un texte ligne par ligne ou mot par mot, de souligner ses mots clés en les situant dans le contexte par les notes détaillées. Liu pense que cette méthode ressemble à l'exégèse traditionnelle des classiques chinois, bien qu'elle ait été marginalisée par la montée en puissance de « l'histoire d'exégèse des Classiques » (*jingxue shi* 經學史)[668]. Par conséquent, les savants chinois contemporains avec leur faible connaissance sur les classiques occidentaux ne se familiarisent pas avec cette tradition philologique occidentale. L'introduction de cette méthode a ainsi une signification méthodologique[669]. Cette méthode qui met l'accent sur l'expérience personnelle de la lecture et permet aux lecteurs d'attacher plus d'importance à l'intention de l'auteur est la bonne méthode pour l'étude des classiques d'après Liu.

4. La première version des *œuvres complètes de Leo Strauss* parue en chinois

L'intérêt de Liu Xiaofeng pour Strauss est illustré par sa première compilation et publication des œuvres complètes de Leo Strauss. En réalité, Strauss est un auteur bilingue, certains de ses ouvrages sont écrits en allemand, certains en anglais. Donc certains de ses premiers textes n'avaient pas de version anglaise. Liu a fait un effort pour les rassembler et traduire en chinois pour que la première version des œuvres complètes de cet auteur soit parue en chinois[670]. Elle comprend non seulement tous les ouvrages de Strauss, mais aussi les textes de ses enseignements enregistrés à l'époque.

Dans l'avis d'édition de ce *Recueil de Strauss*, Liu Xiaofeng met en lumière la valeur théorique de Strauss :

Les questions posées par Strauss relèvent davantage du bon sens et ne sont nouvelles : quelles sont les causes fondamentales de la crise de la civilisation occidentale ? Strauss apporte non seulement une réponse perspicace à cette question

---

[668] Dans la préface *de L'histoire d'exégèse des Classiques* 經學歷史, Zhou Yutong 周予同 indique que : « [Avant la publication de *L'histoire d'exégèse des Classiques* en 1907] , une histoire générale ou partielle d'exégèse des Classiques n'était pas inconnue, mais lorsqu'il s'agit d'une histoire générale d'exégèse des Classiques, et d'une histoire rigoureuse et systématique, nous ne savons vraiment pas comment prendre. (在《經學歷史》刊印之前（1907 年）), 廣義的經學史或部分的經學史也不是絕無僅有, 但是, 如果說到經學通史, 而且是嚴整點系統點的, 那我們真不知如何回答了»。皮錫瑞 Pi Xirui, annoté par Zhou Yutong, *Jingxuelishi* 經學歷史 (L'histoire d'exégèse des Classiques), Beijing : Zhonghuashuju, 1981, p. 5.

[669] Seth Benardete, *Sacred Transgressions: A Reading of Sophocles' Antigone*, trad. Zhang Xinzhang, Beijing: Huaxia chubanshe, 2005, p. 27.

[670] *Gudian xue yu gu jin zhi zheng*, *ibid*., p. 248.

centenaire de l'érudition occidentale en surpassant toutes les autres, mais il propose également une solution praticable : renouveler l'étude des œuvres de la philosophie politique classique. 施特勞斯關心的問題更具常識品質，而且很陳舊：西方文明危機的根本原因何在？施特勞斯不僅對百年來西方學界的這個老問題作出了超逾所有前人的深刻解答，而且提出了切實可行的應對方略：重新學習古典政治哲學作品.[671]

Il suggère aussi aux intellectuels de suivre la méthode du questionnement straussien qui, d'après lui, se base sur la situation problématique de Socrate : Comment les intellectuels modernes qui deviennent inévitablement des partisans d'un certain « isme » se comportent-ils ou mènent-ils une vie de recherche dans leur rapport avec une communauté politique spécifique ? 在具體的政治共同體中，難免成為"主義"信徒的知識人如何為人與治學？[672]

Cette proposition de Strauss offre une perspective aux intellectuels chinois contemporains dans l'introspection de leur propre attitude d'après Liu. D'après lui, le problème de modernité est directement lié à l'abandon et au mépris des questions morales par les philosophes modernes. Liu prend Machiavel, fondateur de la modernité, pour exemple afin d'illustrer ce problème en posant la question suivante :

Comment expliquer que Machiavel promeuve le régime démocratique, qui s'opposait à la sagesse classique, alors même qu'il savait que ce système politique était « mauvais » ? 如何解釋馬基雅維利明明清楚知道民主政制是"壞的"，卻要背離古典智慧提倡民主政制？ [673]

Voici sa réponse :

C'est entièrement dû à la nature personnelle de Machiavel […] Puisque Machiavel ne peut plus maîtriser son tempérament par sa propre connaissance, la qualité du philosophe a changé. La métamorphose de l'esprit du philosophe est

[671] *Qu'est-ce que la philosophie politique ? ibid., L'avis de l'éditeur*, p. 2.
[672] *Ibid.*.
[673] *Shitelaosi de lubiao, ibid.*, p. 352.

précisément le cœur du problème de la modernité. 這完全是因為馬基雅維利的個人性情使然 [...]既然馬基雅維利已經不能讓自己的見識支配自己的個人性情，哲人的品質已然變了——哲人心性的蛻變，恰是現代性問題的癥結所在.[674]

Identifier le même problème les intellectuels chinois qui s'inspirent de l'esprit moderne des philosophes occidentaux modernes, Liu Xiaofeng pense que la théorie de Strauss serait utile pour les pousser à réfléchir à la question suivante :

Le libéralisme, le conservatisme, la Nouvelle Gauche ou le post-modernisme, peuvent-ils réellement nous permettre de faire face à la profonde crise historique que traverse la civilisation chinoise ?自由主義也好，保守主義、新左派主義或後現代主義也好，是否真的能讓我們應對中國文明所面臨的深刻歷史危機？ [675]

La théorie de Strauss peut servir de sources d'inspiration aux intellectuels chinois pour renoncer à vouloir sortir la Chine de cette crise par le biais de théorie politique occidentale à la mode. Ainsi, dans cet « avis de l'éditeur », Liu Xiaofeng déclare ceci :

Nous croyons que si nous nous nourrissons dans la direction de l'apprentissage de Strauss, nous ne deviendrons certainement pas facilement des promoteurs d'une quelconque « doctrine », mais nous nous engagerons inévitablement dans le difficile voyage intellectuel de la réflexion sur la tradition de la civilisation chinoise. 我們相信，按施特勞斯的學問方向培育自己，我們肯定不會輕易成為任何"主義"的教誨師，倒是難免走上艱難地思考中國文明傳統的思想歷程[676].

En d'autres termes, une auto-réflexion sur leur propre crise en reprenant les études classiques à l'aide de la théorie straussienne serait bénéfique pour les intellectuels chinois d'aujourd'hui.

Malgré cette volonté, ce *Recueil de Strauss* par Liu trahit également la pensée de l'auteur par son éditeur. Deux aspects sur ce sujet attirent notre attention dans cet « avis

[674] *Ibid.*.
[675] Leo Strauss, *La Philosophie et la Loi*, Liu Xiaofeng (éd.), trad. Huang Ruicheng 黄瑞成, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011, *L'avis de l'éditeur*, p. 2.
[676] *Ibid.*.

sur la publication » de ce recueil.

D'abord, la quête des causes fondamentales de la crise de la civilisation occidentale ne représente qu'un souci des travaux de Strauss, elle ne peut pas résumer l'ensemble de ses intérêts. Ses écrits traitent des sujets importants et divers, tels que la tension entre la philosophie grecque et la *Bible*, la question judaïque, « la querelle des Anciens et des Modernes », la crise de la modernité, l'« écriture ésotérique » [677] et la question d'éducation. Parmi ceux-ci, deux sujets (« la querelle des Anciens et des Modernes » et la crise de la modernité) sont étroitement liés à la crise de la civilisation occidentale.

Dans la prochaine partie, nous analyserons le projet que Strauss propose pour envisager cette crise. Cela nous permettra de remettre en question l'interprétation de Liu sur ces deux sujets, et nous donnera une base pour analyser l'intention de ce dernier.

Quant à « la querelle des Anciens et des Modernes », Strauss considère que les Anciens ne sont pas forcément les vainqueurs, mais au contraire que la base théorique moderne sert en quelque sorte comme un remède ou une amélioration de la base théorique ancienne[678]. Pour faire face à la crise moderne, il pense que le retour à la philosophie politique classique n'est qu'une tentative, et non une solution.

En effet, Strauss s'exprime clairement dans un passage de cet écrit :

Un tel retour à la philosophie politique classique est à la fois nécessaire et hypothétique ou expérimental. Non point en dépit, mais à cause du fait qu'il est hypothétique, il faut le mettre en œuvre avec sérieux, c'est-à-dire sans loucher sur notre pousse à nous intéresser aux classiques. Nous ne pouvons raisonnablement nous attendre à ce qu'une compréhension nouvelle de la philosophie politique classique nous donne des recettes à utiliser aujourd'hui. Le succès relatif de la philosophie politique moderne a donné le jour à un genre de société totalement inconnu des classiques, un genre de société dans laquelle les principes classiques tels qu'ils ont été formulés et élaborés par les classiques ne sont pas immédiatement applicables. Nous seuls qui vivons aujourd'hui pouvons trouver une solution aux problèmes d'aujourd'hui. Une compréhension adéquate des principes, tels qu'ils ont été élaborés par les classiques, peut être le point de départ indispensable d'une analyse adéquate, qu'il nous faudra accomplir nous-mêmes, de la société d'aujourd'hui dans son

[677] Voir *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *ibid*., *Introduction*, p. 11.
[678] *Droit naturel et histoire*, *ibid*., p. 174.

caractère particulier, et d'une application sage, qu'il nous faudra accomplir nous-mêmes, de ces principes à nos tâches.[679]

Cet horizon du retour à la philosophie politique classique ne signifie pas chez Strauss que la philosophie politique classique soit supérieure à celle de moderne, mais qu'il y a une nécessité logique dans son souci d'examiner le passé pour mieux saisir des problèmes modernes. Il pense donc qu'il est indispensable d'examiner la philosophie politique classique qui est la prémisse de la philosophie politique moderne. Strauss précise à cet égard que :

Ces présuppositions se révèlent être des modifications des principes de la philosophie politique moderne, qui, à leur tour, se révèlent comme des modifications des principes de la philosophie classique. Dans la mesure où un spécialiste de science politique prend au sérieux sa science et ses exigences, il est contraint de s'engager dans une telle étude, dans une telle étude historique de sa propre discipline, et il ne peut mener cette étude sans mettre en question les prémisses dogmatiques da sa propre science. Par conséquent, son horizon s'en trouve élargi. Il lui faut au moins envisager l'éventualité que la science politique antérieure était plus sensée et plus vraie que ce que l'on considère aujourd'hui comme science politique.[680]

Quant à « la querelle des Anciennes et des Modernes », le sujet sur « la crise de la modernité » qui touche au « problème de Socrate » analysé plus haut, est un sujet auquel Strauss donne davantage de profondeur d'analyse. Il se trouve même au centre de ses préoccupations à la fin de sa vie. Il voit la concrétisation de « la crise de la modernité » dans la perte de « la foi en la capacité de la raison à valider ses buts les plus élevés ».[681]

La solution est de trouver « les limites du rationalisme » [682] et de le dépasser.[683]Au niveau de la pratique et la marche à suivre, Strauss cite les propos de Lukács en disant :

---

[679] *Nihilisme et politique*, *ibid*., p. 108-109.
[680] *Ibid*., p. 108.
[681] *La philosophie politique et l'histoire*, *ibid*., p. 213.
[682] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 95.
[683] *Ibid*..

Pour lui, il ne peut y avoir de solution dans un retour au supra-temporel ou à l'éternel, mais seulement dans quelque chose d'historique : dans une rencontre des manières les plus différentes de comprendre la vie et le monde, dans la rencontre de l'Orient et de l'Occident – non pas, bien entendu, celle des instituts de sondages ou des leaders d'opinion des deux côtés, mais de ceux qui, étant très profondément enracinés dans leur passé, parviennent à surmonter un gouffre apparemment infranchissable. C'est ainsi, et seulement ainsi que Heidegger reprend l'intention universaliste – transnationale ou transculturelle – de la philosophie.[684]

En réalité,

Une rencontre de l'Occident et de l'Orient est nécessaire. L'Occident doit apporter sa propre contribution pour que soit dominée la technologie. L'Occident doit d'abord retrouver en lui ce qui rendrait possible cette rencontre de l'Occident et de l'Orient : ses racines les plus profondes qui précèdent dans le temps sont rationalisme, qui en un sens précèdent dans le temps la séparation de l'Occident et de l'Orient. Aucune rencontre véritable n'est envisageable au niveau où se situe la pensée d'aujourd'hui — c'est-à-dire dans le cadre d'une rencontre des représentants les plus verbeux, les plus superficiels, les plus faciles de la période la plus superficielle de l'Occident et de l'Orient. La rencontre de l'Occident et de l'Orient ne peut être que celle des racines les plus profondes des deux traditions.[685]

Selon Strauss, avant l'avènement de cette rencontre, deux préparations pourraient être mises en place. D'une part, « le penseur occidental peut préparer cette rencontre en descendant à la racine la plus profonde de l'Occident »[686], car « la racine la plus profonde de l'Occident est une compréhension spécifique de l'Être, une expérience spécifique de l'Être »[687]. De ce fait, il vaut mieux faire une étude approfondie sur l'« Être » [688] traité par Heidegger. D'autre part, il faut essayer tout d'abord de

[684] *La philosophie politique et l'histoire, ibid*., p. 399.
[685] *La Renaissance du rationalisme politique classique, ibid*., p. 95-96.
[686] *Ibid.*, p. 96.
[687] *Ibid.*.
[688] *Ibid.*.

comprendre « ce grand livre qui s'appelle l'Occident »（西方这本大书）[689], plus précisément, essayer de comprendre ce que représentait Socrate. En référant à Socrate sous la plume d'Aristophane dans son *Nuages*, Strauss suggère à travers son analyse de Socrate de Xénophon que « les limites du rationalisme »[690] et la limite du langage eurent coordonné leurs efforts.[691] Il en ressort que la méthode de « renouvellement de l'étude des œuvres de la philosophie politique classique »[692] que Liu Xiaofeng a proposée en suivant Strauss n'apporte pas une condition suffisante pour résoudre la crise de la modernité, mais un simple effort de compréhension de « l'Occident, ce grand livre »[693].

La proposition de Liu pour régler la crise que la civilisation chinoise actuelle au moyen de l'auto-réflexion sur la pensée traditionnelle est une transformation de la pensée de Strauss au lieu d'une simple inspiration. Comme mentionné plus haut, si Strauss pense que le retour à la philosophie politique classique est préférable, c'est parce qu'elle est la prémisse de la philosophie politique moderne occidentale. Alors que la philosophie politique ancienne chinoise n'est pas du tout la prémisse de la pensée politique chinoise d'aujourd'hui. Pour la Chine, il existe une rupture entre la théorie politique ancienne et moderne.

Malgré cette différence, Liu justifie cette voie pour les trois raisons : d'abord, il pense que l'éducation classique chinoise peut contribue à améliorer la qualité morale et politique des intellectuels d'aujourd'hui :

L'éducation classique exige que nous nous tournions vers les grandes âmes de l'Antiquité, telles qu'elles se manifestent dans les classiques transmis par l'Antiquité. Nous y trouverions un ensemble de principes moraux pour juger le vrai et le faux, le bon et le mauvais, le correct et l'incorrect, le bien et le mal, qui ont été résumés depuis longtemps dans les civilisations anciennes, tant chinoises qu'occidentales. Mais ils ont été abolis par la science sociale moderne pour créer d'autres principes « sur terre ». C'est pourquoi nous devrions dans cette situation reconsidérer les principes classiques

[689] *La philosophie politique et l'histoire*, *ibid*., p. 399.
[690] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 95.
[691] *La philosophie politique et l'histoire*, *ibid*., p. 410.
[692] *La Philosophie et la Loi*, *ibid*., *l'avis de l'éditeur*, p. 2.
[693] *La philosophie politique et l'histoire*, *ibid*., p. 399.

afin de sauver la qualité morale et politique des intellectuels, si l'on voulut ériger des principes « enracinés ». 古典教育要求我們矚目古代的高偉靈魂，這只能見諸於古代流傳下來的經典--講是非、好壞、對錯、善惡，必須基於一套道德原則，無論中國還是西方的古代文明，早就已經總結出這樣的原則，現代的社會科學廢除了這些原則，"在地上"另立原則，我們必須尋回古典的原則，才能挽救我們作為學人的道德—政治品質.[694]

Une deuxième raison pour Liu Xiaofeng est qu'il voit dans la pensée confucéenne et la philosophie platonicienne une cohérence. D'une part, cette cohérence se trouve au niveau de leur problématique. En 2015, Liu Xiaofeng sélectionne consciemment les quatre livres comme *Protagoras*, *le Banquet*, *Phaedrus* et *Phédon* et les compile comme les *Quatre dialogues de Platon* dans l'idée de comparer avec les « quatre canons » confucéens :

Pour faire face au droit occidental moderne, nous devons nous appuyer non seulement sur les quatre livres du confucianisme, mais aussi sur les quatre livres de Platon. Bien que les textes des « Quatre livres » de Platon et des « Quatre livres » du confucianisme soient évidemment différents, les questions en jeu sont fondamentalement les mêmes : la vertu du système politique est étroitement liée à la vertu de l'âme, et la formation de la vertu de l'âme, bien que fondée sur des différences naturelles, est inextricablement liée à l'éducation. 應對現代西法，我們不僅需要憑靠儒家"四書"，還需要柏拉圖的"四書"。柏拉圖四書與儒家"四書"的文體雖然明顯不同，關涉的問題卻不乏根本的一致性：政制的德性與靈魂的德性息息相關，而靈魂德性的養成雖基於天性差異，卻斷乎離不了教育.[695]

D'autre part, cette cohérence se trouve au niveau de la nature intrinsèque de ces deux écoles de pensée. Liu Xiaofeng précise que :

La philosophie platonicienne cherche de comprendre la nécessité de la loi divine

[694] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 348.
[695] Liu Xiaofeng (éd.) *Bolatu sishu* 柏拉圖四書 (Quatre dialogues érotique de Platon), Beijing : Sanlian shudian, 2015, *L'avis de l'éditeur*, p. 3.

ainsi que la nécessité de l'ordre unifié entre la vie commune et la religion, c'est parce que la vie morale de la communauté n'est rendue possible que dans un tel ordre. 柏拉圖式的哲學試圖理解律法的必要性，理解共同體生活的政治和宗教統一秩序的必要性，因為，只有在這樣的秩序中，共同體的道德生活才是可能的.[696]

La possibilité de la synthèse entre la philosophie politique et la loi divine qu'évoque Liu Xiaofeng ici a déjà été présentée plus haut sous la dénomination de « synthèse originelle »[697], qui est « une sorte de réflexion philosophico-politique sur la loi divine »[698]. Liu Xiaofeng pense que la pensée confucéenne s'inscrit également dans ce type de synthèse.[699]

La dernière raison pour Liu Xiaofeng de justifier sa proposition en faveur des classiques chinois est qu'il pense qu'il y des avantages du régime chinois ancien, d'après lui, que les gens ne s'en rendent pas encore compte pour l'instant par rapport aux monarchies absolues en Europe:

Contrairement aux monarques absolus de l'Europe occidentale moderne, les empereurs chinois de toutes les dynasties dans l'histoire n'ont jamais obtenu la « souveraineté » légitimement absolue. Il y avait un mandat d'en haut (le transfert dit du Mandat du Ciel) et une bureaucratie confucéenne en dessous. Ils se déclarent vassaux lorsqu'ils offrent des sacrifices au ciel, et le pouvoir impérial était limité par des dispositions ritualistes et institutionnelles. Le système des rites codifiés établi par le « Conseil du Tigre blanc » (Baihutong huiyi 白虎通會議) de la dynastie Han peut aujourd'hui être qualifié de « monarchie constitutionnelle », ce qui n'est pas déraisonnable en termes juridiques. 與近代西歐的絕對君主不同，中國的曆朝皇帝從未獲得法理上的絕對"主權"。上有天命（所謂天命轉移），下有儒生官僚制，皇帝在郊祀時對天稱臣，皇權在法理和制度安排（朝廷制度）上均受到制約。漢代的"白虎通會議"奠立的禮制法典，今天有人說可以叫作"君主立憲"，

[696] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 174.
[697] *Ibid.*, p. 173.
[698] *Ibid.*.
[699] *Ibid.*, p. 242-243.

從法理上講並非沒有道理.[700]

En outre, sur le plan politique, Liu pense que

« La vertu politique de la gouvernance » (dezheng) est le critère universel le plus fondamental pour juger une communauté politique qui soit bonne ou mauvaise. "德政" 才是判斷政治共同體好壞最為基本的普世標準.[701]

C'est bien dans ce sens, il poursuit son discours qui idéalise le régime politique chinois impérial en disant :

Il est particulièrement remarquable que l'Empire chinois ait été un État doté d'une philosophie morale de gouvernance, et que la bureaucratie confucéenne ait joué un rôle décisif dans cette qualité de ce régime politique. 尤其了不起的是，中華帝國是一個具有德政理念的國家，儒家官僚制對此政製品質起了決定性的作用[702].

Somme toute, bien que Liu Xiaofeng prétende que la théorie de Strauss puisse offrir une voie pratique aux intellectuels chinois pour qu'ils puissent réfléchir sur leur propre crise face à la modernité, ce n'est en fait que son interprétation personnelle de la pensée de Strauss. Néanmoins, ce *Recueil de Strauss* nous offre une référence importante pour nous approcher de la pensée de cet auteur.

En résumé, la nature de ces recueils personnels de la partie occidentale est différente de celle d'autres types de recueil. Une des grandes différences est que ce type de recueil fournit une méthodologie pour lire des classiques compilés dans la collection *Classiques et Interprétations.* La lecture de ces quatre auteurs contemporains nous permet au moins de faire une synthèse des questions qui intéressent Liu Xiaofeng.

D'après lui, la Chine actuelle affronte effectivement quatre défis : un défi politique face au libéralisme anglo-américain, un défi civilisationnel face à la modernité occidentale, un défi philosophique devant la grande tradition de la philosophie grecque et enfin le dernier défi qui concerne la transmission de la tradition des classiques en

[700] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*..
[701] *Ibid*..
[702] *Ibid*..

temps moderne.

Pour répondre à ces défis, il propose aux intellectuels chinois de poursuivre la voie moderne au caractère national au lieu d'accepter le libéralisme anglo-américain à l'aide de la pensée de Schmitt soutenue par Strauss. Une enquête sur l'origine de la modernité occidentale à l'aide de la lecture des travaux de Eric Voegelin pourrait être utile pour eux de réfléchir sur la crise de la modernité rencontrée en Chine. La méthode de Seth Benardete pourrait leur fournir une nouvelle voie pour lire les classiques. Enfin, la théorie de Leo Strauss leur offre une nouvelle idée et une méthode praticable pour renouveler la philosophie politique à partir des études classiques.

Mais derrière cette promotion des études classiques qui n'est pas sans signification, Liu manifeste ses forts sentiments élitistes, étatistes et antidémocratiques qui sont très différents de ses contreparties occidentales. D'abord, il souligne l'importance de la souveraineté étatique dans le développement de la modernisation en s'appuyant sur la théorie de Schmitt pour justifier la légitimité du pouvoir politique chinois actuel sans recul, ce qui est le contraire de l'idée de Strauss, selon laquelle « la supériorité de la démocratie libérale sur le communisme, stalinien ou poststalinien est assez évidente » [703] et la pensée prémoderne de la tradition occidentale soutient bien le régime libéral démocratique. [704] Malheureusement, nous ne trouvons pas ces deux argumentations précieuses de Strauss chez Liu Xiaofeng. Bien au contraire, Liu semble soutenir en quelque sorte le régime communiste à l'aide du principe de Schmitt[705], pour revaloriser le régime antique chinois où la pensée démocratique se limite uniquement à l'élite, voire aux bureaucrates. À la différence du retour à la philosophie politique classique proposé par Leo Strauss comme « peut-être le point de départ indispensable d'une analyse adéquate » [706], Liu Xiaofeng, y voit la meilleure solution pour affronter la crise de la modernité. À la différence du diagnostic de Strauss de la crise de la modernité, selon lequel « les limites du rationalisme » est au cœur du problème [707] et

[703] *La philosophie politique et l'histoire, ibid*., p. 235.
[704] *Ibid*..
[705] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*.. (Comment connaître la signification historique de la republication de cent ans), *ibid*.. Liu Xiaofeng confirma qu « 'avant la révolution de 1911, l'Empire des Qing a déjà perdu sa capacité souveraine, alors que la Chine après la révolution républicaine s'est efforcée de restaurer cette capacité. La cause de son échec partial était à la fois manque de puissance effective étatique, mais aussi dû à la possession des armes thermonucléaires par les États-Unis et à son hégémonie conceptuelle ».
[706] *Nihilisme et politique*, *ibid*., p. 109.
[707] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 95.

la meilleure solution se trouve dans la rencontre de l'Orient et l'Occident, Liu Xiaofeng pense que la démoralisation de la vie politique est la crise centrale du temps moderne et il centralise la qualité morale-politique des intellectuels dans son diagnostic tout en s'éloignant du problème du rationalisme.

Que l'interprétation de Liu Xiaofeng soit correcte ou non, les lecteurs pourraient se féliciter d'avoir l'occasion de réfléchir à travers des lectures des ouvrages de ces quatre auteurs dans la collection *Classiques et Interprétations*.

PARTIE III
LA RECONSTRUCTION DES « CLASSIQUES CHINOIS » PAR LIU XIAOFENG

Ifeng 鳳凰網. (2015.01.11). Gan Yang (gauche) et Liu Xiaofeng (droite) [Photographie]. http://culture.ifeng.com/a/20150111/42907459_0.shtml

Chapitre 1 La reconsidération des canons confucéens : La solution de Liu Xiaofeng à l'égard de la crise de la modernité

Le but de la partie « classiques chinois » dans la collection est de revaloriser la tradition des classiques confucéens. Les classiques confucéens ont servi, depuis la dynastie des Han jusqu'à la fin des Qing, à fonder des principes gouvernementaux, sociaux et familiaux et à réguler la pensée et le comportement des individus. Ils contribuent également à la formulation d'un système de pensée pour les élites et un système de valeurs pour tous les Chinois. Cependant, l'abolition du système des examens impériaux （*keju* 科舉） en 1905 marque le début de la remise en question du statut suprême des classiques confucéens. Accusés d'être la raison principale du sous-développement de la Chine par rapport à l'Occident moderne, ils cessent alors de servir à l'État comme sources politiques principales et perdent ainsi sa raison d'être. Avec l'introduction des pensées de l'Occident moderne, les classiques confucéens sont devenus la cible principale des critiques des nouvelles élites au cours du XX^{e} siècle en Chine. La valeur de la tradition des classiques confucéens commence à être progressivement marginalisée.

Ce chapitre est divisé en deux grandes parties : la première partie porte sur l'analyse de la légitimation renouvelée par l'éditeur de la tradition des classiques confucéens, et la seconde partie résume les ouvrages sélectionnés dans la collection *Classiques et Interprétations* pour examiner en quoi s'appuie cette nouvelle construction des classiques.

1. La tradition des classiques confucéens et sa légitimité aujourd'hui

Nous savons bien que Liu Xiaofeng a remplacé la théorie straussienne de « la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* »[708] par « la tension entre la philosophie politique et la loi divine »[709]. Cette substitution lui permet d'analyser cette dernière dans le cas chinois et d'en proposer une « synthèse ».[710]

Les « Six Classiques » compilés par Confucius, présentent, selon Liu Xiaofeng, la « synthèse originelle »[711] de la loi divine et la philosophie politique en Chine. Car dans

[708] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 181.
[709] *Ibid.*, p. 135.
[710] *Ibid*., p. 173.
[711] *Ibid*..

cette « synthèse », grâce à une réflexion d'ordre philosophico-politique sur la tradition ancestrale, « l'identification primitive du bien et de la tradition ancestrale » dans le sens straussien est disparue [712], et une nouvelle relation entre la philosophie politique et l'ordre politique s'est introduite d'après Liu. Voici son raisonnement :

La philosophie platonicienne cherche de comprendre la nécessité de la loi divine ainsi que la nécessité de l'ordre unifié entre la vie commune et la religion, c'est parce que la vie morale de la communauté n'est rendue possible que dans un tel ordre. 柏拉圖式的哲學試圖理解律法的必要性，理解共同體生活的政治和宗教統一秩序的必要性，因為，只有在這樣的秩序中，共同體的道德生活才是可能的.[713]

« Les philosophes [platoniciens] sont ainsi devenus de probables défenseurs de la loi divine 哲人顯得像律法的衛士 »[714].

Il a ainsi identifié les mêmes caractéristiques dans les « Six Classiques » compilés par Confucius. D'après Liu, « la cohérence intrinsèque » [715] de cette « synthèse » repose sur l'accent particulier mis sur le rôle du rite (*lifa* 禮法), une sorte de réflexion philosophico-politique sur « la loi divine »[716]. Le rite confucéen en tant que synthèse de la philosophie politique et de la loi divine est une base importante pour démontrer les avantages de la civilisation traditionnelle chinoise.

La nature de cette synthèse, pour Liu Xiaofeng, est essentiellement une

[712] *Droit naturel et histoire*, *ibid*., p. 87-88.
[713] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 174.
[714] *Ibid*., p. 177
[715] *Ibid*., p. 173.
[716] *Ibid*..

interprétation philosophique de la loi naturelle[717]. Il traduit donc le rite en *nomos*[718] dans la compréhension straussienne de ce terme. Selon Strauss, il est nécessaire de considérer la voie juste comme la loi divine, le *theos nomos*[719].

1.1. La loi divine dans le cas chinois

Autrefois, la méthode pour l'étude de Confucius se résumait à se conformer à la tradition selon laquelle : « je transmets, et n'invente rien de nouveau. Je m'attache à l'antiquité avec confiance et affection ; je me permets de me comparer à notre vieux P'eng 述而不作，信而好古，竊比於我老彭[720] ». Le rôle de Confucius était pris

---

[717] *Ibid*.. Liu Xiaofeng n'a pas mentionné dans ses textes ce qui signifie « une interprétation philosophique de la loi naturelle », en revanche, les deux paragraphes de Strauss pourraient nous aider à comprendre ce sujet au sens straussien. « Natural law becomes a philosophic theme for the first time in Stoicism. It there becomes the theme primarily not of moral or political philosophy but of physics (the science of the universe). The natural or divine or eternal law is identified with God or the highest god (fire, aether, or air) or his reason, with the ordering principle which pervades and thus governs the whole by molding eternal matter. Rational beings can know that law and knowingly comply with it in so far as it applies to their conduct. In this application natural law directs man toward his perfection, the perfection of a rational and social animal; it is "the guide of life and the teacher of the duties" (Cicero, On the Nature of the Gods 140); it is the dictate of reason regarding human life. Thus, the virtuous life as choice worthy for its own sake comes to be understood as compliance with natural law—with a law, and hence as a life of obedience. Inversely, the content of natural law is the whole of virtue. » Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1983, p. 140-141. « The Stoic natural law teaching is the basic stratum of the natural law tradition. It affected Roman law to some extent. With important modifications it became an ingredient of the Christian doctrine. The Christian natural law teaching reached its theoretical perfection in the work of Thomas Aquinas. It goes without saying that in the Christian version, Stoic corporealism ("materialism") is abandoned. While natural law retains its status as rational, it is treated within the context of Christian (revealed) theology. The precise context within which Thomas treats natural law is that of the principles of human action; these principles are intrinsic (the virtues or vices) or extrinsic; the extrinsic principle moving men toward the good is God who instructs men by law and assists them by His grace. Natural law is clearly distinguished from the eternal law—God Himself or the principle of His governance of all creatures—on the one hand, and the divine law, the positive law contained in the Bible, on the other. The eternal law is the ground of the natural law, and natural law must be supplemented by the divine law if man is to reach eternal felicity and if no evil is to remain unpunished. All creatures participate in the divine law in so far as they possess, by virtue of divine providence, inclinations toward their proper acts and ends. Rational beings participate in divine providence in a more excellent manner since they can exercise some providence for themselves; they can know the ends toward which they are by nature inclined as good and direct themselves toward them. » Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1983, p. 141-142.

[718] Liu Xiaofeng, « Haidege'er de shiren yu shijie lishi » 海德格爾的詩人與世界歷史 (Les poètes de Heidegger et l'histoire mondiale), *ibid*., p. 69-76.

[719] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 335.

[720] *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, in *Les Quatre Livres*, trilingue (chinois, latin, français), traduit par Séraphin Couvreur, Hejian : Édition Ho kien Fou, 1895. 7.1 Shu'er « Le vieux P'eng, dont le nom de famille est Ts'ien et le nom propre K'eng, était petit-fils de l'empereur Tchouen hiu. À la fin de la dynastie des In, il avait plus de sept cents ans, et n'était pas encore cassé de vieillesse. Il reçut en fief la vallée de Ta p'eng dans la principauté de Han et, pour cette raison, fut appelé le Vieux P'eng ». Voir aussi *lunyu yizhu* 論語譯註 (Traduction et commentaire des Entretiens de Confucius), annoté par Yang Bojun.

pour un simple transmetteur de la tradition. En ce qui concerne le contenu de la tradition qu'il suit et la raison d'agir, il suffit de suivre les anciens comme explique dans ce propos de Confucius :

La dynastie des [zhou] a consulté et copié les lois des deux dynasties précédentes. Que les lois des [zhou] sont belles ! Moi, j'observe les lois des [zhou] 周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周[721].

Sima Qian (145 av. J.-C.- 86 av. J.-C.), historien célèbre de la dynastie des Han postérieurs, considère que l'attitude de Confucius envers la tradition ancienne était conditionnée par le contexte historique de son époque :

À l'époque de [Confucius], la cour des [Zhou] s'était amoindrie, les rites et la musique avaient été négligés : les poèmes [Shi] et les livres [Shu] étaient devenus défectueux. [Confucius] rechercha et suivit à la piste les (textes relatifs aux) rites établis par des trois anciens rois. Il fit des préfaces aux récits du [Zhou] ; en haut, il mit en ordre les temps de [Tang Yao] à [Yu Shun] ; en bas, il arriva jusqu'au duc de Mu [Mou Gong] au duc de Qin [Qin].孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺。追跡三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事.[722]

Liu note que cette manière d'interpréter la tradition est dominante dans l'académie chinoise depuis toujours. Il propose de se référer à la théorie de Strauss pour interpréter cette tradition d'une autre manière. Selon Strauss, des gens qui vivaient durant la période pré-philosophique partageaient certaines règles de vie :

Il y a une sorte de présomption contre la nouveauté, qui vient d'un examen approfondi de la nature humaine et des affaires d'ici-bas ; et l'adage est bien vrai qui dit : « vetustas pro lege semper habetur ». Mais il ne suffit pas qu'une chose soit ancienne pour qu'elle soit bonne. « Notre » manière est la bonne manière [the right

---

Beijing : Guji chubanshe, 1958, p. 66.

[721] *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, *ibid*.. 3.14 « Bayi ». Voir aussi Les *Entretiens de Confucius*, *ibid*., p. 28.

[722] Sima Qian, *Les mémoires historiques*, tome 5, trad. et annotés Édouard Chavannes, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient. 1967, p. 390-391.

way][723] *parce qu'elle est en même temps ancienne et « nôtre », parce qu'elle est à la fois « de chez nous et consacrée par la prescription ». Tout comme « l'ancien et le familier » se confondent à l'origine avec le bon [right or good], « le nouveau et l'étrange » étaient assimilés au mauvais. La notion qui relie l'ancien et le familier est « l'ancestral ». La vie d'avant la philosophie se caractérise par l'identification primitive du bien et de la tradition ancestrale*[724].

Si nous examinons la vénération de Confucius à l'égard de la tradition de ce point de vue straussien, nous pouvons comprendre l'attitude de Confucius de la manière suivante : Confucius a suivi la tradition parce qu'il s'est rendu compte que le système ancestral jouait un rôle fondamental dans le maintien de « l'ordre de vie de la communauté politique »[725]. Dans ce cas-là, même si Confucius ne vivait pas à l'époque où le système du rite a été détruit et les textes classiques se sont dispersés, il a eu la responsabilité de prendre en considération le système traditionnel et d'arranger les anciens textes, de la même manière que tous les savants confucianistes l'ont fait par la suite.

1.2. La philosophie politique dans le cas chinois

Il n'a probablement jamais existé de philosophie naturelle au sens grec dans la civilisation chinoise, si la naissance de la philosophie ne dépend que de la découverte de la notion de « nature » selon la théorie philosophique grecque[726]. Mais, chez Strauss, la « nature » comprend aussi une certaine manière de vivre dans la communauté politique[727]. Il s'agit d'une recherche de ce qui est naturel dans le domaine politique, à savoir « la bonne manière de savoir-faire » [728] ou la chose bonne par nature[729] observée par les membres d'une communauté politique. Strauss pose que : « c'est la recherche de ce qui est bon par nature, que l'on distinguera alors de ce qui est simplement bon par convention »[730]. Liu Xiaofeng voit dans la quête de Confucius pour définir le *ren*

[723] Les parenthèses appartiennent ici au texte original, c'est le cas dans toute cette citation.
[724] *Droit naturel et histoire*, *ibid*., p. 85.
[725] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 242-243.
[726] *Droit naturel et histoire*, *ibid*., p. 83.
[727] *Ibid*..
[728] *Ibid.*, p. 85.
[729] *Ibid*..
[730] *Ibid*..

仁 (le sens de l'humain) et celle de Mencius à l'égard de *yi* 義 (sens du juste) une même recherche de ce qui est naturel dans le domaine politique. Il pense que cette quête correspond parfaitement à « la tentative de remplacer l'opinion concernant la nature des choses politiques par une connaissance de la nature des choses politiques » au sens straussien[731]. Par conséquent, il confirme que la recherche d'un ordre philosophico-politique existe également dans la civilisation chinoise.

2. La « synthèse originelle » de la philosophie et de la loi divine : la particularité des classiques confucéens

Comme nous avons mentionné au début de ce chapitre, Liu Xiaofeng voit une « synthèse originelle »[732] entre la loi divine et la philosophie politique dans la pensée confucéenne concrétisée dans les « Six Classiques » (*liujing* 六經) établis par Confucius[733].

Bien que Confucius lui-même se définisse comme un « transmetteur fidèle des enseignements des anciens, qui n'avait rien inventé 述而不作，信而好古 »[734], dans sa compilation des « Six Classiques », tels que le *Classique des changements*, le *Classique des vers*, le *Classique des documents*, le *Classique des rites*, le *Classique de la musique*, les *Annales des Printemps et Automnes*, on observe tout de même des suppressions et des modifications. Pourraient-elles être considérées comme une réflexion créative ? Sur ce point, il n'y avait pas de consensus chez les savants confucéens.

Liu Xiaofeng suggère que « Confucius a supprimé certains textes et a interprété "les Six Classiques" d'après sa propre pensée, il a transformé les livres historiques en textes canoniques pour fonder des lois politiques et religieuses 孔子刪述六藝，把習傳的史書變成具有政教法權的經 »[735]. D'après Sima Qian, « le livre historique (les *Annales des Printemps et Automnes*) réédité par Confucius n'est pas un livre sur l'histoire, il avait comme unique but d'offrir un critère aux rites et à la justice afin de donner des conseils aux souverains 垂空文以斷禮義，當一王之法 »[736]. C'est la

[731] *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *ibid*., p. 47.
[732] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 173.
[733] *Ibid*..
[734] *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, *ibid*., p. 136.
[735] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 324.
[736] *Les mémoires historiques*, *ibid*., p. 360.

raison pour laquelle Liu Xiaofeng appelle Confucius un « philosophe roi »[737], en référence au « philosophe -roi » de Platon.

Grâce à ce « philosophe roi », la « synthèse originelle » de la loi divine et de la philosophie politique qui permet de garantir « la vie morale dans la communauté »[738] se voit fondée par Liu comme critère de valorisation d'une civilisation chinoise antique.

Car « la vie morale dans la communauté » est une valeur universelle qui « devrait avoir le sens d'une tradition connue de tous : l'État applique la politique de la vertu, le peuple non seulement mène une vie heureuse, mais aussi morale. 如果要說有什麼"普世價值"，本來只會是這樣一個傳統常識：國家施行德政，人民不僅生活得幸福，而且有德性 »[739]. C'est un critère pour discerner le bon du mauvais d'un régime politique. Liu Xiaofeng pense que « la politique de la vertu est le critère fondamental pour examiner le bon ou le mauvais d'une communauté politique "德政"才是判斷政治共同體好壞最為基本的普世標準 »[740].

Dès la dynastie des Han, les classiques confucéens dont le fondement sont « les Cinq Classiques » (*wujing* 五經) fondent le principe de la gouvernance de la Chine antique et l'idéologie étatique, ceci unifie la vie morale dans la communauté de l'Empire chinois poursuit Liu, grâce au fait que l'Empire chinois est gouverné par un groupe des lettrés confucéens formés par les classiques confucéens, ceci garantit la pratique d'une vie morale dans la société. Après avoir idéalisé la fonction socio-politique de classiques confucéens, Liu finit par une conclusion suivante :

Il est particulièrement remarquable, c'est que l'Empire chinois est doté d'une philosophie de la vertu politique, et la bureaucratie confucéenne a joué un rôle décisif pour garantir la qualité de gouvernance. 尤其了不起的是，中華帝國是一個具有德政理念的國家，儒家官僚制對此政製品質起了決定性的作用[741].

Tout comme proclamé dans « la querelle des Anciens et des Modernes », Liu Xiaofeng insiste qu'il faudrait estimer une civilisation selon des critères moraux au lieu

[737] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 324.
[738] *Ibid*., p. 174.
[739] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*..
[740] *Ibid*..
[741] *Ibid*..

de techniques : « aujourd'hui, nous bénéficions d'une part d'une vie confortable, saine et sûre, d'autre part, nous connaissons le déclin complet de la spiritualité des êtres humains 如今，我们一方面享受着科技文明带来的种种舒适、保健和安全，一方面也经历着人类灵魂的整体沦落 »[742]. Le plus important est que ce déclin ne s'arrête jamais à cause du développement de la technologie. Bien au contraire, avec ce développement, « la civilisation humaine deviendra à la fin « une toile d'araignée » [743].

Afin de résoudre ce problème, nous devrions, selon Liu Xiaofeng, lutter contre les valeurs de la civilisation moderne pour défendre celle de la civilisation antique. Il défend également l'Empire chinois comme « une monarchie constitutionnelle », régie par les lettrés confucéens et garantie par « la bureaucratie confucéenne » [744] : « L'uniformisation des versions différentes des rites par l'empereur Zhang (r. 75-88) des Han 漢章帝 orientaux en 79 lors du « Conseil du tigre blanc » (*baihutong* 白虎通) est considérée par certains chercheurs contemporains comme "une constitution monarchique 漢代的"白虎通會議"奠立的禮制法典，今天有人說可以叫作"君主立憲"».[745] Liu n'hésite pas à critiquer la démocratie libérale dont « le droit exige précisément que la légitimité morale de l'État soit limitée et que la morale de bon sens soit abolie par la " liberté des valeurs " ou la " neutralité de valeur ". 自由民主的法理恰恰要求限制國家的道德法權，用"價值自由"或"價值中立"廢除常識道德 »[746]. Il pense que si les fonctionnaires[747] de la Chine actuelle et les intellectuels pouvaient hériter de l'esprit des classiques confucéens et l'appliquer pour créer une vie morale dans la société, cela donnerait de grandes espérances à la Chine pour une renaissance civilisationnelle. Ce faisant, il envoie son message aux lecteurs potentiels de la collection *Classiques et Interprétation* dans le but de sauver la civilisation humaine de la « toile d'araignée »[748].

Cette revalorisation des « classiques chinois » pour refonder une vie morale de la communauté est pourtant problématique. Si nous la resituons dans la tradition critique

[742] *Gudian xue yu gujin zhi zheng*, *ibid*., p. 155.
[743] *Ibid*., p. 176-177.
[744] *Ibid*..
[745] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*., p. 183-193.
[746] *Ibid*..
[747] Le système d'examen des fonctionnaires d'État chinois revêtit les fonctionnaires chinois d'une identité « intellectuelle ».
[748] *Ibid*..

du mouvement du 4 mai qui dénonce radicalement la réalité de cette vie morale promue par les confucéens. Regardons les témoignages de Lu Xun, au travers sa première nouvelle intitulée le *Journal d'un fou :*

J'ai essayé de revoir cette question, mais il n'y a pas de chronologie à mon livre d'histoire et sur chacune des pages s'étalent les mots : « humanité », « justice », « morale ». Comme de toute façon je ne parvenais pas à m'endormir, j'ai lu attentivement pendant la moitié de la nuit jusqu'au moment où j'ai décelé […] quelque chose entre les lignes, deux mots remplissaient le livre tout entier : « Dévorer l'homme ».[749]

Ce petit passage montre l'écart profond entre la propagande morale et la réalité dans cet empire confucéen. Notons que, pour Liu Xiaofeng, il n'y a pas du tout d'espace pour la technologie dans cette communauté morale, car son attitude envers cette dernière est totalement négative. Néanmoins, la technologie n'arrête pas de se développer. La suggestion de Strauss, à savoir s'efforcer à trouver des limites du rationalisme moderne, est peut-être plus raisonnable que celle de Liu Xiaofeng.

Selon lui, au-delà des avantages de l'ancien régime politique chinois, il est plus important encore d'avoir aujourd'hui la possibilité de faire renaître le règne du philosophe roi. Nous présenterons plus loin ce point de vue de Liu Xiaofeng.

3. La pensée des sages et le régime chinois antique comme exemples à suivre

Liu pense que les intellectuels chinois devraient apprendre non seulement des philosophes occidentaux anciens, mais aussi des philosophes chinois anciens. Il en va de même pour les philosophes occidentaux modernes, car il existe une différence essentielle entre les anciens philosophes chinois et les anciens philosophes occidentaux représentés par Socrate, à la différence de ces derniers les sages dans la Chine antique ont été des philosophes rois. Liu Xiaofeng propose de rétablir le règne du « philosophe roi » au style antique pour que les dirigeants d'État en Chine actuels suivent le modèle de philosophe roi ancien.

[749] Lu Xun, *Kuangren riji* (Le journal d'un fou suivi de La véritable histoire de Ah Q) 狂人日記, trad. préface Jean Guiloineau, Stock, collection « Bibliothèque cosmopolite », 1981, p. 52.

3.1. Les « philosophes rois » de la Chine ancienne

Chez Platon, le philosophe-roi gouvernant le pays n'est qu'un idéal[750], en fait, les philosophes n'ont guère la possibilité d'être rois. Liu Xiaofeng interprète cette idée de la manière suivante :

Selon l'interprétation du philosophe-roi par les savants occidentaux modernes, le trait d'union qui relie le philosophe et le roi indique en fait une séparation : le philosophe et le chef de la cité ont chacun atteint l'acmé (dans leur domaine respectif) et l'écart entre les deux ne peut être comblé ni supprimé. De cette façon, il est impossible pour un philosophe d'être un roi. 按西方的"今文家"對Philosopher-king的解釋，將哲人與王連接起來的那個連字元，其實隱含著分離的含義：哲人與城邦各自有其所能達到的最高境界，兩者之間的差異不可能彌合或消除。如此說來，哲人當王根本就是要不得的事情。[751]

Cette tension entre le philosophe et le roi dans la philosophie grecque antique peut-être précisément la raison pour laquelle Strauss considère que la philosophie et la politique sont des existences hétérogènes, et les hiérarchise pour ranger cette tension, selon cette hiérarchie « la philosophie est supérieure à la politique » [752].

Contrairement aux anciens philosophes grecs qui n'étaient pas rois, certains anciens philosophes chinois étaient des rois selon Liu :

D'après ce que j'en ai entendu, le confucianisme a toujours loué les trois dynasties[753] *comme la gouvernance des « philosophes rois ». Ainsi, ce n'est pas « sans précédent » que les sages gouvernent comme des rois. Peu importe les preuves trouvées par des archéologues, que le règne des sages ait existé est au moins une réalité historique aux yeux des confucéens. Si tel est le cas, les anciens philosophes chinois (les sages) ne sont peut-être pas les soi-disant « philosophes-rois » au sens platonicien, parce que les philosophes occupaient déjà le « trône » dans le régime politique chinois*

[750] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 221.
[751] *Ibid*., p. 222.
[752] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 231.
[753] Les trois dynasties (*sandai* 三代) font référence aux Xia 夏 (XXI^e s. av. J.-C. – XVII^e s. av. J.-C.), Shang 商 (XVII^e s. av. J.-C. – XI^e s. av. J.-C.) et Western Zhou 西周 (XI^e s. av. J.-C. – VIII^e s. av. J.-C.).

antique, contrairement aux philosophes platoniciens qui se demandaient s'ils méritaient de monter sur le trône. 按筆者道聽途說的儒家教誨的一點皮毛，儒家向來稱頌三代為聖王之治。這樣看來，賢者在位就並非"自古未嘗見於實事"——無論考古家如何考證，賢者曾經在位至少是儒家相信的歷史事實。倘若如此，中國古代的"哲人"(聖人)可能就並非所謂柏拉圖的"哲人-王"。因為，"哲人"在中國古代政體中一開始就在"王位"，而非柏拉圖的"哲人"還在那裏費腦筋想是否應得王位.[754]

En d'autres termes, dans la Chine antique, il n'y avait pas d'« écart » qui sépare nettement le rôle du philosophe de celui du roi[755]. D'où il poursuit son raisonnement pour arriver à confirmer que « la pensée de la philosophie est elle-même justement politique »[756].

3.2. Les fondateurs du nomos *de la Chine ancienne*

D'après Liu Xiaofeng, la séparation entre philosophe et roi propre à la Grèce antique n'existe pas dans la Chine ancienne. De plus, les philosophes rois dans la Chine antiques sont des créateurs de *nomos*.

Si un sage règne, il est aussi l'auteur des rites et des lois (nomos) - ce que l'on appelle aujourd'hui la « loi royale » - le sage est la source de la légitimité du pouvoir. 聖人在王位，聖人就是禮法的製作者——所謂"王法"，用今天的話說，聖人乃統治的正當性法源.[757]

[…] Les ancêtres des philosophes chinois n'étaient pas des écrivaines qui composaient des vers de doctrine comme Parménide ou de bons orateurs comme Socrate, ou encore de grands dramaturges comme Platon. Ils régnaient en fondant des systèmes de rites et de la musique comme le Duc de Zhou qui règne avec proclamations. 中國的"哲人"原祖不是像巴門尼德那樣寫教誨詩，或像蘇格拉底那樣耍嘴皮子，

[754] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 222.
[755] *Ibid*..
[756] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 136.
[757] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 224.

或像柏拉圖那樣寫戲劇的人，而是像周公發誥示那樣制禮作樂當王的人.[758]

Liu Xiaofeng prend Duc de Zhou comme l'exemple même du « philosophe roi » de la Chine antique.

Le Duc de Zhou est sans aucun doute le roi sage par excellence aux yeux des confucéens, non seulement dans l'idéal, mais historiquement parlant. Lorsque le Duc de Zhou a vu que tout le pays se livrait à des fêtes, il était si inquiet qu'il a publié une proclamation pour interdire l'alcool (Shangshu jiugao 尚書·酒誥). D'après un extrait de cette proclamation : « dans le passé, les anciens philosophes rois de la dynastie Shang, révéraient le ciel, prenaient soin du peuple, et pratiquaient l'éducation morale et politique. De Cheng Tang[759] *à Di Yi*[760]*, tous les sages et ministres d'État ont pensé à la gouvernance du pays. Ils étaient très sérieux dans la publication de décrets, et ils n'osaient pas se détendre et s'amuser, sans même parler de se rassembler pour boire ? Zhou a publié une liste de rois sages louables dans l'histoire, respectés comme des « philosophe roi ». Le soi-disant « philosophe roi » est quelqu'un qui « respecte le ciel, comprend sa mission, prend soin du peuple, agit dans leur vertu et maintient leur respect ». Le sens originel du mot zhe est de respecter le ciel, de comprendre sa propre mission, et d'agir dans leur vertu et maintenir leur respect. 周公無疑是儒家聖王，不僅是理想中的，也是歷史事實上的。當年周公見舉國上下耽於宴飲，憂心如焚，發了篇禁酒通喻（《尚書、酒誥》）。其中說：“在昔殷先哲王迪畏天顯小民，經德秉哲，自成湯咸至於帝乙，成王畏相，惟御事，厥棐有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇飲？”在這裏，周公已經開出了歷史上值得稱頌的聖王清單，稱為“先哲王”。所謂“哲王”，就是“畏天明命，下及小民，惟行其德，執其敬”者。“哲”的原初含義就是畏天明命、惟行其德.*[761]

Cela montre que dans la Chine ancienne, la philosophie et la politique peuvent être unifiées. Liu Xiaofeng voit dans cette unité la méthode politique et religieuse

[758] *Ibid*., p. 223.
[759] Cheng Tang 成湯 (XVII^e s. av. J.-C. – XVI^e s. av. J.-C.) : le premier roi de la dynastie Shang et l'un des plus grands souverains de l'histoire de la Chine, l'un des anciens rois sages respectés par le confucianisme.
[760] Di Yi 帝乙 (XVII^e s. av. J.-C. – XVI^e s. av. J.-C.) : le vingt-huitième roi de la dynastie Shang.
[761] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 222-223.

propre à la philosophie de la Chine et pense que c'est une bonne méthode à proposer au monde.[762]

3.3. La supériorité de la vertu sur la connaissance

Du point de vue de Strauss, le but des philosophes est la quête de la vérité[763]. Cependant, aux yeux de Liu Xiaofeng, la recherche de la vérité pour les sages chinois n'est pas si importante, ce qui est le plus important, c'est la capacité à « se nourrir du *qi* (*yang qi* 養氣) afin de comprendre le Dao (*ti dao* 體道).

Le sage relie le Dao du Ciel (tian dao) et le Dao de l'Humanité (ren dao), c'est-à-dire de « respecter le ciel, comprendre sa mission, prendre soin du peuple, d'agir dans leur vertu et maintenir leur respect ». Le « Ciel » (tian) et la « mission » (ming) dans cette phrase peuvent être utilisés pour comprendre le sens de « l'Un» figurant dans la phrase « le souverain atteint l'Un » (houwangdeyi). [Xu] Fancheng[764] *l'explique très clairement, « un souverain » est avant tout une personne qui « comprend pour incarner le Dao », c'est pourquoi Laozi « préconisait le règne de sage ». 聖人連接天道與人道，也就是所謂"畏天明命，下及小民，惟行其德，執其敬"。"畏天明命"中的"天"和"命"正好可以用來解"侯王得一"的"一"。梵澄說得很清楚，"侯王"首先是個"體道者"，這就是老氏"倡聖人之治"的意思.*[765]

« L'Un, c'est le Dao ». D'après [Xu] Fancheng, être un roi sage est selon Confucius, « gérer toutes sortes d'affaires par un principe 吾道一以貫之 » (wudao yiyiguanzhi)[766]*. Afin de mettre en œuvre le Dao, il faut d'abord le comprendre, donc le travail d'un roi sage consiste à « se nourrir du qi » , à cultiver l'esprit et la volonté en modulant la respiration. Pour [Xu] Fancheng, la théorie de l'« énergie débordante 浩然之氣 » (haoran zhi qi)*[767] *de Mencius devrait en fait être comprise comme la méthode*

---

[762] *Ibid.*, p. 214.
[763] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid*., p. 341.
[764] Xu Fancheng 徐梵澄 (1909-2000) : érudit et traducteur chinois, indologue et philosophe.
[765] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 225.
[766] Voir *lunyu yizhu* 論語譯註 (Traduction et commentaire des Entretiens de Confucius), annoté par Yang Bojun. Beijing : Guji chubanshe, 1958, p. 40.
[767] Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Édition du Seuil, 1997, p. 172.

de pratique des rois sages. Les érudits confucéens d'aujourd'hui suivent leurs prédécesseurs des Song pour développer « une théorie du qi » (qi lun), et considèrent « se nourrir du qi » comme une pratique importante pour les intellectuels, mais ils semblent abandonner la question de devenir roi. Or, il me semble que [Xu] Fancheng voulait restaurer le sens originel de la théorie sur « se nourrir du qi » que préconisaient les premiers confucéens dans le but de devenir un souverain pour gouverner le pays et pacifier le monde. [A mon avis], la culture de soi enseignée par les confucéens correspond à ce que Laozi dit à propos de construire la vertu et préserver le Dao. Le principe « *avec la tranquillité de l'esprit, vous pouvez ensuite avoir la paix et la tranquillité de l'âme »*[768]*décrit dans la* Grande étude *correspond exactement à ce que Laozi appelle la pratique de se cultiver pour les sages qui est caractérisée par vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité. [Xu] Fancheng l'a reformulé à sa manière en « videz votre esprit, calmez votre cœur, vous pourrez alors tout observer. Si les choses s'attardent dans votre esprit, il n'est pas vide, si vous êtes perturbé par quelque chose, vous ne pouvez pas non plus être tranquille. » Le but de toutes ces pratiques est de devenir un souverain pour gouverner le pays plutôt que de devenir un immortel. Sur ce point clé concernant la méthode de devenir un roi, [Xu] Fancheng a réussi à faire le lien entre l'enseignement de Laozi et celui de Confucius "一"就是"道"，梵澄說，當聖王就是孔子所謂"吾道一以貫之"。要貫"道"需先"體"道，因而當聖王的功夫在"養氣"——通過調製呼吸修煉心思和意志。梵澄引征孟子，似乎孟子的"浩然之氣"說其實也應該理解為聖王的自我修煉功夫。今儒追隨宋儒發皇氣論，把"養氣"變成了知識份子的修煉功夫，當王的問題似乎不見了。梵澄顯得要恢復養氣說的原初"精神"含義——先儒講養氣、修身，都是為了當王（"治國平天下"）；儒家講的修身就是老子講的建德而抱道，《大學》中講"靜而後能安"，就是老子所謂致虛靜的聖人修煉（用梵澄的話說，"虛其心，靜其意，然後能觀。事縈於懷則不虛，方寸間營營擾擾，則亦不能靜"），目的都是為了治國而非成仙。梵澄在當王功夫的關節上打通老學與孔學.* [769]

Si, pour Liu Xiaofeng, les sages possèdent déjà une connaissance parfaite, c'est

[768] Zhu Xi 朱熹, *Les Quatre livres en chapitres et versets entièrement commentés* (*sishu zhangju jizhu* 四書章句集註), Beijing : Zhonghua shuju, 1983, p. 3.
[769] *Ibid*., p. 225-226.

parce que la vertu est considérée comme la forme de connaissance supérieure. Il cite Xu Fancheng pour faire avancer cet argument :

Pour [Xu] Fancheng, il est juste qu'il y ait un « *roi* » *dans le monde humain, et que ce seigneur des hommes dépasse* « *tous les hommes* » *en* « *vertu, connaissance, sagesse et compétence.* » *對於梵澄來說，人世間有"王"天經地義，這個人之主應該在"德量、識度、才智、學術"等方面都超過"眾人"*[770].

La « vertu » vient en premier, et la « compétence » vient en dernier. De l'analyse ci-dessus, Liu Xiaofeng semble croire que les sages de la Chine antique étaient des « philosophes rois » ou des « rois sages » qui ont fondé le *nomos*. Leur qualité singulière consiste à la vertu au lieu des différentes formes de connaissance. Les intellectuels du monde moderne, chinois ou occidentaux, devraient apprendre d'anciens philosophes chinois, notamment leur vertu résumée par cette formule : « respecter le ciel, comprendre sa mission, prendre soin du peuple, agit dans leur vertu et maintient leur respect »[771].

Cependant, dans la Chine ancienne, les sages ont également perdu peu à peu leur statut politique de roi, en quelque sorte, le philosophe a été séparé de la royauté.

4. La nécessaire valorisation de ces philosophes rois

Les sages ont perdu leur statut politique de roi au cours de l'histoire. Liu Xiaofeng pense qu'il est possible de restaurer le règne du « philosophe roi » de la politique chinoise antique selon la « vertu des rois » (*diwang zhi de* 帝王之德) transmise par les anciens philosophes, par exemple comme Laozi interprété par Xu Fancheng.

4.1. La « vertu des rois » chez des sages

Pour faire avancer son argument, Liu Xiaofeng a choisi le fameux *Livre de la Voie et de la Vertu* (*Daode jing* 道德經) et l'interprétation de Xu Fancheng comme référence principale. Ce grand classique écrit par Laozi (571-471 av. J.-C.) d'après Xu Fancheng,

[770] *Ibid*., p. 224.
[771] *Ibid*., p. 225.

est un livre consacré aux méthodes politiques et religieuses pour sauver le monde. Liu Xiaofeng est cent pour cent d'accord avec cette interprétation :

La « voie » dans la première phrase du chapitre « Daojing », selon [Xu] Fancheng, est la « voie » d'un roi réel pour « transformer le monde ». Selon l'interprétation de [Xu] Fancheng, il serait possible de conclure que le thème de base ou l'intention des 5 000 mots de cet ouvrage est de trouver des méthodes politiques et religieuses pour sauver le monde. "道經"章首句中的"道"，在梵澄看來，就是現世王者"化天下"之"道"。按梵澄的詮解也許可以斷言，《老子》五千言的基本題旨或者說寫作意圖當是救濟天下的政教之術.[772]

Deuxièmement, Liu Xiaofeng partage le point de vue de Xu Fancheng sur les lecteurs cibles de ce classique : « [Xu] Fancheng mentionne à plusieurs reprises que le *Livre de la Voie et de la Vertu* a été écrit pour le "souverain", et que le "souverain" désigne aussi le "sage" » 梵澄多次提到，《老子》一書為"侯王"而作，"侯王"就是"聖人".[773]

Enfin, Liu Xiaofeng estime que l'auteur de ce classique se considère comme un sage.

Selon les statistiques, le terme « le sage » apparaît 25 fois dans le Livre de la Voie et de la Vertu, et le sujet personnel « wo » (je) ou « wu » (je) y figure 24 fois - « seuls les sages et les rois sages osent être appelés ainsi », y apparaît un total de 49 fois. Peut-on en conclure que l'auteur de ce livre s'était rendu compte qu'il était un sage, et les lecteurs ciblés sont aussi des sages ? Si c'est le cas, c'est un livre sur les sages, ou, en d'autres termes, un livre écrit par un sage pour les sages. 據統計，《老子》中"聖人"一詞凡二十五見，還有"我"、"吾"一類主詞（凡二十四見）──"只有聖人、聖君方敢當其稱"，加起來共四十九見。是不是可以由此斷定，《老子》作者意識到自己是聖人，而預設的聽者對象則為同"道"──也是聖人？倘若如此，《老子》就是講聖人的書，或者說，是聖人寫給聖人的書.[774]

[772] *Ibid.*, p. 219.
[773] *Ibid.*.
[774] *Ibid.*, p. 220.

Pour résumer, le *Livre de la Voie et de la Vertu* est un ouvrage écrit par un « philosophe roi » pour les philosophes rois potentiels sur l'art politique et religieux de sauver le monde[775]. Avec cette argumentation, Liu Xiaofeng arrive à plusieurs conclusions.

Tout d'abord, la période des Zhou aux Qin (environ XII^e s. av. J.-C. – III^e s. apr. J.-C.)[776] est identifié comme le moment de la séparation entre vertu et statut politique chez le « philosophe roi ».

Bien que Confucius ne soit pas lui-même l'auteur des « Six Classiques », mais qu'il ne soit que leur éditeur, son statut est différent de celui de Laozi qui est l'auteur des cinq mille mots du Livre de la Voie et de la Vertu. Laozi a son statut du roi, alors que Confucius ne l'a pas, n'est-ce pas la différence fondamentale entre les deux? 既然孔子編輯而非作六經，孔子的身份已經與老子作《德道經》五千言的身份不同了。老子還有王位，孔子已經沒有王位，這是否就是老子與孔子的根本差別？[777]

Après cette période de séparation entre vertu et statut politique chez le « philosophe roi », les vertus de rois, c'est-à-dire « vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité » (*xujing* 虛靜), sont bien conservées par Confucius avant de transmettre aux lettrés de génération en génération grâce aux classiques établis par ce maître.

Liu Xiaofeng prend ensuite le chapitre « Voie du ciel » (*Tiandao* 天道) du *Zhuangzi* comme un autre exemple pour consolider son argument sur ces principales vertus des rois :

Les vertus de « vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité » ne concernent à l'origine que des souverains qui se situent dans la position suprême de la hiérarchie sociale. Maintenant elles peuvent devenir celles de gens dans une position inférieure, ou même de ceux qui vivent dans la retraite. La différence est que lorsque le sage était dans une position supérieure, ces vertus sont qualifiées de « vertus du souverain », lorsque le sage se trouve dans une position inférieure, ces vertus sont devenues les

[775] *Ibid*..
[776] Zhou et Qin 周秦 (environ XII^e s. av. J.-C. – III^e s. apr. J.-C.) : est un nom collectif pour la période de la dynastie Zhou (y compris les Zhou de l'Ouest et de l'Est) et la dynastie Qin dans la Chine ancienne.
[777] *Jianjin hanzhi*, *ibid*., p. 230.

vertus « d'un roi sans couronne » (Xuan Sheng Su Wang). Après la séparation de la vertu et du statut politique, les vertus de « vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité » ne sont plus associées au trône, mais sont conservées chez les sages. Il est clair pour tous que « le roi et le roi sans couronne » font respectivement référence à Laozi et Confucius. Les deux sages sont traités de statuts égaux ici, ce qui n'est pas si approprié. Laozi est toujours dans une position supérieure et on peut dire qu'il est le dernier philosophe roi qui succède au philosophe roi précédent, et est donc le « Xuan Sheng » ; Confucius est dans une position inférieure, car il n'a jamais possédé le trône, il n'est donc plus un philosophe roi, mais tout au plus un philosophe roi potentiel (Su Wang). Toutefois, l'expression « Xuan Sheng Su Wang » n'indique-t-elle pas la séparation des vertus du sage et du roi ? 虛靜這一原本僅僅是處於在上之位的"帝王之德"，現在也可以是處於下位的人"之德"，甚至可以是"退居而閑遊"者"之德" [...] 差別在於，聖人處於上位時，虛靜便是"帝王之德"；如今，聖人處於下位，虛靜便成了"玄聖素王"之德。德位分離以後，虛靜之德沒有隨王而去，而是由聖人葆守之。誰都清楚，"玄聖素王"分別指老子和孔子。兩子在這裏並稱，顯得不那麼恰當。老子仍然在上位，可以說是承先哲王的後哲王，因而是"玄聖"；孔子已經處於下位，不再是哲王，至多是潛在的哲王（素王）。但是，"玄聖素王"的說法，不正表明了聖人－侯王的德位分離？[778]

Enfin, Liu Xiaofeng estime que depuis cette séparation de la vertu et du statut politique, ce sont les sages qui sont chargés de préserver ces anciennes vertus.

Après avoir subi des changements politiques majeurs à la fin de la dynastie de Zhou, le statut des sages a connu des changements radicaux[...]Peu importe les changements qui se produiront dans la situation des sages, les sages doivent garder les vertus de « vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité », sinon, les sages ne sont plus sages. Cependant, après la fin de la dynastie de Zhou, qu'un sage ait un trône dépend du hasard historique. 經歷過晚周時期重大的政治事變，聖人的生存位置發生了根本變化。[...] 無論聖人在歷史中的生存位置會發生什麼樣的變化，聖人必須葆有"致虛靜"的"德"，否則，聖人不復為聖人。然而，晚周"歷史"之後，聖人

[778] *Ibid*., p. 231.

是否有王位，已經成了歷史的機緣.[779]

4.2. De roi sage au sage « sans couronne »

Selon la compréhension de Liu, de la politique classique occidentale, ce qui décide si un philosophe peut devenir un roi ou non, est purement accidentel. [780] Après la séparation de la vertu et du statut politique, la situation politique en Chine est à ses yeux devenue la même que dans l'Occident ancien, car les sages qui préservaient les vertus de roi n'ont plus occupé le trône ni exercé le pouvoir politique réel, et les rois couronnés qui possédaient le pouvoir politique réel n'avaient pas les vertus d'anciens souverains. Cette différence importante mérite notre attention particulière.

Liu Xiaofeng semble suggérer que dans l'hypothèse de la politique classique occidentale, les philosophes ayant une connaissance et une sagesse extrêmement élevées peuvent devenir rois, mais la possibilité que les rois deviennent philosophes n'est pas envisagée. Comme nous l'avons analysé précédemment, selon Liu, la vertu est la qualité la plus importante pour les sages, non la connaissance. Ainsi, à la différence de l'Occident antique, le roi de Chine antique peut devenir un sage, tant que les sages dotés des anciennes vertus de « vider l'esprit pour parvenir à la tranquillité » peuvent transmettre par l'enseignement ces anciennes vertus de roi aux souverains.

Cette transmission des vertus se fait par deux moyens selon Liu Xiaofeng : au niveau intérieur et individuel, la méthode de « se nourrir du *qi* » est encouragée et au niveau extérieur et collectif, les rites sont propagés.

En ce qui concerne la pratique de « se nourrir du *qi* », dont nous avons analysé ci-haut dans la section intitulée *La supériorité de la vertu à la connaissance* de ce même chapitre.

En ce qui concerne la transmission des rites anciens au souverain contemporain, Liu souligne d'abord le sens emblématique du rapport de maître-disciple entre Laozi et Confucius.

Le fait que Laozi ait été le maître de Confucius serait bien établi. Le fait que Confucius ait édité les Six Classiques revient à collectionner des livres des souverains

[779] *Ibid*., p. 233.
[780] *Ibid*., p. 236.

anciens et le fait que Confucius ait demandé à Laozi des conseils sur les rites, suggère que Laozi et Confucius avaient une relation de maître-disciple dans la transmission de « la théorie des rois sages » (shengwangxue). 老子是孔子的老師，這件事情據說已經坐實。孔子編輯六經無異於整理侯王書，孔子向老子請教禮，說明老子與孔子有授受聖王學的關係.[781]

Pourquoi cette relation est-elle si importante ? Car il s'agit de la transmission de « la théorie de rois sages » via des rites par un roi sage qui est Laozi, à un sage « sans couronne » qui est Confucius. Ce moment incarne en même temps la séparation de la sagesse et du politique et le début de la garantie par des sages « sans couronne » dans la transmission des anciennes vertus du souverain aux souverains postérieurs.

Ensuite, Liu propose de traiter des rites ainsi fondés et transmis comme le *nomos*.

Il y a une phrase clé dans le Dejing : « […] Les princes et les rois qui s'inspirent du principe de l'Un pour donner à tous l'unité et le monde sera en ordre. [Cette phrase] indique clairement que le souverain doit d'abord obtenir ce principe de « l'Un » avant de pouvoir gouverner le monde. Le règne du roi sage repose sur des rites et des lois. Alors, ces rites et lois constituent-ils la voie du roi sage ? [A mon avis], on peut dire que la voie du roi sage chez des confucéens ce sont ces rites et lois [qui peuvent être compris comme le nomos], d'où « la voie de Yao et Shun est transmise par Confucius comme modèle ancestral, et les règlements de Wen et Wu sont pris pour modèle constitutionnel ». "德經"上有關鍵性一句："[...] 侯王得一以為天下正"。最末一句清楚表明，"侯王"先需要"得一"，然後才能治天下。聖王的統治要借助禮法，那麼，禮法是否就是聖王之"道"？儒家的聖王之"道"可以說是禮法，因此"祖述堯、舜，憲章文、武".[782]

Liu essaie de proposer une interprétation de la nature de ce *nomos* confucéen en la comparant avec celui de l'Occident ancien. Il dit en termes suivant :

[781] *Ibid*., p. 230.
[782] *Ibid*., p. 223-224.

L'enseignement confucéen n'est pas une philosophie de nature « idéaliste » (métaphysique). Il ne s'agit pas non plus de religion (théologie), ni une religion (théologie), mais une étude du nomos, tout comme les classiques juifs qui ne sont pas une philosophie, ni une philosophie de l'esprit, mais l'étude sur la Loi divine. 儒學不是"理念"哲學（形而上學）──也不是宗教（神學），而是禮法學，有如猶太經學既非哲學、也非心性學，而是律法學.[783]

Par conséquent, l'étude sur l'enseignement confucéen permet aux intellectuels chinois d'apprendre ce *nomos* et de le transmettre un jour au souverain comme leurs anciennes.

Liu Xiaofeng s'est réapproprié la pensée de Strauss sur le rapport entre la philosophie grecque et la *Bible* dans son édition des volumes « philosophie grecque et *Bible* », la partie importante de cette collection. Afin de justifier la nécessité d'y intégrer les classiques chinois, il est aussi obligé de modifier la pensée de Strauss pour l'adapter à sa propre théorie.

La modification la plus notable est directement liée à la tension entre la philosophie grecque et la *Bible* qui constitue « la vivacité occidentale »[784] . Pour Strauss, les deux ne pourraient pas être « synthétisés »[785], ce qui le conduit à penser que « la tradition occidentale ne peut pas proposer une solution définitive »[786] de cette tension. Liu a substitué ces deux notions, à savoir la philosophie grecque et la *Bible*, par les concepts de « la philosophie politique » et « la loi divine » afin de les combiner. Par ce geste audacieux, Liu a ainsi atteint deux objectifs. Premièrement, non seulement les intellectuels chinois, mais également les philosophes occidentaux modernes devraient apprendre des anciens philosophes chinois. Deuxièmement, en étudiant les « Six Classiques », les intellectuels d'aujourd'hui pourraient transmettre « la théorie de rois sages ».

La conséquence de cette modification n'est certainement pas négligeable. Étant donné que le christianisme et *le Nouveau Testament* ne considèrent pas de la même façon l'importance de la loi divine que la *Bible* hébraïque, leur statut dans la collection

[783] *Ibid.*, p. 219.
[784] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 131.
[785] *Ibid.*.
[786] *Ibid.*.

en est quelque peu minoré par Liu Xiaofeng. Ce dernier en explique la raison :

Depuis que le christianisme a proclamé la loi nouvelle du Christ, remplaçant (« accomplissant » en termes orthodoxes) l'ancienne loi par l'évangile, le christianisme reste encore une religion révélatrice, mais il n'est plus une religion fondée sur la loi divine. 由於基督教宣告了基督的新律，以福音取代（用正統的說法"成全"）了舊律（律法），基督教雖仍然是啟示宗教，卻不再是律法宗教.[787]

La *Bible*, dans la partie « la philosophie grecque et la *Bible* », ne concerne que la *Bible* hébraïque. D'autant plus que Liu Xiaofeng croit toujours que la théologie du christianisme, inspirée par la philosophie d'Aristote, devrait être en grande partie responsable de la formation du courant de la modernité. Il affirmera même que « l'origine de la vague de la modernité fut la mouvance du christianisme influencée par Aristote au Moyen-Âge, Machiavel n'en étant qu'une manifestation cachée. 現代性浪潮的始作俑者就是中世紀的基督教"亞裏士多德派"——馬基雅維利不過是把隱藏或者說暗藏在基督教"亞裏士多德派"中的推論張揚開來而已 ».[788] À mon avis, l'influence du christianisme et du *Nouveau Testament* sur la culture occidentale fut en réalité beaucoup plus forte que celle de la *Bible* hébraïque et de la philosophie islamique du Moyen-Âge.

Liu Xiaofeng aspirait à combiner des classiques confucéens et occidentaux dans sa collection. Cet objectif a inévitablement affecté sa manière de sélectionner des classiques occidentaux de sorte que ces derniers ne soient pas toujours objectivement représentés dans la collection.

5. Les classiques confucéens reconstruits dans la collection *Classiques et Interprétations*

Aujourd'hui, la formation académique que les Chinois reçoivent est très occidentalisée. Il n'est donc pas étonnant qu'ils adoptent des méthodes occidentales dans leurs recherches sur la culture traditionnelle chinoise. Puisqu'il existe une interruption dans la tradition des classiques confucéens au cours du XX^{e} siècle, ce

[787] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 172.
[788] *Ibid.*, p. 172-173.

renouveau de la tradition des classiques confucéens nécessite donc des méthodes d'interprétation nouvelles.

On voit dans la première série de volumes de la partie chinoise de cette collection trois ensembles de textes choisis par l'éditeur. Un premier ensemble consiste à l'introduction d'ouvrages d'études textuelles des classiques confucéens rédigés par des auteurs de l'époque Qing. Le second ensemble est consacré à la présentation d'ouvrages d'études des classiques confucéens selon les perspectives des disciplines modernes publiées principalement autour du XX^{e} siècle. Le dernier ensemble intéresse aux auteurs contemporains, qui interprètent certains classiques confucéens autour des thèmes d'actualité.

Dans le passage suivant, nous analyserons l'un après l'autre ces trois ensembles de textes pour définir le plan systématique que Liu Xiaofeng fournit aux intellectuels chinois contemporains dans son but de revaloriser des classiques confucéens.

5.1. Des œuvres d'études des classiques confucéens de base à l'ancienne

Pour cette partie, Liu Xiaofeng a choisi et réédité des œuvres publiées au cours de la dynastie des Qing. Elles comprennent deux ensembles des compilations : *Collection des perles perdues d'études des Classiques dans l'histoire des Qing*[789] et *Collection des œuvres d'exégèse des classiques sous les Qing*[790]. Dans tout ce chapitre, nous tenterons de présenter les caractéristiques de ces deux compilations avant de les analyser successivement.

Dans « l'avis de l'éditeur » de la *Collection des perles perdues d'études des Classiques dans l'histoire des Qing,* les éditeurs Zhou Chunjian[791] et Guo Kangsong 郭康松[792] invités par Liu expliquent la raison de leur choix des œuvres publiées de cette période ainsi :

De la dynastie des Qing aux premières années de la République de Chine, l'érudition traditionnelle chinoise a connu une période de grande synthèse. Les érudits

[789] *Qingren Jing Shi yizhu congbian* 清人經史遺珠叢編.
[790] *Qingren jingjie congbian* 清人經解叢編.
[791] Zhou Chunjian (1973 -) : professeur au département de philosophie à l'Université Sun Yat-sen.
[792] Guo Kangsong (1964 -) : professeur au département des Lettres à l'Université Hubei. Directeur de l'Institut des livres anciens.

des Qing attachaient de l'importance à la critique textuelle et suivaient la voie de la philologie, la phénologie et la phonétique traditionnelles pour étudier les Classiques, ce qui permet d'éclairer nombre des difficultés des classiques traditionnels. 清代至民國初年，中國傳統學術經歷了一個大總結時期，清代學者重視文字考據，沿小學入經學的治學路徑，傳統經典中的諸多難題"渙然冰釋". [793]

Les auteurs de cette période s'intéressent, par exemple, à l'incohérence existant dans différentes versions des classiques, à la chronologie imprécise, ainsi qu'à la prononciation incertaine des mots. Ils se trouvent encore dans la tradition des classiques confucéens et ne connaissent pas l'Occident ancien ni l'Occident moderne. Leurs interprétations et résumés de la tradition confucéenne peuvent être considérés comme la dernière version d'interprétation prémoderne des classiques confucéens en Chine. Les principes herméneutiques qu'ils adaptaient correspondent à ceux que Liu Xiaofeng et Strauss apprécient.

Pour Strauss, le principe d'interprétation pour l'historien de la pensée, « est de comprendre la pensée du passé telle qu'elle se comprenait elle-même ; car l'abandon de cette tâche équivaut à abandonner le seul critère pratique d'objectivité dans l'histoire de la pensée »[794]. Adhérant tout à fait à ce point de vue, Liu Xiaofeng y ajoute la proposition de Chen Yinque 陳寅恪, grand historien chinois moderne [795], à savoir « comprendre les anciens en se mettant à leur place » (*tongqing de lijie* 同情的理解)[796]. Ce principe est important afin d'éviter consciemment l'influence des « modernes » sur la compréhension des classiques anciens, ce qui « nous permet de nous dégager de la position habituelle dans laquelle on critique les classiques chinois d'après les critères occidentaux modernes. 使我們得以擺脫以現代西方之道來衡量中國古典之道的習慣立場 »[797].

S'intéressant au contenu principal des classiques confucéens et aux méthodes traditionnelles de la lecture de base, cet ensemble d'ouvrages vise des débutants. Par

[793] Jiang Fan 江藩, *Jingjie rumen* 經解入門 (Initiation de l'interprétation des Classiques), annoté et commenté Zhou Chunjian, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010, p. 1.
[794] *La Renaissance du rationalisme politique classique, ibid*., p. 284-285.
[795] Chen Yinke (1890 - 1969) : historien chinois contemporain et spécialiste des Tang. Connu par son œuvre *Biographie alternative de Liu Rushi*.
[796] *Shitelaosi de lubiao, ibid*., p. 101.
[797] *Ibid*., p. 354.

exemple, l'un d'entre eux s'intitule *L'Introduction à l'interprétation des Classiques*. Il est considéré comme une bonne introduction aux classiques. Ses cinquante-deux chapitres organisés comme « cinquante-deux règlements de lecture des classiques 有如 52 條讀書規章 »[798] sont « un bon point d'entrée pour que les étudiants d'aujourd'hui puissent découvrir et comprendre des Classiques confucéens. 當今學子瞭解經學的很好入門 »[799].

Une autre œuvre sélectionnée dans cette première partie s'intitule *L'introduction générale d'étude des Classiques*[800]. C'est une œuvre qui traite de la théorie générale à l'égard des classiques en écriture moderne 今文學. L'auteur prend position de spécialiste de cette dernière tradition et étudie minutieusement la diffusion et la transmission de différentes versions, les principaux thèmes, les forces et les faiblesses des commentaires à travers les âges. 版本流传、内容主旨、历代注疏的优缺点, ainsi que la méthode des recherches concernant les classiques tels que les *Classique des changements,* les *Classique des documents,* le *Classique des vers,* les *rites de Zhou,* les *Rites et cérémonies et* les *Classique de rites,* les *Annales des Printemps et Automnes*. Liu Xiaofeng et Zhou Chunjian considèrent que « la valeur académique et la portée historique de cette œuvre se situent au-dessus du livre *L'histoire d'exégèse des Classiques* » du même auteur《經學通論》的學術價值和歷史意義當遠在《經學歷史》之上 »[801]. En effet, le livre *L'histoire d'exégèse des Classiques* s'agit d'une description sommaire sur l'évolution historique de l'exégèse des Classiques, tandis que l'œuvre *L'introduction générale des études des Classique*, qui est beaucoup plus longue que *L'histoire d'exégèse des Classiques*, traite des différentes méthodes des recherches relatives à chaque texte des « Cinq Classiques ». Par conséquent, Liu Xiaofeng et Zhou Chunjian justifient sa grande valeur par rapport *L'histoire d'exégèse des Classiques.*

Les autres ouvrages choisis dans cette partie comprennent les suivants.

D'abord, *Le commentaire sur le Classique de la piété filiale*[802] de Jian Chaoliang

---

[798] *Jingjie rumen* 經解入門, *ibid*., *Préface de l'annotateur*, p. 2.
[799] *Ibid*..
[800] *Jingxue tonglun* 經學通論.
[801] Pi Xirui 皮錫瑞, *Jingxue tonglun* (La théorie générale de l'étude des Classiques chinois), annoté et commenté Zhou Chujian, Shanghai : Huaxia chubanshe, 2011, *L'avis de l'éditeur*.
[802] Jian Chaoliang, *Xiaojing jizhu shushu fu dushutang dawen* 孝經集注述疏——附《讀書堂答問》(l'annotation et l'explication sur le Classique de la piété filiale), annoté par Zhou Chunjian, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

簡朝亮[803] est choisi comme un guide des Classiques [804] grâce à son esprit visant à « corriger le cœur des gens et restaurer les bonnes mœurs sociales 正人心、挽世風 »[805]. L'ouvrage *Cinq études des Classiques* 經學五書[806] de Wan Sida 萬斯大 consacré principalement aux « études des rites », a été intégré dans cette partie grâce à sa méthode critique remarquable soulignée par son éditeur contemporain :

Il s'agit d'un ouvrage qui ne doit pas être pris à la légère dans l'histoire des études sur des rites, car il réfute les doctrines établies des savants précédents, examine les racines des rites anciennes, énumère les chapitres et des sections des écritures sur les rites et interroge les contradictions des textes, en recherchant l'original et en présentant ses propres vues. 全書或解駁前賢成說，或考辨古禮根源，或條列禮經節目，或詰難諸經抵牾，推求原始，自陳己見，為禮學研究史上不可輕視之作.[807]

Quant à la *Discussion avec des lettrés confucéens sur les « Quatre livres »*[808], cette œuvre analyse certains chapitres des « Quatre livres » en se référant au principe des études des classiques établi par Zhu Xi 朱熹[809]. Selon lui, il faudrait « rester prudent et respectueux dans la recherche de la vérité des choses et prendre pour mission existentielle de corriger la morale des gens 以"居敬窮理"為主，以"端正人心"為己任 » [810]. Cet esprit pratique de la théorie chez son auteur est particulièrement apprécié par son nouvel éditeur qui souligne « Lu Longqi applique sa théorie à sa pratique, l'essentiel des « Quatre livres » qu'il a révélé est étroitement lié à sa propre

[803] Jian Chaoliang (1881 - 1936) : confucéen, historien et poète. Il était camarade de Kang Youwei, tous les deux ont étudié avec le célèbre confucéen Zhu Ciqi 朱次琦 (1807 - 1882).
[804] *Xiaojing jizhu shushu fu dushutang dawen*, *ibid*., *Préface de l'annotateur*, p. 3.
[805] *Ibid*..
[806] Wan Sida, *Jingxue wushu* (Cinq études des Classiques), annoté par Wen Xiangui 溫顯貴, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012.
[807] *Ibid*., *L'avis de l'annotateur*.
[808] *Songyang jiangyi* 松陽講義.
[809] Zhu Xi 朱熹 (1130 - 1200) : lettré des Song du Sud. Il fut l'un des plus importants néoconfucianistes en Chine. Zhu Xi et ses étudiants codifient ce qui est aujourd'hui considéré comme le canon confucianiste des Classiques chinois.
[810] Lu Longqi 陸隴其, *Songyang jiangyi* (La discussion avec des lettrés confucéens sur *les Quatre livre*), annoté et commenté Peng Zhongde 彭忠德 et al., Beijing : Huaxia chubanshe, 2013, *L'avis de l'annotateur*.

expérience de la vie 書中所揭《四書》精義，多為自己踐行體會 ».[811]

La liste des œuvres de référence comprend encore le *Sommaire d'exégèse des Classiques des Qing*[812]. Son auteur Shen Yu 沈豫[813] fait un résumé du contenu de chaque classique, des origines des auteurs, tout en soulignant la particularité du recueil, ses intérêts et ses défauts. Le recueil l'*Explication des Classiques des Qing* [814] de Ruan Yuan 阮元 et *la Suite de l'explication des Classiques des Qing*[815] de Wang Xianqian 王先謙[816]. Ces deux derniers reflètent une contribution significative aux études des classiques grâce à leur qualité singulière en tant que recueils de matériels de référence sur l'histoire, la géographie, la langue et l'écriture, la pensée et la culture de la Chine ancienne. Toutefois, ils ne sont pas faciles à consulter, car ils sont classés selon la chronologie des auteurs, au lieu de la catégorie des Classiques.

Dans cette partie, on trouve encore un livre intitulé *Commentaires sur les Entretiens de Confucius suivi de questions-réponses*. Il s'agit d'un recueil des leçons de dix ans donnés par Jian Chaoliang. Comprenant ses notes, ses commentaires et ses réponses aux questions posées par ses disciples,[817] ce livre semble assez représentatif des études des classiques sous les Qing : Jian place le texte des *Entretiens de Confucius* ligne par ligne au premier suivi des annotations et commentaires de Zhu Xi pour analyser les phrases controversées et complexes du texte d'origine. Il y ajoute à la fin ses propres commentaires sous forme de *shuyue* (述曰) pour comparer des commentaires de différents auteurs sur *les Entretiens de Confucius*, rectifier des phrases erronées sur le plan philologique et phonétique, ce qui facilite la lecture de ce classique de base. Dans ce même livre, il y a une deuxième partie composée de 250 notes de questions-réponses entre l'auteur et ses disciples. Ces questions-réponses complètent bien la partie d'annotation et de commentaire en proposant une interaction dynamique dans l'apprentissage des classiques.

---

[811] *Ibid.*.
[812] Shen Yu, *Huangqing jingjie tiyao* 皇清經解提要 (Le sommaire de « l'explication des Classiques des Qing »), annote par Zhao Canpeng 趙燦鵬, Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.
[813] Shen Yu (s.d. – s.d.) : érudit confucéen des Qing de la Chine impériale.
[814] *Huangqing jingjie* 皇清經解.
[815] *Huangqing jingjie xupian* 皇清經解續編.
[816] Wang Xianqian (1842 - 1917) : érudit confucéen polyvalent et philologue des Qing de la Chine impériale. Il fut nommé à l'académie Hanlin.
[817] Jian Chaoliang, *Lunyu jizhu buzheng shushu fu dushutang dawen* 論語集注補正述疏——附《讀書堂答問》 (« L'annotation et l'explication sur l'Entretiens de Confucius suivi les notes de classe »), annoté par Tang Minggui 唐明貴 et Zhao Youlin 趙友林, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

Un autre recueil de même nature intitulé *Les réponses aux questions académiques des disciples*[818] est une récapitulation des réponses de Yao Yongpu 姚永樸[819] aux questions de ses élèves. Il se compose de 80 articles en tout et se divise en cinq catégories classiques : les Classiques, l'histoire, la philosophie, la poésie et l'essai.

Viennent ensuite les recueils des notes sur la lecture des classiques. Par exemple, *Les notes de Wu Chengzhi*[820] est un recueil des notes de lecture de Wu Chengzhi 吳承志[821]. Ses notes montrent selon Luo Ling 羅淩, spécialiste de cet auteur, deux particularités. La première se manifeste au niveau de sa compétence en philologie classique :

Wu excellait dans les études de la langue et l'écriture chinoise classiques. Il mobilisait ses connaissances phonologique, phonétique et philologique pour annoter des mots et interpréter des principes des textes anciens. Bien plus, il rassemblait beaucoup de documents, citait de nombreuses sources internes et externes, allait à la racine des questions et fournissait des interprétations à la fois prudentes et complètes tout en tenant compte du style des textes originaux. C'est pourquoi ses conclusions sont détaillées, soigneuses et intelligibles. 吳氏精通小學，一字一理，以文字、音韻、訓詁會通箋注，同時旁徵引，臚列大量內證、外證文獻材料，窮源竟委，並充分考慮原文獻體例，予以周密詮解。故結論大多周詳精審，讀之曉暢明白.[822]

Une autre particularité de ces notes concerne l'esprit moderne de l'auteur qui

est influencé par « la pénétration par vagues du savoir occidental en Chine »（xixue dongjian 西學東漸. Il possède une vision large et est capable de relier les réalités historiques et l'étude des classiques, de prendre l'histoire comme référence sans oublier les problèmes de son époque. 吳氏又受西學東漸學風影響，視野開闊，

[818] *Qifengshuyuan dawen* 起鳳書院答問.
[819] Yao Yongpu (1861 - 1939) : historien, écrivain et érudit confucéen des Qing de la Chine impériale à la République de Chine.
[820] *Hengyang zhaji* 橫陽劄記.
[821] Wu Chengzhi (1844 - 1917) : érudit confucéen. Engagé dans l'étude de la géographie (géographie historique), doué pour la recherche textuelle.
[822] Wu Chengzhi, *Hengyang zhaji* 橫陽劄記 (Les notes de Wu Chengzhi), annoté et commenté Luo Ling 羅淩, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015, *L'avis de l'annotateur*.

能聯繫歷史現實，縱橫捭闔，以史為鑒，以時參照.[823]

Un autre livre choisi dans cette partie s'appelle *La signification et le style d'écriture du « Commentaire de Zuo »*[824]. Son auteur analyse le contenu et le style d'écriture du *Commentaire de Zuo* par le recours à des exemples. D'après les commentateurs, ce livre « nous aiderait à comprendre le lexique et le style d'écriture du *Commentaire de Zuo* et à apprendre à écrire en chinois classique. 對於我們瞭解《左傳》文辭義例及古文寫作當有幫助 »[825].

5.2. Des œuvres d'interprétations des classiques confucéens avec une approche disciplinaire moderne

L'objectif de cette partie est d'introduire des perspectives des disciplines modernes dans les études des classiques confucéennes pour que les étudiants chinois d'aujourd'hui puissent avoir une vision plus large en adoptant des méthodes de l'histoire, de l'anthropologie et de la philologie modernes. Les auteurs sélectionnés sont principalement ceux ayant été publiés durant la période de la République de Chine de 1912 à 1949, entre la chute du régime impérial et la fondation de la République populaire de Chine. De ce fait, les sujets traités et les styles d'écriture sont proches de ceux de nos jours. Il convient de noter que ces travaux sont principalement basés sur des méthodes académiques modernes cherchant à réorganiser la tradition des classiques confucéenne, plutôt qu'à expliquer les classiques du point de vue du rationalisme moderne.

D'abord, cette partie inclut quelques travaux qui introduisent la tradition académique classique chinoise générale. Par exemple, *Une synthèse des canons classiques, d'histoire, de philosophie et de belles-lettres*[826] se compose de quatre parties classées selon les quatre catégories traditionnelles chinoises : les canons classiques, l'histoire, la philosophie et les belles-lettres. La première catégorie dite « canons classiques » (*jing* 經) dissertent entre autres sur le contenu, la forme ainsi que

[823] *Ibid.*.
[824] *Zuozhuan yifa* 左傳義法.
[825] *Ibid.*.
[826] Gu Jinchen 顧蓋臣, *Jing Shi Yi Ji gaiyao* 經史子集概要, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

l'évaluation des bons et des mauvais classiques dans un sens large, y compris les « Treize Classiques ». La seconde catégorie sur l'histoire délimite « les Vingt-Quatre Histoires »[827]. Dans cette partie, l'auteur relate l'origine des études historiques en Chine et définit cette catégorie. Il analyse également le contenu et évalue les qualités et les défauts de ces histoires dynastiques. La partie philosophie se sert des écrits de grands maîtres des différentes écoles de pensée pré-impériales datant de l'époque Zhou à celle des Qin. L'auteur présente les biographies de ces grands maîtres et le contenu de ses écritures tout en expliquant le développement et l'évolution des études académiques chinoises sur ces penseurs anciens. Dans la catégorie de belles-lettres, nous retrouvons les recueils de grands écrivains depuis l'époque Han et ceux qui figurent dans les *Quatre Trésors de l'Empereur*[828]. Au sein de cette *Synthèse des canons classiques, d'histoire, de philosophie et de belles-lettres*, cette catégorie se divise en cinq sections : une introduction générale (*zonglun* 總論) est suivie d'abord la section sur les *Chants de Chu*（*chuci lei* 楚辭類）, puis celle des « autres œuvres »（*bieji lei* 別集類）, celle de collections générales des poètes (*zongji lei* 總集類) enfin d'une section sur la critique des poèmes et des essais （*shiwenping lei* 詩文評類）.[829]

Il y a encore un livre intitulé *L'introduction de grands maîtres des différentes écoles de pensée*[830]. Ce livre se compose de trois volumes, basés sur les notes de cours de Luo Jun 羅焌 lorsqu'il enseignait à l'Université du Hunan entre 1929 et 1932. Le premier volume s'intitule *Introduction aux études de la philosophie* (*zixue gailun* 子学概论) ; l'auteur y relate la naissance, l'origine de ces grands maîtres, les vicissitudes de leurs écoles, ainsi que les différences et les similarités de leurs textes, les questions de l'authenticité de leurs textes ainsi que de l'histoire des études sur ces textes. Dans le deuxième volume consacré à l*'Histoire de grands maîtres des différentes écoles de pensée entre les époques Zhou et Qin*, l'auteur introduit en détail les personnalités et la pensée de l'école confucéenne et de celle du taoïsme. Le troisième volume intitulé

---

[827] *Ershisi shi* 二十四史.

[828] *Siku quanshu* 四庫全書. La plus grande collection de la Chine ancienne, dont les textes furent environ 900 millions de caractères chinois, qui fut approuvée par l'Empereur Qianlong (r. 1735 - 1796), présidée par Ji Xun 紀昀, (1724 - 1805) Lu Xixiong 陸錫熊 (1734 - 1792) et Sun Shiyi 孫士毅 (1720 - 1796). La constitution de la collection s'étale entre 1773 et 1782 et s'organise en quatre catégories : les canons classiques confucéens (*Jing* 經）, l'histoire (*Shi* 史), la philosophie (*Zi* 子) et les belles-lettres (*Ji* 集).

[829] *Jing Shi Zi Ji gaiyao, ibid*., *Préface de l'annotateur*, p. 2.

[830] Luo Jun, *zhuzi xueshu* 諸子學述 (*L'introduction de grands maîtres des différentes écoles de pensée)*, annoté par Luo Shushen 羅書慎, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

Critique de grands maîtres des différentes écoles de pensée entre les époques de Zhou et Qin, peut être considéré comme la conclusion de cet ouvrage, malheureusement inachevée à la mort de l'auteur.

Cette partie inclut ensuite un deuxième ensemble d'ouvrages qui réorganisent des chroniques académiques avec des méthodes de discipline de l'histoire moderne. Par exemple, la *Chronique académique de l'époque des Han et Jin*[831]. De l'exploit scientifique de la première année du règne de l'empereur Gaozu des Han (*Han Gaozu* 漢高祖) (r. 206 av. J. - C. – 202 av. J. - C.), fondateur de la dynastie, jusqu'à l'empereur Jinmin (*Jin Mindi* 晉湣帝) (r. 313 – 316) des Jin occidentaux, soit une durée de 522 années, est documenté dans ce livre. Tous les événements sont arrangés chronologiquement avec les sources pour une éventuelle vérification ainsi que des biographies des personnes mentionnées. Un autre livre de même nature intitulé *La chronique académique de la dynastie des Jin orientaux (317-420) aux dynasties du Sud et du Nord (420-589)*[832] est également choisi pour la même raison. De même facture, on y trouve *La dissertation sur l'histoire académique des onze dynasties concernant les Classiques et la Philosophie*[833] consacrée à la période avant les Sui et celle de Tang.

Le troisième type de travaux inclus dans cette partie concerne l'histoire de survie d'anciens livres. Par exemple, *L'Histoire antique et contemporaine de collection et disparition des classiques*[834]. Dans ce livre, l'auteur « prend les évènements comme latitude et le temps comme longitude » (*yi shi wei jing yi shi wei wei* 以事為經，以時為緯)[835], et divise le livre en quatre volumes intitulés respectivement « Politique » (*zhengzhi juan* 政治卷), « Malheurs de la guerre et de la catastrophe » (*bingxian juan* 兵燹卷), « Conservation et bibliothèque »（*cangju juan* 藏弆卷）et « Personnel et gestion »（*renshi juan* 人事卷）. Il y retrace les causes des collections et disparitions des textes antiques.

---

[831] *Hanjin xueshu biannian* 漢晉學術編年.

[832] Liu Rulin 劉汝霖, *Dongjin Nanbeichao xueshu biannian* 東晉南北朝學術編年 (La chronique académique de l'époque de la dynastie des Jin Orientaux (317-420) aux dynasties du Sud et du Nord (420-589)), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

[833] Wang Jinmin 王錦民, *Guxue Jing Zi shiyichao xueshushi shulin* 古學經子——十一朝學術史述林 (La dissertation sur l'histoire scientifique des onze dynasties : les Classiques et la Philosophie), Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

[834] Liu Dengyuan, *Gujin dianji jusan kao* 古今典籍聚散考 (*L'Histoire antique et contemporaine de collection et disparition des classiques*), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

[835] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 23.

Un quatrième type des travaux compris dans cette partie concerne principalement la réception et la transmission des œuvres classiques, comme par exemple, *Les notes sur les œuvres complètes de Tao Yuanming*[836] qui retrace l'histoire de la réception des œuvres de Tao Yuanming en Chine. L'auteur analyse d'abord la valeur et le statut littéraire des œuvres de Tao Yuanming avant d'analyser en détail les études sur Tao Yuanming avec un regard critique.

Le cinquième type d'ouvrages concerne les études sur les inscriptions oraculaires sur os, comme par exemple, *L'inscription sur os ou carapaces de tortue et la civilisation chinoise de la haute antiquité*[837]. Il rassemble quarante textes de divination des Shang et des Zhou concernant la guerre, les sacrifices, l'agriculture, la pêche et la chasse, l'architecture, l'artisanat, les fantômes et les dieux, les cérémonies officielles, les phénomènes célestes, la procréation et la maladie. Les chapitres s'organisent selon l'ordre suivant :1) Inscriptions originales sur os ou carapaces de tortue (*jiaguwen yuanmao* 甲骨文原貌, 2) Comparaison entre textes originaux et interprétations (*yuanwen he shiwen duizhao* 原文和釋文對照), 3) Évolution d'écritures et de leurs interprétations, traductions, valeurs et significations (*wenzi yanbian yu shiyi, shiwen, yiwen, jiazhi he yiyi* 文字演變與釋義、釋文、譯文、價值和意義).

Le sixième type de travaux étudie l'évolution des concepts relatifs aux valeurs traditionnelles. *L'herméneutique des concepts des valeurs traditionnelles chinoises*[838] en est un exemple. Ce livre met en examen le processus de construction des notions relatives aux « valeurs traditionnelles chinoises » sous trois angles différents : « la relation entre l'homme et les dieux : les religions primitives 人與神 : 原始宗教 », « la relation sociale entre hommes : l'éthique et la morale 人與人 : 倫理道德 », « la relation entre l'homme et la nature : la vie humaine et le cosmos 人與自然 : 宇宙人生 ».

Un septième type de travaux concerne des monographies académiques, par exemple *Les études sur la querelle entre Zheng Xuan et Wang Su concernant le*

---

[836] Hu Bugui 胡不歸, *Du Tao Yuanming ji zhaji* 讀陶淵明集劄記 (Les notes sur *les œuvres complètes de Tao Yuanming*), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.
[837] Long Guofu 龍國富, *Jiaguwen yu zhongguo shanggu wenming* 甲骨文與中國上古文明 (L'inscription sur os ou carapaces de tortue et la civilisation chinoise de la haute antiquité), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.
[838] Liu Xiang 劉翔, *Zhongguo chuantong jiazhi guan quanshi xue* 中國傳統價值觀詮釋學 (L'herméneutique de valeur traditionnelle chinoise), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

Classique des vers[839]. En commentant un cas complexe dans l'histoire d'interprétation des classiques, à savoir « la querelle entre Zheng et Wang » (*Zheng Wang zhi zheng* 鄭王之爭), ce livre se focalise d'abord sur la controverse entre Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Wang Su 王肅 (195-256) concernant *le Classique des vers* et analyse ensuite l'histoire et l'origine de cette querelle à l'aide d'un examen textuel des différents textes de toutes les dynasties.

Enfin, on trouve dans cette partie, des ouvrages spéciaux consacrés à l'étude de « l'école Gongyang moderne » (*xiandai gongyang xue* 現代公羊學). *De la nature de* l'Annales des Printemps et des Automnes *à la lumière de la tradition des commentaires de l'école Gongyang sur cet ouvrage*[840]. Ce livre est la première monographie consacrée à l'étude sur le commentaire des « Annales des Printemps et Automnes » établi par l'école des philosophes de Chen Zhu 陳柱 sous l'appellation *gongyang jia zhexue* 公羊家哲學). Il traite des cinq questions suivantes. 1) Les *Annales des Printemps et Automnes* appartiennent-elles à la catégorie de canon classique ou à celle de l'histoire ? 2) L'auteur des *Annales des Printemps et Automnes* est-il bien Confucius ? 3) Si oui, comment le sait-on ? 4) Pourquoi Confucius a-t-il rédigé les *Annales des Printemps et Automnes* ? 5) Y a-t-il un art ésotérique dans l'écriture des *Annales des Printemps et Automnes* ?

Aux yeux de Ruan Zhisheng, les *Annales des Printemps et Automnes* ne sont pas un livre d'ordre historique ; c'est un livre écrit par Confucius avec bien entendu, un sens caché, car son but d'écriture est de « éliminer le chaos et de revenir à la normale » (*bo luanshi fan zhu zheng* 撥亂世，反諸正) et d'« édifier les lois d'un souverain » (*li yiwang zhi fa* 立一王之法).

Nous pouvons voir que les conclusions de Ruan Zhisheng sont convergentes avec les opinions fondamentales de Liu Xiaofeng.

Le premier ensemble de cette sous-catégorie de *Classiques et Interprétations* nous permet de comprendre les méthodes traditionnelles de lecture des Classiques

---

[839] Shi Yingying 史應勇, *Maoshi Zheng Wang biyi fawei*《毛詩》鄭王比義發微 (Les études sur la querelle entre Zheng Xuan et Wang Su concernant « le Classique du vers »), Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

[840] Ruan Zhisheng 阮芝生, *Cong gongyang xue lun chunqiu de xingzhi* 從公羊學論春秋的性質 (De la nature du livre 'l'Annales des Printemps et des Automnes' au point de vue de l'étude sur le commentaire des « Annales des Printemps et Automnes »), annoté faites par Zhao Lin 趙林, Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

confucéens, afin que nous puissions les apprendre tels qu'ils sont. Cependant, les travaux sur l'étude traditionnelle des Classiques confucéens n'y sont pas exhaustifs. Par exemple, il faut attendre Pi Xirui pour qu'il y ait une véritable histoire générale d'exégèses des Classiques. En plus, dans l'étude traditionnelle des Classiques confucéens, des méthodes scientifiques étaient très limitées. C'est la raison pour laquelle, Liu Xiaofeng y inclut des œuvres d'études sur les classiques confucéens avec les perspectives des disciplines modernes publiées principalement autour du XX^{e} siècle.

5.3. Des œuvres des auteurs contemporaines consacrées aux classiques

Les intellectuels chinois contemporains vivent dans une société différente de leurs ancêtres et leur mentalité est différente de celle des lettrés de la Chine antique. De plus, ils reçoivent une formation de type occidental. Inéluctablement, ils ne lisent les classiques chinois qu'à partir d'un point de vue moderne et en appliquant des méthodes acquises de leur époque, puisqu'une grande majorité parmi eux ne connaît pas la tradition académique des classiques confucéens. Liu Xiaofeng souhaite leur offrir une voie pour retrouver cette grande tradition au recours de la promotion des « études des classiques ». Mais il est conscient de la difficulté de cette tâche et adopte donc une position pragmatiste. Cette dernière est illustrée dans « l'avis des éditeurs » de cette sous-catégorie. En tant que co-éditeurs en chef, Liu précise son avis de la manière suivante :

Dans un contexte académique post-moderne, l'interprétation et la lecture soigneuses des classiques constituent notre orientation scientifique. Nous posséderions ainsi de nouveau un accès à nos classiques transmis depuis l'Antiquité et retrouverions la voie traditionnelle des études classiques. Bien que cette voie du retour à l'apprentissage classique soit classique dans son orientation, nos compréhensions des classiques ne seront pas séparées des sentiments de notre existence à l'ère post-moderne. 在現代之後的學術語境中，通過繹讀以重新擁有我們的古傳經典，踏上回歸古典學問之路取向雖然是古典的，生存感覺卻是現代之後的.[841]

[841] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 13.

En d'autres termes, chaque lecteur peut interpréter les classiques avec sa propre expérience de la vie réelle, plutôt qu'avec l'idéologie du rationalisme moderne à la mode.

Cette partie recueillit ainsi des interprétations des classiques par des auteurs contemporains qui s'engagent dans les débats académiques d'aujourd'hui. Par exemple, *L'argumentaire de Xunzi* de Chen Wenjie 陳文潔[842]. L'auteur adopte un double point de vue dans ce livre : d'une part, il défend la critique de Xunzi contre d'autres penseurs de son époque pour justifier la valeur de la pensée confucéenne au travers des expériences de la vie, d'autre part, il montre comment ce disciple de Mencius défend la légitimité du mode de vie traditionnel qui était alors en décadence avec un argumentaire à la fois raisonnable et vivant. Ce faisant, l'auteur critique les philosophes contemporains qui s'occupent des théories sans lien avec leur propre existence.

L'ouvrage intitulé *Entre la réalité de la vie réelle et la réalité de la valeur : études sur la pensée de Zhu Xi*[843] en est un autre exemple. Ce livre adopte un point de vue des recherches académiques occidentales pour interpréter Zhu Xi autour du terme préoccupé par les intellectuels chinois d'aujourd'hui : le rôle du philosophe et celui de l'intellectuel public. L'auteur de ce livre « cherche une approche et une voie de recherche alternatives afin d'introduire efficacement l'essence de la tradition culturelle confucéenne dans la société contemporaine. 嘗試另一種研究方式和路徑，以期使儒家文化傳統之菁華有效地走進當代社會 ».[844]

En somme, ces trois ensembles d'œuvres compilés dans cette partie représentent trois voies d'accès aux classiques confucéens selon Liu Xiaofeng : lire des textes classiques avec des méthodes philologiques classiques, les interpréter en référant aux méthodes de disciplines modernes et les lier aux débats intellectuels contemporains et aux expériences vécues personnelles.

---

[842] Chen Wenjie 陳文潔, *Xunzi de bianshuo* 荀子的辯說(L'argumentaire de Xunzi), Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.
[843] Wang Jian 王健, *Zai xianshi zhenshi yu jiazhi zhenshi zhi jian Zhuxi sixiang yanjiu* 在現實真實與價值真實之間 : 朱熹思想研究 (Entre la réalité de la vie réelle et la réalité de la valeur : les études sur la pensée de Zhu Xi), Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.
[844] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 16.

La présentation systématique de ces trois ensembles d'ouvrages dans ce chapitre permet de saisir la conception principale de compilation et de sélection des éditeurs. La première partie offre un guide de lecture des classiques confucéens, rédigé en quelques pages, avec un contenu substantiel et une explication claire et simple. Les œuvres incluses dans cette partie portent sur des sujets variés : l'écriture, la phonologie et l'analyse textuelle, l'art de la lecture des classiques confucéens, la façon d'approcher les classiques confucéens et la réponse aux questions des disciples; certaines de ces œuvres portent plutôt sur l'objectif des classiques confucéens, le contenu de chaque classique ainsi que l'origine académique des auteurs, d'autres sur la transmission des classiques confucéens, les gains et pertes de commentaires au travers des siècles. Encore d'autres s'intéressent au sens traditionnellement admis de la production des textes antiques en citant les *Entretiens de Confucius*, le *Classique de la piété filiale*, les *Classiques des vers*, les *Classiques des rites*, ou bien à leur fonction sociale pour « redresser le cœur des gens et restaurer les mœurs du la société ».

La seconde partie introduit une nouvelle tradition académique des classiques chinois formée sous l'influence des disciplines occidentales modernes.

Par exemple, *Une synthèse des canons classiques, d'histoire, de philosophie et de belles-lettres* publiée en 1830 adopte une méthode de recherche et de rédaction des disciplines modernes, bien qu'elle s'organise selon une catégorisation traditionnelle (canons classiques, histoire, philosophie et belles-lettres). Dans les préfaces, l'auteur explique l'objectif, le contenu et la méthodologie de chaque partie, tandis que dans les introductions, l'auteur montre aux lecteurs l'évolution historique ainsi que les caractéristiques de chaque partie dans l'ensemble.

Quant aux deux autres ouvrages inclus dans cette partie, à savoir *Chronique académique de l'époque des Han et Jin* (1932), et *La chronique académique de l'époque de la dynastie des Jin Orientaux aux dynasties du Sud et du Nord (*1936) de Liu Rulin, l'auteur critique d'abord dans la préface du premier livre, les défauts de la méthode de l'historiographie traditionnelle :

Les historiographies biographiques du style ancien relatent un événement souvent en plusieurs volumes séparés ; tandis que dans les annales thématiquement structurées de l'ancien style, mettent souvent un même personnage historique dans des lieux séparés. Il n'y a aucun moyen d'y remédier, et la lecture en est difficile. 紀傳之體，

一事輒分隔數卷；紀年之體，一事則散見數年；紀事之體，一人則分見數處。補救無方，翻閱斯難[845].

Il souligne ensuite la particularité de sa propre approche : 1) marquer l'année 標明年代; 2) indiquer la source 註明出處; 3) annexer des recherches textuelles 附錄考證; 4) annexer des tableaux 附錄圖表; 5) annexer un index 附錄索引, afin de « saisir tous les avantages des autres références et de combler les lacunes 兼收眾美，彌補諸闕 »[846].

La dissertation sur l'histoire scientifique des dynasties onze : les Classiques et la Philosophie (1996) de Wang Jinmin est écrit à partir d'une thèse, selon laquelle « on peut apprendre des sages sans pouvoir les atteindre 聖人可學不可至 » [847]. Son but est de « classifier l'origine et la structure des traditions académiques chinoises avant les dynasties Sui et Tang 梳理隋唐之前中國固有學術傳統的源流與格局 » [848]avec cette thématique, ce qui n'existe pas dans l'étude des classiques chinoises traditionnelle. Quant à l'*Histoire antique et contemporaine de la collection et la disparition des classiques* 古今典籍聚散考 publié en 1933, sa singularité consiste selon l'éditeur sur son rôle en tant que « première monographie dans l'histoire de la collection de livres chinoise qui combine l'histoire et la théorie 中國藏書史上第一部史論結合的專著 »[849].

La nouveauté de *L'herméneutique de valeur traditionnelle chinoise* (1988) se trouve déjà dans le titre qui porte le terme « herméneutique », une méthodologie moderne. Enfin, *L'inscription sur os ou carapaces de tortue et la civilisation chinoise de la haute antiquité* choisie dans cette partie est un exemple de l'application des méthodes archéologiques modernes, dans les recherches sur l'étymologie de l'écriture chinoise et l'évolution sémantique des caractères.

La troisième partie rassemble certains ouvrages contemporains dans lesquels les auteurs interprètent les classiques confucéens autour des thèmes débattus dans les

[845] *Chronique académique de l'époque des Han et Jin*, p. 2-3.
[846] *Ibid.*.
[847] *La dissertation sur l'histoire scientifique des onze dynasties : les Classiques et la Philosophie*, p. 14.
[848] *Ibid.*, p. 387.
[849] *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid.*, p. 23.

milieux intellectuels chinois. L'idée principale des éditeurs est la pluralité des points de vue et des approches tout en encourageant le lecteur à lier son expérience de vie réelle aux études des classiques.

En considérant le manque de connaissances de base sur les classiques confucéens dans les milieux académiques chinois d'une manière générale, nous pouvons estimer en quoi cet effort de Liu Xiaofeng est précieux, d'autant plus que les éditeurs et auteurs de cette partie de la collection révisent et annotent la plupart de ces textes pour faciliter la lecture de leurs lecteurs potentiels. Cette contribution à renouveler les études des classiques confucéens est sans aucun doute remarquable dans l'académie chinoise très influencée par le marxisme et les courants modernistes venant de l'Occident. Il existe cependant quelques points à améliorer au niveau du choix des textes dans cette partie à mon avis.

En premier lieu, les livres sélectionnés dans le premier ensemble des textes des Qing sont pour la plupart des manuels d'initiation visant les débutants, leur valeur à l'égard des étudiants de master et des chercheurs reste restreinte. En deuxième lieu, Liu Xiaofeng valorise excessivement les dimensions philosophique et poétique des classiques dans la sélection des livres en mettant l'accent sur deux traditions suivantes : « l'étude sur *le commentaire des Annales des Printemps et Automnes* » qui s'intéresse moins aux événements historiques, mais au jugement philosophique de l'histoire, et « l'enseignement par la poésie ». Ces deux traditions représentent des formes d'écriture ésotérique à la chinoise favorisées par Liu Xiaofeng, mais elles ne permettent pas de saisir le sens des classiques confucéens dans son ensemble. En troisième lieu, certaines œuvres sont des travaux approximatifs, par exemple *l'Explication des Entretiens de Confucius* de Chen Daqi, qui équivaut à une simple compilation de documents. L'auteur lui-même n'a jamais pensé à les publier lorsqu'il était vivant. Certaines autres sont abstruses, telle que les *Études sur la querelle entre Zhang Xuan et Wang Su concernant le Classique des vers*, qui avait été sélectionnée parce qu'elle reflète probablement le principe d'interprétation de Liu Xiaofeng, selon lequel le sentiment subjectif des lecteurs est plus important que le sens d'un texte en tant que tel.

Chapitre 2 : Les nouveaux canons classiques mis en avant dans la collection

Hormis la compilation des livres d'étude sur des classiques confucéens, Liu Xiaofeng a également établi un nouvel ordre pour reclasser ces classiques sans suivre l'orthodoxie des classiques confucéens. Ainsi, les classiques inclus dans la collection *Classiques et Interprétations* ne constituent plus tout à fait l'intégralité des classiques confucéens dans leur orthodoxie. Seuls trois canons classiques avec des annotations sont choisis dans cette collection, les deux premiers sont les *Entretiens de Confucius* et le *Classique des vers***,** alors que le troisième le *Livre de la Voie et de la Vertu* n'appartient, au sens traditionnel, pas aux classiques confucéens. Deux raisons principales justifient la prise en compte par Liu de ce livre dans son choix des classiques pour la collection : la première est liée à sa volonté de valoriser le « philosophe roi »[850] ; la deuxième tient à chercher le lien entre l'enseignement de Confucius, l'enseignement de l'Empereur Jaune et celui de Laozi.[851]

Ces trois canons sont considérés par Liu Xiaofeng comme des classiques chinois qui représentent mieux la théorie straussienne et reflètent systématiquement sa propre pensée sur les classiques chinois : Les *Entretiens de Confucius* portent la même signification que *Les Annales des Printemps et Automnes* édités par Confucius : une écriture sommaire pour exprimer le sens profond et un jugement sur l'histoire. Cet ouvrage permet d'identifier Confucius comme un « roi san couronne » (*suwang* 素王) [852] ou un législateur culturel sans pouvoir, qui édifie le *nomos* dans la société. Quant au *Classique des vers*, il montre ce sur quoi nous nous appuyons pour la formation morale et « le maintien des vertus ou du *nomos* » au moyen de la poésie dans la tradition chinoise. Enfin, *Le Livre de la Voie et de la Vertu* de Laozi qui n'a jamais gagné le statut officiel d'un canon classique démontre que le règne du « philosophe roi » est une possibilité pour la Chine aujourd'hui. Liu Xiaofeng le qualifie de « classique sans statut » (*sujing* 素經). Nous présenterons ces trois ensembles de choix dans ce chapitre afin de montrer l'esprit de l'éditeur.

---

[850] Voir la section 4 du chapitre précédent intitulé *La nécessaire valorisation de ces philosophes rois.*

[851] Song Xiangfeng 宋翔鳳, *Guoting lu* 過庭錄 (Les notes de Song Fengxiang), annoté Liang Yunhua 梁運華, Beijing, Zhonghua shuju, 1986, p. 214.

[852] Le terme « le roi sans couronne » (suwang 素王) signifie une personne qui a la vertu d'un roi mais pas le statut d'un roi. Ce titre honorifique donné à Confucius par Dong Zhongshu de la dynastie des Han occidentaux : « Confucius a rédigé les *Annales des Printemps et Automne*, *Le* roi était le premier et tout était lié, voir le texte du Roi Su ».

1. *Les Entretiens* : Confucius comme « le roi sans couronne »

L'œuvre la plus importante parmi tous les classiques confucéens est selon Liu Xiaofeng *Les Entretiens de Confucius.* Dans ce livre, Confucius a développé sa pensée sur deux notions sociales importantes : celle de *ren* 仁 (le sens de l'humain) comme vertu fondamentale de l'homme et celle du *li* 禮 (des rites) comme le *nomos* de la société.

Sur ce canon, Liu choisit des ouvrages différents pour constituer une *Compilation des Entretiens des siècles avec notes et commentaires*[853]. Il serait bon de présenter d'abord l'« Avis de l'éditeur » sur cette compilation pour comprendre son importance:

Les commentaires des diverses versions (des Entretiens de Confucius) sont nombreux. Ils abandonnent souvent l'essentiel et ne s'intéressent qu'aux détails. Bien qu'ils puissent soulager des besoins immédiats, ils peuvent laisser des conséquences désastreuses. 其言囂雜，未追本而先辭末屑，雖濟燃眉，恐遺後禍.[854]

Visant au but de trouver l'essentiel des *Entretiens* dans l'esprit d'« établir l'essentiel pour que le *dao* se développe naturellement » (*ben li er dao sheng* 本立而道生)[855] avant d'ordonner cette œuvre au sein de la tradition des classiques confucéens sur des bases solides et sûres, cette *compilation des Entretiens de Confucius des siècles avec notes et commentaires*, est pour comporte des livres avec notes et commentaires capables d'expliquer la véritable signification et le dessein des *Entretiens*. Jusqu'à présent, un seul livre de cette compilation est publié, à savoir les Commentaires sur le sens des *Entretiens de Confucius* (*lunyu shuoyi* 論語說義)[856]. Dans les pages suivantes, nous présenterons cet ouvrage et son auteur.

L'auteur de cet ouvrage s'appelle Song Xiangfeng 宋翔鳳 (1777-1860). Il est membre de l'école des classiques en écriture moderne à *Changzhou* 常州, inscrivant

---

[853] *Lidai lunyu zhushu congbian* 歷代論語注疏叢編, dir. par Lou Lin 婁林 et Wu Xiaofeng 吳小鋒.
[854] Liu Xiaofeng 劉小楓, *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*《經典與解釋》15 周年慶刊 (Numéro spécial pour le 15ème anniversaire de *Classiques et Interprétations*), *ibid*., p. 11.
[855] Confucius, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, *ibid*., p. 71. *Xue'er* 學而 1.2. Voir aussi Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, *ibid*., p. 2.
[856] Song Xiangfeng 宋翔鳳, *Lunyu shuoyi* 論語說義 (Les commentaires sur le sens des *Entretiens de Confucius*), annoté par Yang Xi 楊希, Beijing : Huaxia chubanshe, 2018.

dans la tradition qui tient en haute estime *l'Annotation de Gongyang gao* 公羊高[857] *sur « les Annales des Printemps et Automnes »*[858] et tente d'expliquer les classiques confucéens à l'aune de cet ouvrage[859]. Il voit d'abord dans les *Entretiens* de Confucius l'« art ésotérique d'écrire »[860] de l'auteur pour receler un sens profond. Il identifie l'objectif de ses commentaires sur ces entretiens de Confucius avec celui des annotations de Confucius sur les *Annales des Printemps et Automnes*. Il souligne particulièrement que la notion de *yi* 義 (sens du juste)[861] développée dans les *Entretiens de Confucius* est identique à ce même terme employé dans *les Annales des Printemps et Automnes*[862]. Pour lui, « la notion de *yi* est centrale pour comprendre non seulement les *Entretiens de Confucius*, mais aussi d'autres classiques confucéens, tels que le *Classique des mutations*, *le Classique des documents*, *la Grande étude*, le *Mencius* et *Erya*, voire le *Livre de la Voie et de la Vertu.* 以《春秋》之義遍及群 »[863].

Pourtant, Yang Xi 楊希, éditeur de cet ouvrage, n'a pas mentionné cette notion dans l' « avis de l'éditeur », il met l'accent plutôt sur la « théorie du roi sans couronne » (*suwang shuo* 素王說)[864] que nous avons présenté dans le chapitre précédent. Ce déplacement d'intérêt pour la « théorie du roi sans couronne » provient probablement de l'influence de Liu Xiaofeng qui souhaite souligner les deux autres notions des *Entretiens de Confucius* : celle de *ren* 仁 (le sens de l'humain) et celle du *li* 禮 (des rites). D'après Liu Xiaofeng, l'établissement « des Six Classiques » par Confucius est un « acte législatif 立法之舉 »[865] pour fonder les lois et les rites ou le

---

[857] Gongyang gao 公羊高 : originaire de Qi 齊 pendant la période des Royaumes combattants (*zhanguo* 戰國, V^e^ s. av. J.-C. – III^e^ s. av. J.-C., soit l'unification par la dynastie Qin 秦 en 221 av. J.-C.). Selon la légende, il était un disciple de Zixia 子夏, étudiant de Confucius. Gongyang Gao est un précurseur important des classiques en écriture moderne.

[858] *Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳.

[859] Yan Chunxin 閆春新 et Xu Xiangqun 徐向群, « Song Fengxiang lunyu shuoyi de jiejing tese » 宋翔鳳《論語說義》的解經特色 (La singularité de l'interprétation des Classiques confucéens par Song Fengxiang dans *Les commentaires sur le sens des Entretiens de Confucius)*, in : *Chuanshan xuekan* 船山學刊 (Journal sur Chuanshan), le 25 janvier 2010, n°1, p. 123-126.

[860] Voir Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, *Introduction*, p. 11.

[861] La traduction du terme *yi* 義 se réfère à celle de Anne Cheng : « il y a enfin un rapport d'interaction entre les rites et la signification qu'ils revêtent pour chaque individu : c'est là le 'sens du juste' (*yi* 義) dont parle Confucius ». Voir Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 76.

[862] Yan Chunxin et Xu Xiangqun, « Song Fengxiang lunyu shuoyi de jiejing tese », *ibid.*.

[863] *Ibid*..

[864] Voir la section 3 du chapitre précédent intitulé *La pensée des sages et le régime chinois antique comme exemples à suivre*.

[865] *Ibid*..

nomos 禮法. C'est pourquoi Confucius est considéré comme un « roi sans couronne » par Liu et Yang. C'est aussi la raison pour laquelle ils accordent une attention particulière aux *Entretiens de Confucius* plutôt qu'aux *Annales des Printemps et Automnes.*

2. *Classique des vers* : La poésie comme formation de vertu nécessaire

Liu Xiaofeng pense que *le Classique des vers* ne peut pas être considéré comme une simple œuvre littéraire. Il cite sur ce sujet les propos de Liao Ping 廖平 (1852-1932), lettré de la dynastie des Qing :

Le Classique des vers est la base des quatre Classiques établis par Confucius. Il a d'abord établi le Classique des vers, ce qui est donné pour modèle aux trois autres Classiques. 經學四教，以《詩》為宗。孔子先作《詩》，故《詩》統群經.[866]

Liu commente :

Si c'est le cas, la poésie antique de notre pays est la base des études sur la Politeia (chengbangxue 城邦學）ou des études nationales (guoxue 國學) chez nous.倘若如此，我國古代的"詩學"就是城邦學（國學）的基礎.[867]

Le *Classique des vers* est ainsi élevé au niveau de « la base des études sur la *politeia* ».[868] Quant au rapport entre *le Classique des vers* et *les Annales des Printemps et Automnes*, Liu Xiaofeng se base toujours sur le point de vue de Liao Ping :

Liao Ping nous indique que le Classique des vers et les Annales des Printemps et Automnes expriment les principes de la politeia de deux manières différentes. 廖平則告訴我們，《詩》與《春秋》乃虛實不同.[869]

---

[866] Liu Xiaofeng, *Chongqi gudian shixue* 重啟古典詩學 (Reprise de la poétique classique), *ibid*., p. 38.
[867] Les études sur *politeia* désignent selon Liu Xiaofeng une sorte d'études à l'égard de la nature des régimes politiques. La problématique centrale de ces études se concentre sur la qualité du chef d'État. Liu s'intéresse à la question suivante : « quelles sont les qualités qu'un chef d'État doit posséder 王者應該是什麼樣的人 ». Voir Liu Xiaofeng, *Chongqi gudian shixue*), *ibid.*, p. 39.
[868] *Ibid.*.
[869] *Ibid.*.

Ainsi, Liu Xiaofeng valorise *le Classique des vers* en l'élevant à la même hauteur que *les Annales des Printemps et Automnes* dans les études sur la *politeia* [870] . À la différence des *Annales des Printemps et Automnes*, la valeur principale du *Classique des vers* consiste à son rôle singulier pour l'éducation morale de la masse et des élites, ce qui est la base pour faire face au défi de la modernité. En se référant au point de vue de Ke Shangqian 柯尚遷 (1500-1582), lettré confucéens de la dynastie des Ming, Liu Xiaofeng pense que la poésie est un bon moyen pour cultiver et améliorer la nature humaine (*hanyong ren de xingqing* 涵泳人的性情)[871]. L'importance du *Classiques des vers* dans la pensée de Liu Xiaofeng peut être résumée comme une synthèse des principes de la *politeia* et de l'éducation morale de la population.

Poursuivant ce point de vue de Liu Xiaofeng, Zhou Chunjian 周春健, le rédacteur en chef de *La série de grandes œuvres des siècles*, souligne que le *Classique des vers* était « l'école officielle » (*wangguan zhi xue* 王官之學) soutenant la culture dominante dans la société aristocratique et hiérarchique de la dynastie Zhou, et y jouant un rôle important dans « le maintien des coutumes et des vertus de la société 世道人心的维持与贞定 ». [872] Pour confirmer son argumentaire, Zhou Chunjian cite deux classiques confucéens : selon le *Liki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (*Liji* 禮記), « s'ils [les sujets] sont doux, accommodants, sincères, bons, leur enseignement est basé sur le Chen King [le *Classique des vers*] 溫柔敦厚，詩教也 »[873]. Alors que dans *Le Livre des Odes annoté par Mao Heng*, l'auteur en parle dans la préface de la manière suivante :

Il n'y a rien de plus efficace que l'utilisation du Classique des vers *pour réguler les relations entre le couple, inciter les gens à respecter leurs aînés, adoucir les relations interpersonnelles, éduquer les gens pour les rendre vertueux et changer les*

[870] *Ibid.*.
[871] *Ibid.*, p. 45.
[872] Zhang Gang 張綱 etc, *Songren jingyan shi jiangyi si zhong* 宋人經筵詩講義四種 (Quatre livres des conférences sur le *Classique des vers* pour l'empereur de la dynastie Song), Beijing : Huaxia chubanshe, 2016, *L'avis de l'éditeur* p. 2.
[873] *Liki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (Tome second), trilingue (chinois, latin, français), traduit par Séraphin Couvreur, Hejian : Édition Ho kien Fou, 1899, *Sens générale des King* (jingjie 經解), p. 353.

mœurs. 經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗，莫善乎詩.[874]

Pourtant, cet aspect du *Classique des vers* est marginalisé aujourd'hui. Plus précisément il n'est plus un objet d'étude dans le domaine des classiques confucéens ou dans les sciences historiques, mais un objet d'étude limité au seul domaine littéraire. Ainsi, l'analyse littéraire devient la tendance générale dans l'étude du *Classique des vers*, ce qui ne permet pas de saisir son essence. [875]

Le premier ouvrage choisi dans *La série de grandes œuvres des siècles concernant le Classique des vers* s'intitule *Quatre livres des conférences sur le Classique des vers pour l'empereur de la dynastie Song*[876] . Il vise, selon Zhou Chunjian, à revitaliser ce recueil des poèmes en tant que classique confucéen[877], bien entendu, ce qui est conforme à la pensée de Liu Xiaofeng.

3. *Le Livre de la Voie et de la Vertu* comme « classique sans couronne » (*sujing* 素經)

En ce qui concerne le Laozi, Liu Xiaofeng précise que

Le Livre de la Voie et de la Vertu n'a pas le titre de « classique » selon la classification officielle ancienne, mais il a un véritable statut de « classique ». A l'époque des Qin et des Han, il y avait une appellation pour le penseur influent qu'on qualifiait de « roi sans couronne ». On peut donc qualifier ce livre de « classique sans couronne ». 在中國正統古學經典中，《老子》一書沒有"經"的名位，卻有"經"

[874] Voir Li Xueqin (éd.), *Mao shi zhengyi* 毛詩正義 (Le Livre des Odes annoté par Mao Heng), Beijing, Université de Pékin, 1999, p. 10. Voir aussi *The Chinese Classics* (vol.4), trans. James Legge, Hongkong, Hongkong University Press, 1960, p. 34. "The former kings by this [Book of Poem] regulated the duties of husband and wife, effectually inculcated filial obedience and reverence, secured attention to all the relations of society, adorned the transforming influence of instruction, and transformed manners and customs."
[875] Liu Xiaofeng, *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 10.
[876] Cet ouvrage est composé de quatre livres :1. Deux volumes des *notes de lecture sur « le Classique des vers »* pour l'empereur 經筵詩講義 dont l'auteur fut Zhang Gang 張綱 (1083-1166). Il s'agit des leçons sur ce classique données à l'empereur par Zhang Gang en tant que *Shidu* 侍讀 (maître accompagnateur) de Zhao Guo, l'empereur des Song (r. 1127-1162). 2. Un volume des *notes de lecture sur « le Classique des vers »* 詩講義 dont l'auteur fut Zhang Shi 張栻（1133－1180）qui a donné également des leçons à la cour. 3. Quatre volumes des *notes de lecture sur «le Classique des vers » de Mao Heng pour l'empereur* 絜齋毛詩經筵講義 dont l'auteur fut Yuan Xie 袁燮（1144－1224）. Cet auteur était un érudit de la province du Zhejiang qui a servi comme fonctionnaire du Conseil privé et comme prêtre du Conseil d'État. 4. Un volume des *notes de lecture sur « le Classique des vers »* 詩講義 de Xu Luqing 徐鹿卿（1170－1249）dont les talents littéraires sont reconnus.
[877] Liu Xiaofeng, *Jingdian yu jieshi shiwu zhounian qingkan*, *ibid*., p. 10.

的實際地位——秦漢之際有"素王"一說，《老子》則堪稱"素經".[878]

Ainsi, bien que le *Livre de la Voie et de la Vertu* ne fasse pas partie des « Treize Classiques », Liu Xiaofeng le considère partie prenante de la tradition des classiques chinois. Ce livre reçoit une grande attention de la part de Liu Xiaofeng, car il constitue une base importante vers sa proposition du règne du « philosophe roi » dans la politique chinoise.

Dans la sous-catégorie consacrée à cet ouvrage de la collection, deux livres ont été choisis. Le premier intitulé *Annotations et Commentaires du Livre véritable de la Voie et de la Vertu*[879] souligne le concept de « transformer le monde par la nature »（*jiaohua tianxia* 教化天下）de ce classique :

Les sages enseignaient sans intervenir afin de faciliter l'expression naturelle de toute créature, de manière à se conformer à leur tendance naturelle et à les rendre dociles, sinon l'essentiel serait perdu. 聖人以不欲不學為教者，以佐萬物之自然，使各遂其性而不敢造為異端，恐失其大本也 .[880]

Cela signifie que le gouverneur doit réduire le désir chez ses gouvernés, ne pas leur apprendre des savoirs inutiles, mais les laisser suivre leurs propres naturels.

Un deuxième livre intitulé *Livre de la Voie et de la Vertu annoté et commenté référant aux théories de Zhuangzi, Liezi, Wenzi et Gengsangzi* [881] , apporte les commentaires de Gao Zhonghua[882]sur ce livre. Il soutient l'avis de Guan Caikou qui propose de « se servir de ce livre pour sauver le monde d'une pensée en état de perpétuelle fermentation dans sa préface 寇氏《自序》亦稱，欲以此書"拯世欲之多蔽" »[883]. La revalorisation de ces deux ouvrages traduit l'intention des éditeurs à vouloir promouvoir cette idée taoïste, selon laquelle la réduction du désir est une des

[878] *Jianjin hanzhi, ibid.*, p. 208.
[879] Chen Jingyuan, *Daode zhenjing canshi zuanwei pian* 道德真經藏室纂微篇 (Annotations et Commentaires du livre *véritable de la Voie et de sa Vertu*), Shanghai : Hanfenlou, 1924.
[880] *Ibid.*, vol.9, chapitre 4.
[881] Kou Caizhi 寇才質, *Daode zhenjing sizi gudao jijie* 道德真經四子古道集解 (Livre de la Voie et de la Vertu avec annotations et commentaires référant aux théories de Zhuangzi, Liezi, Wenzi et Gengsangzi), annoté et commenté par Gao Zhonghua 高中華, Shanghai : Huaxia chubanshe, 2016.
[882] Gao Zhonghua 高中華 (1985-) : Professeur de l'Université de Liaocheng.
[883] *Daode zhenjing sizi gudao jijie, ibid., L'avis de l'éditeur*.

manières fondamentales pour améliorer la conduite morale de l'être humain.

L'approche de Song Xiangfeng qui s'intéresse au rapport entre le *Livre de la Voie et de la Vertu*, le *Classique des changements* et les *Entretiens* est particulièrement instructive pour comprendre comment le lien entre les classiques confucéens et ce livre taoïste est établi par Liu, car l'interprétation du *Livre de la Voie et de la Vertu* par Song est basée sur son jugement confucéen *des Annales des Printemps et Automnes*.

D'après lui, « la théorie de Laozi est cohérente avec celle du *Classique des changements* et *des Entretiens de Confucius* 老子之說，通乎《易》與《論語》 »[884], alors que le *Livre de la Voie et de la Vertu* illustre exactement le règne naturel de l'Empereur Jaune 黃帝, qualifié de « la grande voie de la vertu » (*dadao zhi xin*g 大道之行).[885] La vertu est une valeur supérieure pour la société de cette époque mystique, alors que « le sens de l'humain et le sens du juste 仁義 » sont devenus des valeurs sociales plus importantes après l'empereur ainsi Confucius établit les « Six Classiques » pour les valoriser. C'est pourquoi Confucius explique clairement des concepts essentiels de l'éthique du confucianisme tels que « le sens de l'humain, le sens du juste, la politesse et la sagesse afin de sauver la société de son temps 申明仁義禮智以救斯世 »[886]. Autrement dit, « l'enseignement de Confucius, l'enseignement de l'Empereur Jaune et celui de Laozi se complètent 黃老之學，與孔子之傳，相為表裏者也 »[887]. Song Xiangfeng semble soutenir la thèse suivante : Confucius et Laozi visent tous les deux à maintenir « la vie morale de la communauté » (*gongtongti de daode shenghuo* 共同體的道德生活)[888]. Cette mise en rapport du *Livre de la Voie et de la Vertu* avec la tradition des classiques confucéens permet à Liu Xiaofeng de l'inclure dans son choix des classiques chinois.

---

[884] Yan Chunxin 閆春新 et Xu Xiangqun 徐向群, « Song Fengxiang Lunyu shuoyi de jiejing tese » 宋翔鳳《論語說義》的解經特色 (la spécialité de l'interprétation des Classiques confucéens de Song Fengxiang dans les *Entretiens de Confucius avec annotation)*, in : *Chuanshan xuekan* 船山學刊 (Journal sur Chuanshan), le 25 janvier 2010, n°1, p. 123-126.

[885] *Liki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (Tome premier), trilingue (chinois, latin, français), traduit par Séraphin Couvreur, Hejian : Édition Ho kien Fou, 1913, *Sens générale des King* (jingjie 經解), p. 497, *Liyun* 禮運.

[886] Song Xiangfeng 宋翔鳳, *Guoting lu* 過庭錄 (Les notes de Song Fengxiang), annoté Liang Yunhua 梁運華, Beijing : Zhonghua shuju, 1986, p. 214.

[887] *Ibid.*.

[888] Liu Xiaofeng, *Shitelaosi de lubiao*, *ibid.*, p. 174.

Dans l'ensemble, Liu Xiaofeng tente de remodeler la tradition des classiques chinois dans sa collection par ses propres critères. Confucius est considéré comme un législateur culturel « sans couronne » qui a établi « Six Classiques » comme loi. *Les Entretiens de Confucius* sont une illustration des deux valeurs établies par ce maître. *Le Classique des vers* est considéré comme une bonne méthode pour civiliser le peuple et moraliser la masse tandis que le *Livre de la Voie et de la Vertu* sera utile pour encourager une société avec de faibles désirs pour maintenir « la vie morale de la communauté ».

L'effort de Liu Xiaofeng peut en quelque sorte être situé dans la tradition des classiques confucéens en écriture moderne de la fin de la dynastie des Qing, qui se servait des classiques confucéens comme source théorique pour intervenir dans la politique réelle. Le point concordant entre Liu Xiaofeng, Gong Zizhen 龔自珍[889], Wei Yuan 魏源[890], Kang Youwei 康有為[891], Xiong Shili 熊十力[892] et Mou Zongsan 牟宗三[893] est qu'ils n'attachent pas l'importance au sens original des classiques, mais ils utilisent ces derniers pour développer leurs propres idées. L'engagement politique est plus important que l'objectif scientifique de leurs travaux.

[889] Gong Zizhen (1792-1841) : poète, calligraphe et intellectuel chinois au XIX[e] siècle, il influence la pensée des intellectuels chinois plus tard réformateurs, en particulier Kang Youwei pour préconiser la réforme en vue de faire du pays une puissance.
[890] Wei Yuan (1794-1857) : penseur au XIX[e] siècle, défenseur des nouvelles idées, ami de Lin Zexu 林則徐 (1785-1850). Wei Yuan est l'un des lettrés qui « ont ouvert les yeux pour voir le monde » dans la Chine moderne, connu pour son *Mémoire illustré sur les pays d'outre-mer* (*haiguo tuzhi* 海國圖志).
[891] Kang Youwei (1858-1927) : lettré, calligraphe, théoricien politique chinois et réformateurs sociaux, il croit au confucianisme et se consacre à transformer le confucianisme en une religion d'État pour qu'il soit capable de s'adapter à la société moderne.
[892] Xiong Shili (1885-1968) : penseur chinois du début du XX[e] siècle et un des précurseurs du nouveau confucianisme. Appartenant à l'école des néo-confucéens modernes, il s'est intéressé au bouddhisme et principalement à l'école Chittamatra.
[893] Mou Zongsan (1909-1995) : philosophe et traducteur chinois. Sa pensée a été fortement influencée par Xiong Shili et Emmanuel Kant, dont il a traduit les trois Critiques de l'anglais en chinois.

Chapitre 3 : Trois recueils personnels intégrés dans la collection face à trois types de crises politiques culturelles

La troisième catégorie des textes choisis dans « la partie chinoise » de la collection est constituée d'anthologies personnelles de trois auteurs : Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), Fang Yizhi 方以智 (1611-1671) et Chen Zhu 陳柱 (1890-1944), qui représente une tradition de l'engagement politique des lettrés-fonctionnaires confucéens.

1. Zhang Juzheng : Auteur de grandes réformes politiques et financières des Ming

En tant que grand homme politique et réformateur des Ming et Grand Secrétaire du Cabinet (*neige shoufu* 內閣首輔) durant la première décennie du règne de l'empereur Wanli (r.1572-1620), Zhang Juzheng aide cet empereur à démarrer sa nouvelle politique (*Wanli xinzheng* 萬曆新政) de réformes politiques et financières que les historiens appellent pour cause « la réforme de Zhang Juzheng » (*Zhang Juzheng gaige* 張居正改革). Sur le plan fiscal, il initie un nouveau recensement des terres et pratique la « méthode du coup de fouet unique » (*yitiaobian fa* 一條鞭法)[894] pour accélérer la monétisation de l'impôt foncier, de corvée et de taxes multiples. Sur le plan organisationnel du gouvernement, il met en application un nouveau « système d'évaluation des performances du gouvernement » (*Kaocheng fa* 考成法) afin d'évaluer les fonctionnaires à tous les échelons du pouvoir public et d'augmenter le rendement de l'État[895].

---

[894] Liu Zhiqin. *Zhang Juzheng pingzhuan* 張居正評傳 (Biographie critique de Zhang Juzheng), Nanjing : Nanjing daxue chubanshe, 2006, p. 224. Voir aussi Claire Lebas, *Les marchands dans la société chinoise : éléments historiques, conceptuels et littéraires – étude d'une sélection de nouvelles du Sanyan de Feng Menglong*, Sciences de l'Homme et Société, 2017, dumas-01636369, p. 17-18. La « méthode du coup de fouet unique » est « entrée en vigueur en 1581, qui établissait que les paysans devaient payer la totalité des impôts en argent. Ce système eut pour effet de stimuler l'économie car, afin d'obtenir l'argent nécessaire, les paysans mettaient en vente le fruit de leur exploitation ».

[895] *Ibid*., p. 186. Le « système d'évaluation des performances officielles du gouvernement » (*Kaocheng fa* 考成法) était un système strict composé d'édits ou de règles impériaux sur l'évaluation des fonctionnaires du gouvernement, de règles complétées et améliorées sur l'évaluation des fonctionnaires du gouvernement et de dispositions pertinentes des « six ministères » (*liubu* 六部) du gouvernement impérial. La mise en œuvre effective de ce système a permis au gouvernement de surmonter avec succès le problème de l'acte de connivence, a encouragé la mise en œuvre d'autres mesures de réforme et a fourni une garantie solide pour la réalisation de l'objectif d'enrichissement du pays et de renforcement de son armée.

Cette sous-série est une collection d'écrits, des correspondances et de poèmes de Zhang Juzheng. Un seul livre est paru jusqu'à présent. S'intitulant *Les recueils des mémoires de Zhang Juzheng*,[896] il s'agit de la collection la plus complète des mémoires de cet auteur, avec deux caractéristiques importantes : premièrement, chaque mémoire est généralement précédé d'une « inscription 題解 » qui explique le contexte dans lequel il a été écrit ; deuxièmement, à la fin des mémoires, la réponse de l'empereur est incluse lorsqu'elle peut être trouvée.

2. Fang Yizhi : Synthèse de la culture traditionnelle chinoise

Fang Yizhi obtient « le plus haut grade de l'examen impérial » (*jinshi* 進士) en 1640, soit à la 18e année du règne de Chongzheng 崇禎 (r. 1627-1644). Il est aussitôt mandaté comme rédacteur à l'Académie impériale (*hanlinyuan jiantao* 翰林院檢討).[897]

Il s'enfuit ensuite au sud du pays lorsque Li Zicheng 李自成[898] fait une entrée triomphale avec ses troupes à Pékin en 1644. En 1653, Fang Yizhi est entré en religion et consacre désormais le reste de sa vie aux recherches. Dans lesquelles, il essaie d'unir le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme avec *le Classique des changements*, de combiner les livres *Zhuangzi* et l'*Invariable Milieu* (*Zhongyong* 中庸), afin de parvenir à une compréhension globale du *Classique des changements*, du *Zhuangzi* et du bouddhisme[899].

Curieux des savoirs de l'Occident de son époque, il rend visite à Francesco Sambiasi [900], missionnaire italien, pour le consulter sur ses connaissances en

---

[896] Zhang Juzheng, *Zhang Juzheng zoushu ji* 張居正奏疏集 (Les recueils des mémoires de Zhang Juzheng), annoté par Pan Lin 潘林, Shanghai : huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

[897] *Hanlinyuan jiantao* 翰林院檢討 : Les dynasties Ming et Qing appartenaient à l'Académie Hanlin, du septième rang, souvent détenue par un Shuji Shi 庶吉士 né dans les trois premiers, et principalement chargé de l'édition de l'histoire nationale.

[898] Li Zicheng 李自成 (1606-1645) : L'un des leaders du soulèvement paysans qui mit fin à la dynastie Ming. En 1644, il se proclama empereur à Xi'an 西安 et fonda Dashun 大順. Plus tard, il attaqua Pékin, la capitale de la dynastie Ming. Après l'échec des négociations avec l'empereur Chongzhen, il attaqua la ville de Pékin. Chongzhen se pendit. Plus tard, Li Zicheng fut lui-même battu par les Qing.

[899] Fang Yizhi. *Yaodipao zhuang* 藥地炮莊 (L'ouvrage Zhaungzi avec interprétation de Fang Yizhi), annoté et commenté Zhang Yongzi et Xingyihai, Beijing : Huaxia chubanshe, 2011, p. 1.

[900] Francesco Sambiasi (1582-1649) : jésuite italien, missionnaire catholique en Chine, connu sous le nom de *Bi Fangji* 畢方濟 en chinois. À l'été 1645, il fut nommé ambassadeur à Macao par l'empereur du sud Ming Yongli 永曆 et fut envoyé pour demander l'aide militaire de la colonie portugaise. En 1646, il

astronomie. Il discute également des questions concernant la médecine occidentale et des connaissances en astronomie avec Johann Adam Schall von Bell[901]. Selon les statistiques établies en 1975 par Bide Xun 彼德遜, professeur à l'Université Yale, environ 5% du contenu de son livre intitulé *la Notion physique* (*wuli xiaoshi* 物理小識), un recueil de ses écrits sur la physique, la chimie, la biologie, la médecine, la philosophie et l'art antérieurs à la dynastie Ming, provient de sources introduites par les missionnaires[902].

Fang Yizhi affirme que le dessin de l'hexagramme et la position du trait de l'hexagramme dans *le Classique des changements* sont innés dans la nature et qu'ils servent de loi objective utile pour l'homme. Il pense que « l'homme est capable d'améliorer la nature » (*Shengren zao zaohua* 聖人造造化)[903]. Ses œuvres comptent plus de 4 000 000 caractères, il est pour cela considéré comme un auteur « encyclopédique ». En 1671, il est arrêté à cause d'un cas d'accusation injustifiée appelée « l'affaire Guangdong » (*Yue'an* 粵案)[904] et meurt en chemin vers son procès.

---

travailla pour l'empereur Yongli en tant que « Grand maître » (*Taishi* 太師) et l'année suivante en tant que mandarin. Pendant son séjour à Nanjing, grâce aux efforts de Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), le ministre des rites qui a présidé à la révision du calendrier, Sambiasi a été nommé au Bureau astronomique impérial (*Qintianjian liju* 欽天監曆局). Dans ce rôle, il a été rendu responsable de la correction du calendrier et de l'observation des éclipses. Le Bureau astronomique impérial était un ancien nom officiel chinois et en charge de l'observation de l'astronomie, du calcul du calendrier, du chronométrage et d'autres travaux. Il a été aboli après la fondation de la République de Chine.

[901] Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) : jésuite allemand, missionnaire catholique en Chine, connu sous le nom de *Tang Ruowang* 湯若望 en chinois. Il a travaillé au Bureau astronomique impérial sous le règne de l'empereur Chongzhen. Au Bureau astronomique impérial, Johann Adam Schall von Bell a aidé Xu Guangqi à compiler « l'Almanach de Chongzhen » (*Chongzhen lishu* 崇禎曆書), à promouvoir l'astronomie et à fabriquer des instruments.

[902] Luo Chi 羅熾, *Fang Yizhi pingzhuan* 方以智評傳 (Biographie critique de Fang Yizhi), Nanjing : Nanjing daxue chubanshe, 2001, p. 104.

[903] Zhu Bokun 朱伯崑, *Yixue zhexue shi* 易學哲學史 (L'histoire de la philosophie dans « la Classiques des mutations »), vol.3, Beijing : Huaxia chubanshe, 1995, p. 512-513.

[904] D'après les études de Zhang Yongyi 張永義, jusqu'à nos jours, personne ne connaît les détails de « l'affaire Guangdong ». Voir Zhang Yongyi, « Fang Zhongtong Aishu shidu » 方中通《哀述》詩釋讀 (Zhang Yongyi : Interprétation du *Chagrin* de Fang Zhongtong 方中通), *Zhongshan daxue xuebao* 中山大學學報 (Journal de l'Université Sun Yat-Sen), 2008, nº 1. « Il [Fang Zhongtong, fils second de Fang Yizhi] a été arrêté pour les mêmes raisons que son père, toutes deux liées à "l'affaire Guangdong ". Jusqu'à présent, nous ne connaissons pas les détails de "l'affaire Guangdong ", mais son impact sur cette famille est fatal. D'une part, Fang Yizhi est mort à cause de cette affaire. D'autre part, Zhongtong a également été jeté en prison deux fois. Ce n'est que sous la sécurité conjointe de ses proches qu'il a été libéré de prison pour une courte période et s'est rendu à Wan'an 萬安, province du Jiangxi pour un enterrement ».

D'après Yu Yingshi 余英時[905], Fang Yizhi se suicide en se noyant[906].

3. Chen Zhu : Valorisation des ressources culturelles traditionnelles chinoises

Entre 1925 et 1944, Chen Zhu a enseigné successivement à l'Université Daxia (*Daxia daxue* 大夏大學), à l'Université de Jinan (*Jinan daxu*e 暨南大學), l'Université Guanghua (*Guanghua daxue* 光華大學), l'Université Jiao-tong de Shanghai (*Shanghai jiaotong daxue* 上海交通大學) et l'Université nationale de Nankin (*Nanjing Zhongyang daxu*e 南京中央大學). Ses ouvrages sont nombreux. Il a publié 52 monographies et 450 poèmes et a laissé derrière lui 80 manuscrits et 14 livres inachevés.[907] Les sujets de ses écrits concernent les classiques confucéens, la philosophie, la poésie. Selon les rédacteurs en chef de cette sous-catégorie de la collection. Ses études des classiques se singularisent dans sa vérification attentive des sources, de l'origine des textes, il en donne toujours un raisonnement bien fondé.[908] De plus, Chen Zhu commente de manière approfondie la pensée moderne et l'introduit dans ses études sur les classiques, il y ouvre donc effectivement un nouvel horizon.[909]

Entre autres écrits, *Vingt-six commentaires sur « Cent écoles de pensée »* (*Zi'ershiliu lun* 子二十六論), *la Philosophie de l'école de Gongyang* (*Gongyang jia zhexu*e 公羊家哲學), *les Commentaires sur « le Livre de la Voie et de la Vertu »* (*Laozi jixun* 老子集訓), *Le Cœur de la littérature et la Sculpture des dragons* (Wenxin diaolong *zengzhu* 文心雕龍增注), *Dix commentaires sur l'école de Mo* (*Moxue shilun* 墨學十論) et l'*Histoire de la prose chinoise* (*Zhongguo sanwen shi* 中國散文史) sont les plus remarquables.[910]

---

[905] Yu Yingshi (1930 - 2001) : Historien américain d'origine chinoise, sinologue et professeur émérite d'études chinoises à l'Université de Princeton. Il était connu pour sa maîtrise des sources de l'histoire et de la philosophie chinoises, sa capacité à les synthétiser sur un large éventail de sujets et pour son plaidoyer en faveur d'un nouveau confucianisme. Il était professeur titulaire à l'Université de Harvard et à l'Université de Yale avant son passage à Princeton.

[906] Yu Yingshi, *Fang Yizhi wanjie kao* 方以智晚節考 (Un examen sur l'intégrité morale au déclin de la vie de Fang Yizhi), Beijing : Shenghuo dushu xinshi sanlian chubanshe, 2004, p. 147-191.

[907] Liu Xiaoyun 劉小雲, *Chen Zhu shengping jiqi xueshu sixiang yanjiu* 陳柱生平及其學術思想研究 (Les études sur la vie de Chen Zhu et sa pensée scientifique), Beijing : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015, p. 9.

[908] Chen Zhu 陳柱, *Gongyang jia zhexue* 公羊家哲學 (La philosophie de l'école Gongyang), annoté par Li Jing 李靜, Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014, p. 1.

[909] *Ibid.*, p. 1.

[910] Chen Zhu, *Gongyang jia zhexue jia*, *ibid.*, p. 1.

Les rédacteurs en chef de cette sous-catégorie présentent les raisons de l'intégration de ses œuvres dans la collection de la manière suivante :

Aujourd'hui, après beaucoup de recherches, les écrits publiés du vivant de Chen Zhu et les manuscrits conservés par sa famille ont été compilés en plusieurs volumes selon leur taille et leur sujet. La publication de ces volumes a pour but de faire connaître au monde l'érudition de cet auteur. 現經多方鉤沉，將陳柱生前所刊著述並其家屬所藏文獻，一併編次付梓，依篇幅大小並題旨編成若干卷，以期陳柱學述重光於世.[911]

Liu Xiaofeng souligne que Chen Zhu est le premier des penseurs modernes issus d'une formation de « l'école Gongyang » traditionnelle, qui voit dans l'annotation et le commentaire sur *les Annales de printemps et d'automne* de Gongyang Gao une vision révolutionnaire chez Confucius. Selon Chen,

Le commentaire sur les Annales de printemps et d'automne *de Gongyang Gao est riche en idées révolutionnaires. He Xiu 何休 (129-182) l'auteur de la dynastie des Han dans ses annotations sur ce commentaire de Gongyang a rétabli l'interprétation de Confucius selon laquelle, les Annales de printemps et de l'automne annoncent l'émergence d'un nouveau roi et d'une nouvelle dynastie, à savoir l'État de Lu pour remplacer l'ordre des Zhou, ce qui signifie chez Confucius qu'il y a une pensée révolutionnaire … La question de savoir si cette signification révolutionnaire est la règle principale de la période des Printemps et Automnes, cela est également sujet à débat, mais le fait que Confucius avait des idées révolutionnaires est évident et ne peut être falsifié.* […] 公羊傳之說春秋，甚富於革命思想。漢何休注公羊，複立春秋新周王魯之說，革命之義益著。[…]革命之義，是否為春秋條例，亦當別論，而孔子之富於革命思想，則顯而易明，非可厚誣也 ».[912]

Liu Xiaofeng conclut sur ce point que

Chen Zhu a introduit la théorie révolutionnaire chez Confucius dans l'école des

[911] *Ibid.*.
[912] *Ibid.*, p. 11-12.

études Gongyang, son intention est la même que celle de Kang Youwei exposée dans son « Examen critique des réformes des institutions menées par Confucius » (Kongzi gaizhi kao 孔子改制考). Tous les deux ont tenté de soutenir le changement constitutionnel moderne en Chine en puisant dans les ressources idéologiques de la gauche confucéenne. La différence réside dans le fait que le contexte politique et culturel a changé, que l'idée de Kang Youwei en faveur d'une monarchie constitutionnelle n'a plus d'attrait et que les théories révolutionnaires modernes, influencées par les révolutionnaires françaises et russes, se sont imposées dans les cercles intellectuels, de sorte que les lettrés de l'école Gongyang auraient reformulé l' « idée d'un Confucius réformateur » en l' « idée d'un Confucius révolutionnaire ». 陳柱發明公羊學的革命說，與康子（康有為）的"孔子改制論"的立意相同，都想要通過發掘儒教左派的思想資源來支撐中國的現代政制變革。不同的是，政治文化的語境變了，康子的君主立憲構想不再有吸引力，受法、俄革命論影響，現代革命論說在思想界取得了主流地位，於是，公羊家就把'孔子改制論'改述為"孔子革命論".[913]

La sélection de Chen Zhu dans la collection *Classiques et Interprétations* montre-t-elle le consentement de Liu Xiaofeng quant à la théorie révolutionnaire ? Liu Xiaofeng poursuit son analyse en citant Meng Wentong 孟文通 et Mou Zongsan. Il remarque que

la pensée révolutionnaire confucéenne et celle des marxistes chinois sont spirituellement homogènes dans leur vision morale et politique visant à perfectionner ce monde ici-bas. 儒教革命思想與中國馬克思主義在追求現世完美的道義政治觀上具有精神同質性[914].

En outre, « l'esprit révolutionnaire de Mao Zedong correspond à cet esprit révolutionnaire confucéen 毛澤東的革命精神的氣質正是這種儒教革命精神 »[915].

[913] Liu Xiaofeng, *Rujia geming jingshen yuanliu kao* 儒家革命精神源流考 (Études sur l'origine de l'esprit confucéenne), *ibid*., p. 21.
[914] *Ibid*., p. 29.
[915] *Ibid*., p. 31.

Il est évident que ce point de vue de Liu Xiaofeng sur Mao Zedong détermine son appréciation de point de vue de Chen Zhu. En réalité, l'avis de Liu Xiaofeng concernant Mao Zedong est constitué de deux éléments. D'une part, son attitude sur la fondation de la République populaire de Chine par Mao Zedong est positive. D'après lui,

Avant et après la révolution républicaine, le problème fondamental auquel la Chine a été confrontée était que l'État n'en possédant que le nom était à la merci des puissances occidentales. Après la Seconde Guerre mondiale, la Chine, en tant que l'État victorieux, a subi beaucoup plus de traitements injustes que lors de la Première Guerre mondiale. 共和革命前後，中國面臨的基本問題一直是，國家徒有其名，任憑列強宰割。二戰之後，作為戰勝國的中國所遭遇的不公正待遇遠超過一戰.[916]

Grâce à la fondation de la République populaire, la Chine obtient la possibilité de recouvrer sa souveraineté[917] et de mettre en vigueur la politique de la vertu que Liu Xiaofeng considère comme le critère universel de gouvernance[918].

En revanche, Liu Xiaofeng n'est pas favorable au lancement de la Révolution culturelle lancée par Mao Zedong, car cette « révolution qui s'oppose à l'ordre juridique en place est illégale 造反現存法律秩序的革命是不合法的 ».[919] Il soutient l'idée d'Emmanuel Kant selon laquelle : « Un changement dans la constitution (vicieuse) de l'État, - changement qui peut bien être parfois nécessaire, - ne peut donc être produit que par le souverain lui-même au moyen d'une *réforme*, non par le peuple au moyen d'une révolution ; et, si cette révolution a lieu, elle ne peut atteindre que le pouvoir *exécutif*, non le pouvoir législatif » .[920]

En un mot, l'objectif d'avoir choisi Chen Zhu dans la collection par Liu Xiaofeng n'est pas de promouvoir son idée révolutionnaire confucéenne, mais de fournir un exemple « mélangeant la vertu politique traditionnelle chinoise et la vertu des

[916] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid.*.
[917] *Ibid.*.
[918] *Ibid.*.
[919] *Rujia geming jingshen yuanliu kao*, *ibid.*, p. 92.
[920] *Ibid.*.

Lumières occidentales 中國傳統政治德性與西方啟蒙德性的混合 »[921].

Les trois auteurs choisis dans cette sous-catégorie vécurent tous dans un moment critique de leur pays. Zhang Juzheng a vécu pendant la guerre entre la cour des Ming et ses ennemis et a fait face à l'inefficacité du gouvernement impérial qui avait de sérieuses difficultés financières. Fang Yizhi expérimente une rupture de la tradition lettrée chinoise due à l'invasion des Mandchous. Chen Zhu vit dans une époque où la Chine est pleinement impactée par l'Occident moderne. Même s'ils observent chacun des cas spécifiques de leur époque, l'essentiel de leur préoccupation pourrait être résumé en une question primordiale : comment les gouvernements et les élites doivent-ils réagir lorsque la Chine se trouve dans ces types de crises ?

En effet, ces trois auteurs ont proposé des solutions à leur manière. Zhang Juzheng a lancé des réformes politique et financière en tant que chef du gouvernement. Fang Yizhi se dévoue à synthétiser la culture traditionnelle chinoise pour conserver la tradition culturelle de l'ethnie Han durant l'occupation mandchoue. Alors que Chen Zhu s'efforce de retrouver les ressources théoriques touchant à la révolution à l'intérieur de la culture traditionnelle chinoise sous l'influence de la théorie révolutionnaire occidentale.

Tout comme l'explique Strauss, « une compréhension complète d'une question est certainement plus importante qu'une simple réponse 完全理解一個問題絕對比任何區區回答更重要 »[922]. Il souligne en particulier que sur une question fondamentale, « la pensée humaine est capable de dépasser ses limites historiques ou d'accéder à quelque chose de transhistorique »[923]. La compréhension de l'importance de ces trois auteurs par Liu Xiaofeng est directement liée à sa compréhension de la Chine d'aujourd'hui. D'après lui, la Chine actuelle affronte le même problème fondamental qu'ont rencontré ces trois penseurs susmentionnés. Leurs manières de faire face au problème pourraient servir d'exemple :

1. Lancer des réformes politiques pour renforcer la capacité de l'État afin d'augmenter la capacité nationale de la Chine et répondre aux menaces extérieures.

2. Promouvoir et développer la culture nationale au moyen de renouveler « l'étude

[921] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*..
[922] Leo Strauss, *le problème de Socrate et la modernité*, Liu Xiaofeng (éd.), trad. Liu Zhen 劉振 et Peng Lei 彭磊, Beijing, Huaxia chubanshe, 2016, p. 211.
[923] *Droit naturel et histoire*, *ibid*., p. 34.

nationale » afin de résister à l'influence négative de la culture occidentale.

3. Revaloriser l'idée réformiste pour réaliser « le gouvernement de la vertu » fondé sur « une unité politique et religieuse 政治和宗教統一秩序 »[924]. Son objectif est de mettre en pratique « la vie morale de la communauté 共同體的道德生活 »[925] .

Liu soutient l'idée d'Emmanuel Kant selon laquelle : « Un changement dans la constitution (vicieuse) de l'État, - changement qui peut bien être parfois nécessaire, - ne peut donc être produit que par le souverain lui-même au moyen d'une *réforme*, non par le peuple au moyen d'une révolution. » [926], la question primordiale est donc celle de la qualification du « législateur » pour fonder le gouvernement de la vertu.

Liu Xiaofeng ne conçoit pas que la masse puisse jouer ce rôle :

Qui est qualifié pour être un tel législateur est la question fondamentale soulevée par Le Contrat social *de Rousseau. Par conséquent, il a dit que* Le Contrat social *n'est qu'un appendice à* Emile ou de l'Éducation. *Même dans un nouveau pays comme les États-Unis, c'est encore un petit nombre de personnes qui exercent le pouvoir de législateur pour élaborer et modifier la constitution, et non « l'ensemble du peuple américain ». 誰有資格成為這樣的立法者，是盧梭的《社會契約論》挑明的根本問題，因此他說，《社會契約論》不過是《愛彌兒》的附錄。即便像美國那樣的新國家，行使制憲權的仍然是少數立法者式的人物，而非"全體美國人民".*[927]

Selon lui, le législateur doit être « une classe d'élite dans la communauté » (*gongtongti de dangang zhe jiceng* 共同體的擔綱者階層)[928] , qui désigne dans les temps antiques la couche des lettrés confucéens, selon Liu Xiaofeng,

Grâce à cette dernière qui était dotée de vertu politique, depuis plus de deux mille ans, la Chine a pu toujours maintenir ses capacités nationales malgré les changements de dynastie. 兩千多年來，無論更換了多少皇朝，中國一直葆有國家能力，憑靠

[924] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 174.
[925] *Ibid*..
[926] Emmanuel Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. par Jules Barni, Paris : Auguste Durand, 1853, p. 182-183. Voir *Rujia geming jingshen yuanliu kao*, *ibid*., p. 92.
[927] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid*..
[928] *Ibid*..

的是具有優良政治德性的儒生階層[929].

Dans la période actuelle, elle est représentée sans doute pour Liu Xiaofeng par le Parti communiste. Toutefois, de son point de vue, le Parti communiste se différencie de la couche des lettrés confucéens antiques, car « la vertu politique du Parti communiste est vraiment un mélange de la vertu politique traditionnelle chinoise et la vertu des Lumières occidentale 共產黨的政治德性確實是中國傳統政治德性與西方啟蒙德性的混合 »[930].

D'après Liu Xiaofeng, cette dernière résulte justement de la modernité occidentale et d'une exaltation des pensées : « si l'on veut chercher l'origine théorique du crime "révolutionnaire culturel", on enquêtera éventuellement sur le concept des Lumières occidentales 如果要追究"文革"理念之罪，最終會追究到西方啟蒙理念頭上 »[931]. De ce fait, la tâche actuelle pour le Parti communiste chinois est de retrouver la vertu politique traditionnelle représentée par la couche des lettrés confucéens des temps anciens tout en dépouillant la vertu politique du Parti issue de la vertu des Lumières occidentales.

Ainsi, la solution de Liu Xiaofeng pour régler les problèmes actuels de la Chine et répondre aux crises domestiques et extérieures tient en trois points : regagner la vertu politique traditionnelle chinoise en dépouillant la vertu des Lumières occidentale représentée par le Parti ; confier le rôle du législateur à « une classe d'élite dans la communauté » ; effectuer une réforme à l'intérieur du régime chinois actuel.

Liu Xiaofeng précise que le régime antique chinois n'est pas une monarchie absolue[932] et la Chine dirigée par le Parti communiste dépouillé de la vertu des Lumières occidentale ne serait non plus autocrate par nature. Cependant, ce régime ne serait pas identique à « la monarchie constitutionnelle »[933]. Liu Xiaofeng ne donne cependant aucune explicitation quant à la nature de ce régime. Par ailleurs, il ne dit pas un mot de plus sur la relation entre le Parti communiste et les intellectuels.

Nous savons bien que l'élite de l'ancien régime impérial se constituait la couche des lettrés confucéens, mais ce ne serait pas le cas en revanche des fonctionnaires du

[929] *Ibid.*.
[930] « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid.*.
[931] *Ibid.*.
[932] *Ibid.*.
[933] *Ibid.*.

Parti communiste. Dans la chartre du Parti, il est clairement écrit que le Parti communiste chinois est le détachement d'avant-garde de la classe ouvrière.

Un grand débat concernant la participation des intellectuels au Parti a eu lieu à l'occasion du Ie Congrès du Parti communiste chinois[934]. La décision dans *La première Charte* (*Zhongguo gongchandang diyi ge gangling* 中國共產黨第一個綱領) publié après le Congrès est « le Parti communiste rompra complètement les relations avec la couche des intellectuels jaunes (*huangse zhishi jieceng* 黃色知識份子階層)[935] ainsi que d'autres factions semblables 中國共產黨徹底斷絕同黃色知識份子階層及其他類似黨派的一切聯繫 »[936]. En réalité, le Parti demeure vigilant tout au début de sa fondation sur ce groupe des intellectuels.

Cette méfiance du Parti à l'égard des intellectuels s'est accentuée après la fondation du régime communiste. Ainsi en 1957, le Parti lance le « Mouvement anti-droitiste » pour écarter toutes élites de l'ancien régime. La révolution culturelle en 1966 cible également les intellectuels. En 1978, à l'occasion de la 3e session plénière de son XIe Comité central, l'attitude du Parti envers les intellectuels procède à un changement subtil, mais le conflit entre les deux subsiste toujours, « l'événement de Tian'anmen » et la « Charte 08 » [937] offrent des exemples typiques de ce rapport.

En résumé, puisque Liu Xiaofeng n'éclaircit pas le rapport entre le Parti communiste et les intellectuels chinois d'aujourd'hui, il est difficile de comprendre, par exemple, au regard de sa théorie sur « le règne basé sur la vertu politique traditionnelle chinoise », quelle serait exactement l'attitude d'un Parti communiste chinois dépouillé de sa vertu des Lumières occidentale dans sa pratique d'études des classiques confucéens ? Est-il vraiment d'accord avec la promotion de l'étude des classiques, ou voudrait-il simplement utiliser l'étude des classiques pour son propre usage politique ? Si le Parti communiste profitait des classiques confucéens, quelle

---

[934] Pan Ye, *Zhongguo gongchandang zhishi fenzi zhengce de bianqian yu chuangxin* 中國共產黨知識份子政策的變遷與創新 (L'évolution et l'innovation de la politique du Parti communiste concernant les intellectuels), Wuhan : Wuhan ligong daxue chubanshe, 2008, p. 24.

[935] Ici, « les intellectuels jaunes » désignent le groupe intellectuel affectés par l'idéologie bourgeoises.

[936] *Zhongguo gongchandang zhishifenzi zhengce de bianqian yu chuangxin*, *ibid*., p. 25.

[937] Le « Charte 08 » (*Lingba xianzhang* 零八憲章) : un manifeste publié le 10 décembre 2008 pour promouvoir la réforme politique et le mouvement démocratique chinois dans la République populaire de Chine. Elle compte 303 premiers signataires, dont des intellectuels chinois et militants des droits de l'homme, puis recueille plus de 5 000 signatures. Liu Xiaobo 劉曉波 (1955-2017) en est l'un des auteurs, voire l'auteur principal. Liu Xiaobo a reçu le prix Nobel de la paix en 2010 et a été emprisonné de 2009 à 2017, date de son décès alors qu'il était en libération conditionnelle pour raisons médicales.

serait son intention sous-jacente ? Y a-t-il des contradictions entre l'intérêt du Parti et l'objectif d'étude des classiques ? En fait, cette confusion présente sans aucun doute la principale contradiction de la théorie de Liu Xiaofeng.

Dans les trois parties précédentes, nous avons montré en détail le contenu de la collection *Classiques et Interprétations*, ainsi que le lien entre le paradigme straussien et cette collection, à savoir que le paradigme straussien sert à la base théorique de la collection, tout comme le suggère Liu Xiaofeng. Nous y avons aussi montré l'objectif de la collection est selon Liu Xiaofeng, de trouver une solution à la crise à laquelle la civilisation chinoise est confrontée à nos jours. La mise en pratique de la collection dans le cadre du programme d'éducation générale au sein de l'université chinoise à ce point répond à cette demande. Dans la partie IV, nous tentons de présenter comment Liu Xiaofeng et Gan Yang, les éditeurs de cette collection, l'intègrent respectivement dans leurs activités pédagogiques au sein de deux Collèges Boya fondés par eux-mêmes d'abord à Guangzhou et ensuite à Chongqing, et du Centre de Recherche de la Civilisation Classique dans l'Université Renmin.

PARTIE IV

LA MISE EN PRATIQUE DE LA COLLECTION

AU SEIN DE L'UNIVERSITÉ CHINOISE

Yangcheng wanbao 羊城晚報. (2010.10.14). Cérémonie d'ouverture du Collège Boya à l'Université Sun Yat-sen [Photographie]. http://www.liuxuehr.com/m/view.php?aid=18

La promotion de l'étude des classiques de Liu Xiaofeng ne se limite pas à un simple engagement dans la compilation, l'édition et la publication des livres concernant des classiques, elle implique directement une réflexion avec ses collègues sur les réformes de l'éducation supérieure avec l'introduction de l'étude des classiques. Avec Gan Yang, Liu Xiaofeng promeut à partir de 2009 la création de nouvelles institutions dans des universités célèbres en Chine et la lecture des classiques comme méthode d'enseignement pour généraliser l'éducation des humanités de base, qu'on appelle « liberal arts » aux États-Unis et qu'on traduit en chinois par le terme *tongshi jiaoyu* 通識教育 et en français, par convention, par l'« éducation libérale ». En fait, le fait que Strauss ait promu son programme d'études des classiques dans ce cadre est à l'origine de l'engagement de Liu dans cette voie. Mais sous le même drapeau, la promotion des études classiques est très différente entre Liu Xiaofeng et Gan Yang. Nous présenterons dans les chapitres suivants la philosophie pédagogique de Liu Xiaofeng et celle de Gan Yang avant de comparer leurs pratiques pédagogiques différentes.

1. Deux idées d'enseignement des classiques

Gan Yang et Liu Xiaofeng sont de très bons amis depuis qu'ils ont étudié ensemble à l'Université de Pékin (1982-1985). Ils s'intéressent beaucoup tous les deux à Heidegger, Schmitt et Leo Strauss, ainsi qu'aux classiques confucéens et occidentaux. Leurs goûts scientifiques sont non seulement très similaires, mais ils collaborent aussi très souvent dans de nombreuses publications : pendant leur période d'études à l'Université de Pékin, ils ont édité conjointement les deux séries *Traduction de la Philosophie étrangère* (*Waiguo zhexue yicong* 外國哲學譯叢) et *Culture : le Monde et la Chine* (*Wenhua : shijie yu Zhongguo* 文化·世界與中國) dans le cadre des projets de publication des grandes collections des œuvres étrangères. En 2002, ils ont édité deux grandes séries d'anthologies intitulées respectivement *la Bibliothèque de philosophie politique* (*Zhengzhi zhexue wenku* 政治哲學文庫) et *Les Origines du savoir occidental* (*Xixue yuanliu* 西學源流).

Liu Xiaofeng fut nommé professeur de philosophie à l'Université Sun Yat-sen, à Guangzhou en 2003. Cinq ans plus tard, Gan Yang est également engagé dans la même université grâce au programme pour « les chercheurs Yat-Sen » (*Yixian xuezhe* 逸仙

學者). La relation d'amitié, la parenté de pensées, la bonne collaboration d'une longue durée, le travail dans la même institution leur permettent dès lors de commencer un autre type de collaboration : former les étudiants en études des classiques par la pratique de l'enseignement. Cependant, même si tous les deux apprécient le paradigme des classiques de Leo Strauss, ils sont différents dans leur vision de l'éducation, dans leur sélection des classiques et dans leur approche pédagogique.

Liu Xiaofeng s'inspire de l'esprit d'éducation straussien et semble préconiser une éducation morale pour résister à l'éducation moderne. Il enseigne d'une manière similaire à Strauss : se focaliser sur un seul texte classique en classe chaque trimestre et pratiquer la méthode de *close reading* en demandant aux étudiants de lire beaucoup de documents pertinents en dehors des cours. À la fin du semestre, les étudiants doivent remettre un compte rendu de lecture basé sur les textes qu'ils ont étudiés. Les quatre œuvres de Platon, *Le Banquet*, *Protagoras*, *Phèdre* et *Phédon* sont souvent choisis dans son programme d'enseignement, notamment, *Le Banquet*. En 2015, il a même publié un recueil de ces quatre œuvres sous le titre *Bolatu sishu* 柏拉圖四書 ou *Quatre dialogues de Platon.* Mais il favorise particulièrement le style d'enseignement maître-disciple de la Chine traditionnelle.

À la différence de Liu Xiaofeng, Gan Yang s'inspire de l'esprit d'éduction de *liberal arts* dans les Universités américaines et souligne l'importance de pouvoir fournir aux étudiants une connaissance de base sur des questions fondamentales des humanités. Contrairement à Liu qui met l'accent sur la lecture attentive des textes, Gan demande aux étudiants de faire des lectures générales sur des thématiques abordées. Par exemple, son séminaire sur « Shakespeare et la philosophie politique » consiste en huit séances (huit semaines, 24 heures au total), mais le matériel de lecture assigné comprend 48 œuvres. À la fin du semestre, les étudiants devaient remettre un rapport sur leurs lectures de ces œuvres. Son programme d'enseignement aborde des thèmes très variés, d'œuvres de la Grèce antique à la politique américaine en passant par Shakespeare.

On développera dans les pages suivantes ces différences de manière plus détaillée.

1.1. Liu Xiaofeng : L'étude des classiques et l'éducation morale

D'abord Liu Xiaofeng adopte les idées d'éducation de ses maîtres occidentaux et pense que bien qu'il soit extrêmement difficile pour les gens ordinaires d'atteindre le niveau moral des anciens philosophes en Chine et en Occident, cela ne signifie pas qu'ils n'aient pas besoin d'étudier la philosophie et l'éthique. Il est d'accord avec Socrates sur le point suivant : après une bonne éducation, les jeunes « dominés par les émotions 受感情支配 » peuvent devenir des jeunes qui vivent « avec le logos 按邏格斯 », c'est-à-dire avec l'esprit raisonnable et l'instrument de raison.[938] Dans le même sens, Strauss considère que « la philosophie suppose une transformation réelle 哲學預設了一種真實的轉變 » [939] pour les jeunes, en termes d'éducation, auront la possibilité de « se perfectionner sérieusement 認真改善自身 »[940], il encourage les éducateurs de faire de leur mieux pour arriver à ce but par le biais de l'éducation.

Il souligne l'importance particulière de l'enseignement par la poésie ou de la poésie dans la formation du logos ancien. Il s'inspire d'Aristote sur la question de la formation de l'âme et de l'humeur par la poésie en citant *La Poétique* de cet auteur :

Cela signifie qu'en exposant la manière d'écrire des dramaturges, Aristote défend la tradition poétique en réponse à la concurrence entre la poésie et la chronique que Thucydide a provoquée sous l'Athènes démocratique : Thucydide a contesté Homère sur le principe de la chronique, Aristote a contesté le principe de la chronique sur le principe du poète dramatique, défendant ainsi apparemment la tradition poétique athénienne. 這意味著，通過闡述肅劇詩人的寫作方式，亞裏士多德為詩人傳統辯護，回應了修昔底德在民主時代所挑起的詩與紀事的競爭：修昔底德以紀事原則挑戰荷馬，亞裏士多德以戲劇詩人的原則挑戰紀事原則，從而顯得是在維護雅典的詩教傳統.[941]

Il fait ensuite un lien entre cette tradition poétique athénienne et « l'enseignement par la poésie » (*shijiao* 詩教) un concept de la pensée confucéenne, selon lequel il

[938] *Shitelaosi de lubiao*, *ibid*., p. 309.
[939] *Ibid*..
[940] *Ibid*, p. 278.
[941] *Chongqi gudian shixue*, *ibid*., p. 34.

s'agit d'éduquer les gens par la poésie. Liu Xiaofeng cite Ke Shangqian (1500－1582), un lettré des Ming, qui défend l'éducation par la poésie qui aurait comme rôle de cultiver et améliorer la nature humaine (*hanyong xingqing* 涵泳性情).[942] Cela nous permet de comprendre pourquoi Liu associer l'éducation de la poésie à la politique : « L'art poétique fait partie enfin de l'art politique 詩術最終歸屬於政治術 »[943].

Liu Xiaofeng propose de restaurer ces anciennes méthodes d'enseignement pour résister à l'éducation moderne introduite depuis l'Occident qui ne s'intéresse plus à faire la distinction entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le beau et le laid, et prétend à la « neutralité axiologique »[944]. Selon Liu, si l'université ne s'intéresse plus à former la vertu des jeunes, les étudiants seront inférieurs aux gens ordinaires sur le plan moral.

Comme Eschyle a proposé, « Il faut des enseignants pour les enfants, et pour la même raison, il faut des poètes pour les adultes ». Il s'agit d'une métaphore sur le fait que les adultes sont comme des enfants, qui ne savent pas tout, mais ont beaucoup apprendre et ont donc besoin des poètes. C'est le premier sens de la proposition d'Eschyle. Son second sens est qu'il doit y avoir une hiérarchie dans l'éducation. Il faut que ceux qui sont très instruits enseignent à ceux qui le sont moins, et que ceux qui sont de bonne moralité enseignent à ceux qui sont encore en train de grandir dans la moralité, ou à ceux qui sont confus au sujet de la vertu, et cela s'appelle l'éducation. Chercher incessamment l'objectivité signifie qu'un dramaturge s'abaisse au même niveau que l'objet qu'il décrit. 正如埃斯库罗斯所说：“小孩子需要老師教，成年人也需要詩人來教。其實就是比喻成年人也像小孩子一樣，不要以為成年人什麼都懂，其實很多地方成年人是不清楚的，需要詩人來教。好，這是第一個涵義。第二個涵義，埃斯庫羅斯說這個話意味著教育要分等級。必然是學識高的人教學識低的人，品德好的人來教品德還在成長，或者是說在德行方面困惑的人，這個叫做教育。如果一味追求真實，也就意味著你這個戲劇家被降到了被描寫對象同一個水準上”.[945]

---

[942] *Ibid*., p. 45.
[943] *Ibid*., p. 51.
[944] Liu Xiaofeng, « Leo Strauss et la Chine : une rencontre autour de l'ethos classique », trad. Joël Thoraval, *Regards sur le politique en Chine aujourd'hui*, 2009, n°31, p. 148.
[945] Extrait d'une conférence donnée par Liu Xiaofeng à l'Académie des cinéastes de l'Université de

Liu Xiaofeng défend l'idée de Leo Strauss selon laquelle par l'éducation classique et par accès direct aux grands esprits de l'Antiquité que les ouvrages classiques nous ont légués, nous pouvons restaurer la moralité perdue. Car nous avons besoin de nous fonder sur un ensemble de principes moraux que la civilisation antique, que ce soit en Occident ou en Chine, a déjà très tôt énoncés pour pouvoir distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, le beau du laid.

Dans le monde d'aujourd'hui, le libéralisme, le conservatisme, la dénommée « Nouvelle Gauche », le structuralisme, le féminisme, le post-colonialisme, ces concepts en « -isme » sont à la mode. L'étude des classiques permet de contrebalancer cette situation. C'est la raison pour laquelle Liu Xiaofeng s'intéresse à introduire Strauss en Chine, « il permettrait de défaire la Chine d'un siècle de quêtes continues "aveugles et ferventes" des différents "-ismes" venus de l'Occident.回答為什麼我們要引進施特勞斯，第一個理由就是：我們由此得以擺脫百年來對西方現代的種種"主義""盲目而熱烈的"追逐. »[946]

Pour Liu Xiaofeng, si le monde universitaire et intellectuel chinois était déjà, sur le plan institutionnel, complètement transformé par le modèle américain, les conceptions de Strauss n'auraient peut-être aucune chance de connaître une telle vogue. À l'inverse, c'est justement parce que les institutions universitaires chinoises et ses savants ne sont pas encore parvenus à rejoindre ces modèles occidentaux (ou, pour dire la vérité, parce qu'ils ont carrément échoué dans cette tentative), que les Chinois doivent profiter de cette situation pour promouvoir au plus vite l'éducation classique.[947] Le passage suivant illustre bien son ambition :

Nous devons mettre en place l'étude des classiques à la chinoise pour remplacer les études nationales qui ont été à l'ordre du jour depuis le « mouvement du 4 mai ». Devrions-nous à nouveau apprendre de l'Occident et imiter les départements classiques des universités occidentales pour établir nos études classiques ? Non ! L'établissement d'études classiques à la chinoise ne doit pas s'aligner sur le département d'études classiques des grandes universités occidentales, mais doit se

Shanghai le 14 novembre 2008, sur le thème « Ang Lee est un réalisateur immoral » (*Li An shi yige bu daode de daoyan* 李安是一個不道德的導演).

[946] « Leo Strauss et la Chine : une rencontre autour de l'ethos classique », *ibid*., p. 145.

[947] *Ibid.*, p. 149.

fonder sur la civilisation classique chinoise et s'établir comme un programme de formation de premier cycle sans division entre littérature, histoire et philosophie. Notre objectif est de développer à notre propre manière des études classiques, combinant l'Orient et l'Occident pour réaliser la grande entreprise d'éducation que les savants chinois ont voulu faire depuis la fin de la dynastie Qing, mais n'ont pas été en mesure d'accomplir. 我們應該建立中國的古典學，以取代"五四"以來流行的"國學"。我們應該再次學習西方、模仿西方大學中的古典學系來建立我們的古典學？决非如此！建立中國的"古典學"（Classical Studies），絕不可與西方主流大學的古典學專業接軌，而是要立足中國古典文明自立以傳授古典文明為學業、消弭文史哲分割的本科建制。發展有中國自己特色的中西合璧的古典學，最終是要以此開科設教完成晚清以來中國學界想做而一直沒有做成的教育大業.[948]

1.2. Gan Yang : entre le modèle d'éducation libérale américaine et l'éducation générale en Chine

Gan Yang, né en 1952 à Hangzhou dans la province du Zhejiang, est un érudit contemporain chinois. Il est partisan depuis 2007 d'une « République socialiste confucéenne » (*rujia shehui zhuyi gongheguo* 儒家社會主義共和国). Ayant été envoyé à Beidahuang 北大荒[949] pendant la Révolution culturelle, il fut admis à l'Université du Heilongjiang en 1978 et y a obtenu sa licence en philosophie en 1982. Après avoir obtenu sa maîtrise en philosophie occidentale à l'Université de Pékin en 1985, il s'inscrit au programme de doctorat du Comité de la pensée sociale de l'Université de Chicago 芝加哥大學社會思想委員會博士班 en 1989, sans pouvoir finir sa thèse. De 2009 à 2017, il assume les fonctions de doyen de Collège Boya à l'Université Sun Yat-sen, un des promoteurs des études classiques en Chine, mais à la différence de ses collègues, il a son propre objectif dans cette entreprise. En septembre 2017, il est nommé nouveau doyen du Collège Xinya 新雅書院 de l'Université Tsinghua où il prend sa retraite en 2022.

---

[948] Liu Xiaofeng 劉小楓, « Weishenme yinggai jianshe zhongguo de gudian xue » 為什麼應該建設中國的古典學 (Pourquoi les classiques chinois devraient-ils être construits ?), *Kaifang shidai*, 2009, n°1.
[949] Beidahuang 北大荒 : dans la province de Heilongjiang, à l'extrême Nord-Est du pays.

1.2.1. La nécessité d'étudier les classiques

D'après Gan Yang, l'assimilation du « savoir occidental » (*xixue* 西學) ne suffit pas pour les étudiants chinois d'aujourd'hui. Ils ont besoin tout d'abord d'une formation générale et connaître les questions fondamentales posées par l'éthique, la philosophie, la vie quotidiens, etc.[950] Le meilleur moyen serait d'étudier les classiques dont les valeurs sont déjà attestées.

a. Valeurs de l'éducation libérale

Son intérêt pour l'enseignement général provient du modèle de l'Université de Columbia, qui a mis en place deux types d'enseignement dans le cadre de l'éducation libérale : l'un portant sur la civilisation contemporaine et l'autre sur les classiques humanistes[951].

De Columbia à Chicago, de Harvard à Stanford, l'esprit central de l'éducation libérale est resté le même. Il a permis aux États-Unis de réévaluer leur place dans la civilisation occidentale et de prendre conscience de leur relation avec leur propre civilisation et histoire. À l'époque de Hutchinson à l'Université de Chicago, le mantra était clair : le contenu de lecture du programme d'éducation libérale n'est pas renouvelé tout le temps, il s'occupe des questions permanentes. Ce sont des questions éternelles que se posent les êtres humains et des questions qui concernent les particularités d'une communauté. 從哥倫比亞到芝加哥、哈佛再到斯坦福的通識教育，其核心都沒有變，它讓美國重新認識到自己在西方文明中的地位，意識到它與自己的歷史文明的關係。在芝加哥大學哈欽斯的時代，提出的口號非常清楚：通識教育的閱讀課程不是不斷更新的課程，而是恒久不變的問題。這些問題是人類永恆不變的問題和涉及本族群特殊性的問題.[952]

[950] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 402.
[951] *Ibid.*, p. 406.
[952] *Ibid.*.

b. L'objectif de son adoption en Chine

Gang Yang apprécie ce programme commun s'adressant à « tous les étudiants de toutes les disciplines académiques d'une université 大學裏所有專業的學生 »[953] dans le but de fournir une connaissance générale sur des questions centrales de tout l'humanité. Il propose de l'adopter en Chine avec deux perspectives contemporaines : la globalisation et le rôle de la Chine dans le monde.

La montée en puissance de la Chine n'est pas seulement un problème pour la Chine, c'est un problème pour le monde entier, pour toute l'humanité. En tant que Chinois, nous devrions être plus conscients de cette question. Considérer la question sous l'angle de la mondialisation et de la montée en puissance de la Chine devrait constituer un cadre pour la mise en place d'une éducation générale. 中國崛起並不僅僅是中國問題，現在是全世界的問題，全人類的問題。我們作為中國人，對這個問題應該有更自覺的認識。從全球化和中國崛起的角度來考慮問題，應該是建立通識教育的一個綱領.[954]

Immanquablement, ce qui attire notre attention, c'est une sorte de nationalisme culturel que Gan Yang a promu dans le cadre de promotion des études classiques ou de l'éducation générale au nom de rétablir le respect de soi.

Je crois qu'être Chinois, c'est être le seul peuple culturel dans le monde d'aujourd'hui qui a la possibilité de lutter véritablement pour l'indépendance culturelle vis-à-vis de la domination occidentale, le seul peuple qui a la possibilité d'acquérir sa dignité. Un peuple non-occidental qui est complètement enveloppé par l'Occident n'a aucune dignité. Par conséquent, être chinois est quelque chose dont on peut être très fier, car vous avez la possibilité de créer l'histoire. Je pense que la question la plus importante du XXI[e] *siècle est de briser les 500 ans de domination occidentale sur le monde mondial, et seul le peuple chinois a cette possibilité, aucun autre peuple - pas l'Inde par exemple - n'a cette possibilité. C'est ce que cela signifie*

[953] *Ibid*., p. 405.
[954] *Wenming guojia daxue, ibid*., p. 417.

vraiment d'être chinois, et nous devons travailler dans ce sens. Ce n'est pas que le l'eurocentrisme lui-même, soit mauvais, en soi, mais au moins la domination absolue du monde par l'Occident est absolument injuste et déraisonnable, qu'il s'agisse d'exploitation économique, de menace militaire ou de domination culturelle. L'Occident lui-même pense que c'est déraisonnable, mais il leur est très difficile de le changer, les Chinois en ont donc la possibilité. J'espère que vous pourrez tous ressentir cela, afin que vous puissiez vivre dans le respect de vous-même. 我認為做中國人意味著屬於當今世界唯一有可能真正在西方主導下爭取文化獨立的文化民族、唯一有可能充分獲得自我尊嚴的民族。一個完全被西方所籠罩的非西方民族是沒有尊嚴的。因此，做中國人是非常值得驕傲的事情，因為你有歷史的可能性。我認為二十一世紀最重要的問題就是打破西方五百年來對全球的統治，而只有中國民族具有這種可能性，別的民族——如印度之類——都沒有可能性。這就是做中國人的真正意義所在，我們需要朝向這個目標而奮鬥。並不是說西方中心本身不好，但至少西方對全球的絕對統治是絕對不公平不合理的，無論是經濟上的盤剝、軍事上的威脅還是文化上的宰製，都是不合理的。西方人自己也認為這是不合理的，但真正要他們改變很困難，所以中國人具有可能性。我希望你們都能有這種感覺，這樣才能活得有自尊.[955]

c. Les critiques

Ces idées fortement nationalistes de Gan Yang ont été critiquées par Yuan Weishi 袁偉時[956], Xu Youyu 徐友漁[957], Zhao Guangming 趙廣明[958] et Wu Guanjun 吳冠

[955] *Ibid*., p. 517.
[956] Yuan Weishi (1931-), historien chinois, ancien professeur à l'Université Sun Yat-sen, connu pour ses recherches sur l'histoire chinoise moderne.
[957] Xu Youyu (1947-), Chercheur d'institut de philosophie à l'Académie chinoise des sciences sociales, promoteur du libéralisme en Chine. Xu Youyu indique que Gan Yang déforme toujours la réalité de la Chine pour l'adapter à ses propres points de vue dans diverses propositions sur la façon dont la Chine peut surpasser l'Occident influencé par la « modernité ». Voir « Ping zhongguo jiushi niandai de xinzuopai » 評中國九十年代的"新左派"(De la « Nouvelle Gauche » en Chine dans les années 1990), *Dangdai zhongguo yanjiu* 當代中國研究(Modern China Studies), 2000, nº4, p. 46-52.
[958] Zhao Guangming (1968-), Chercheur d'institut des religions à l'Académie chinoise des sciences sociales. Zhao Guangming pense que Gan Yang et Liu Xiaofeng ont tort de fonder la renaissance du confucianisme sur la base d'une dictature à parti unique. Voir « Chao zuoyou tong santong xin dangguo - zhongguo meng de rujia jiedu » 超左右、通三統、新黨國——中國夢的儒家解讀 (Dépasser l'opposition de la Gauche à la Droite, combiner les trois traditions confucéennes pour établir un nouveau Parti-État : une interprétation confucéenne du rêve chinois), le 13 novembre 2014, *Rujiawang* : https://www.rujiazg.com/article/4939 (consulté le 2 mars 2023).

军[959]. Parmi ces critiques, celles de Yuan Weishi, historien connu pour ses recherches portant sur l'histoire de la Chine moderne et contemporaine en sont plus représentatives. Elles peuvent être résumées en trois points : 1) les classiques confucéens traditionnels, avec leur valorisation du principe d'obéissance, ne sont pas propices à cultiver des personnalités indépendantes et l'esprit créatif chez les citoyens modernes; 2) la question de la « subjectivité culturelle » soulevée par Gan Yang a tendance à susciter des sentiments nationalistes ; 3) la tentative de Gan Yang d'établir une « République socialiste confucéenne » semblable à l'unité de l'Église et de l'État du Moyen âge est « essentiellement un autre rempart contre les valeurs fondamentales de la civilisation moderne »[960].

Dans un débat sur « l'éducation, l'histoire, la nouvelle gauche et les réformes en Chine » organisé à l'Université de Sun Yat-sen le 10 juillet 2010, Yuan Weishi répond à la question suivante :

Q : Ce matin, M. Gan Yang a partagé et échangé avec nous certaines difficultés de la mise en œuvre du programme d'éducation générale dans notre Université, il a aussi présenté la situation actuelle de ce programme ainsi que ses perspectives à l'avenir. Et le 25 novembre de l'année dernière, dans l'auditorium, vous avez suggéré que nous devrions nous méfier d'une fausse ou pseudo éducation libérale. Pouvez-vous préciser davantage votre point de vue ? 提问：上午甘阳老师和大家分享和交流了在中大推行通识教育的一些困难、愿景和现状。而去年 11 月 25 号在中大小礼堂，您提出要警惕一种假的或伪的博雅教育。可不可以进一步诠释一下您的观点？

Yuan Weishi : Tous ceux qui sont revenus de l'étranger ont un sens commun très simple : l'éducation libérale ou l'éducation aux arts libéraux est, au fond, une

[959] Wu Guanjun (1977-), Professeur de l'Université normale de la Chine de l'Est. Wu Guanjun critique Gan Yang sur deux points suivants : tout d'abord, il estime que la perspective sur l'Occident défendue par Gan Yang est contradictoire. Deuxièmement, il affirme que Gan Yang manque d'esprit de réflexion. Voir « Yuedu xifang : weihe you yao chongxin - yu Gan Yang Liu Xiaofeng er xiansheng shangque »“閱讀西方”：為何又要“重新”——與甘陽、劉小楓二先生商榷 (Lire l'Occident : pourquoi faut-il le « relire » - une discussion avec Gan Yang et Liu Xiaofeng), *Ershiyi shiji* 二十一世紀 (Twenty-First Century), 2006, nº 96, p. 127-131.

[960] Yuan Weishi, « Dangqian zhongguo minzu zhuyi niliu guankui 當前中國民族主義逆流管窺 (A glimpse of the current nationalist backwash in China), le 2 mai 2007. Une version abrégée est publiée dans les numéros de mai et juillet 2007 du magazine bimensuel *Changjiang* 長江.

éducation à la citoyenneté libre. C'est le fondement de l'enseignement universitaire moderne, et c'est aussi la clé et le critère de la réussite ou de l'échec de l'enseignement universitaire. Est-elle capable de produire des citoyens vraiment modernes ? C'est le point le plus élémentaire. Dans quelle mesure les universités chinoises ont-elles atteint leur but ? Elles ont rompu avec le cadre soviétique qui transformait les universités en formations professionnelles supérieures, et ont introduit de nombreux nouveaux cours. La plupart d'entre eux sont conçus pour combler les lacunes en matière de connaissances culturelles : culture traditionnelle et culture occidentale. Mais une chose qui a souvent été évitée est l'éducation des citoyens modernes à l'État de droit, à la liberté et au constitutionnalisme, qui est liée à l'orientation future de la vie de chaque personne et au développement du pays tout entier. Je pense que la clé du succès ou de l'échec de l'éducation libérale se trouve ici. 袁伟时：大家从国外回来，都有一个很简单的常识：通识教育或者博雅教育，其核心是自由公民教育。这是现代大学教育的基础，也是大学教育成败的关键和标准。是不是能培养真正的现代公民？这是最基本的。现在国内各大学到了什么程度呢？打破了过去学苏联把大学变为高等职业训练班的框架，开设了很多新的课程；多数是补文化知识的不足：传统文化的、西方文化的。但是往往回避了一条，现代公民的法治教育、自由教育、宪政教育，这是关系到未来每一个人做人的方向，也关系到整个国家发展。我认为通识教育成功或失败的关键就在这里。

Je ne connais pas la situation de l'éducation générale à l'université Sun Yat-sen, et je ne souhaite donc pas faire de commentaires spécifiques à ce sujet. Je ne peux pas non plus me prononcer sur la manière dont Gan Yang a pris en charge ce programme. Mais en ce qui concerne ses penchants personnels, je les ai vivement critiqués à de nombreuses reprises, et je maintiens toujours mon point de vue jusqu'à présent. Quant à savoir jusqu'où il peut pousser une éducation libérale ? Cela ne dépende pas de lui, car il ne peut pas décider seul de l'orientation de l'ensemble de ce programme à l'université Sun Yat-sen, la question est donc assez complexe. 中山大学的通识教育，情况不了解，我不想具体评论。甘阳负责这项工作究竟做得怎样，我也没办法评价。但就他个人的倾向而言，我已经多次进行了尖锐的批评，而且到现在为止，我还是坚持我的观点。至于他能把通识教育做得怎样？他一个人决定不

了中山大学全部通识教育的走向，所以这个问题比较复杂.[961]

d. Réponse aux critiques

Gan Yang a répondu une fois à la critique de Yuan Weishi pour se défendre :

Je ne veux surtout pas me laisser entraîner dans des discussions sans intérêt sur la civilisation chinoise, en pensant que l'accent mis sur la civilisation chinoise se transformera en nationalisme, ce qui est absurde. Il est important de souligner que tous les programmes d'éducation générale sont des domaines à explorer. Nous ne savons pas grand-chose de la civilisation chinoise, la civilisation chinoise classique est déjà un autre, un étranger pour nous. Cela nécessite un effort de réapprentissage, et non d'endoctrinement d'un ensemble de doctrines. Et en fait, nous constaterons que chaque professeur a un point de vue différent et que les approches sur la civilisation chinoise ancienne sont plurales. Nous devons nous assurer que les personnes ayant des opinions différentes puissent s'exprimer, mais la question de savoir si nous pouvons renouer avec la civilisation chinoise est très cruciale. Ces dernières années, de nombreux nouveaux départements consacrés à la Chine et à la civilisation chinoise ont vu le jour aux États-Unis et au Royaume-Uni, tels que les départements d'études chinoises et d'études d'Asie orientale, en réponse au développement de la mondialisation.關於中國文明我非常不希望陷入一些很沒有意義的爭論當中，認為強調中國文明就會變成民族主義，這是很荒謬的事情。有必要強調，所有通識教育課程都是一個未知的領域。我們對中國文明並不瞭解，中國古典文明對

[961] Yuan Weishi, « Jiaoyu lishi xinzuopai he dangqian de gaige - da PEER zhiyou jihua chengyuan wen » 教育、歷史、新左派和當前的改革－答 PEER 摯友計畫成員問 (Éducation, histoire, nouvelle gauche et réforme actuelle : Réponses aux membres du programme « PEER Best Friends »), https://www.rfi.fr/cn/%E9%A6%96%E9%A1%B5/20100824-%E8%A2%81%E4%BC%9F%E6%97%B6%EF%BC%9A%E6%95%99%E8%82%B2%E3%80%81%E5%8E%86%E5%8F%B2%E3%80%81%E6%96%B0%E5%B7%A6%E6%B4%BE%E5%92%8C%E5%BD%93%E5%89%8D%E7%9A%84%E6%94%B9%E9%9D%A9, 24 août 2010 (consulté le 3 février 2023). « Le programme PEER Best Friends est un camp d'été innovant destiné aux lycéens des comtés et des villes de Chine. Il vise à résoudre le problème de l'équité en matière d'éducation pour les lycéens exceptionnels des régions rurales de Chine. Depuis 2007, le programme s'est poursuivi pendant quatre sessions, touchant plus de 600 lycéens ruraux dans cinq comtés de Chine, le point le plus long ayant duré quatre ans. En même temps, le projet PEER compte plus de 120 volontaires de quatre continents, qui sont restés en contact étroit avec de nombreux enfants des comtés par le biais de réseaux et de visites de retour ».

我們已經是一個他者，一個異己。這個需要花力氣去重新瞭解，而不是灌輸一套教義。而且實際上我們會發現，每個教授的觀點其實是不同的，它一定會是多元的，而並不是一個簡單化的教義。但是我們要保證不同觀點的人都能夠講，但是能不能夠重新認識中國文明，這個問題非常關鍵。而且這個問題並不僅僅是中國的問題，最近幾年，美國和英國有關中國和中國文明的系，比如中文系和東亞系不知道新開出了多少，他們是順應全球化的發展.[962]

On voit très bien dans son objectif d'introduire ce programme de l'éducation libérale américain en Chine, il y a un fort désir à reconnaître les classiques chinois anciens et à renouer la Chine d'aujourd'hui avec son passé, ce qui a été coupé depuis longtemps dans le système d'éducation supérieure. Toutefois Gan Yang n'est pas d'accord avec des autres penseurs sur certains points de vue, comme par exemple, au sujet de l'idée reçue selon laquelle l'éducation générale doit être uniquement basée sur des classiques confucéens 但是我也不同意諸如新儒家的一些看法，認為中國進行通識教育就是進行完全儒家經典的教育.

Car nous ne pouvons pas nier que nous sommes maintenant dans un monde entièrement dominé par l'Occident, une situation historique pour la civilisation chinoise. Pendant un siècle entier, nous avons abandonné certains de nos propres classiques. Nous abordons maintenant les classiques traditionnels chinois non pas à partir de l'évolution interne de la China, mais du point de vue de la civilisation occidentale. C'est pourquoi, sans comprendre l'Occident, nous ne pouvons pas comprendre la Chine. Ce n'est qu'après avoir vraiment pénétré la civilisation occidentale que nous pouvons bien comprendre la Chine. Plus nous le comprenons, plus nous pouvons nous libérer de la civilisation occidentale et approfondir notre compréhension de la civilisation chinoise. 因為我們沒法否認，我們現在正處在一個完全以西方為主導的世界當中，這是中華文明的歷史性處境。而且整整一百年來，我們對自己的經典有些已經放棄了。我們現在進入中國的傳統經典，都不是從中國的脈絡進入的，而是從西方文明的角度來看的，所以不了解西方，實際上也不能真正瞭解中國，只有在真正進入了西方以後，瞭解得越深，才能

[962] *Wenming guojia daxue*, *ibid*., p. 418.

夠從西方文明中解脫出來，進入中國文明的理解.[963]

Ce discours nous conduit à poser la question suivante : quel type d'œuvres chinoises et occidentales Gan Yang recommanderait dans le programme de lecture de l'éducation générale et selon quel type de critères ?

e. Pourquoi Leo Strauss ?

Bien que Gan Yang ait lui-même dressé une liste des œuvres occidentales, il préfère de choisir Leo Strauss comme piste à suivre pour relancer l'étude des savoirs occidentaux en réponse à la situation de la Chine post-Tian'anmen : la perspicacité des intellectuels chinois décroît peu à peu face aux recherches occidentales. Ce déclin du « savoir occidental » et la « fièvre des études nationales » de 1989 à 1999 en Chine représentent un grand danger. Dans son article « le champ de la connaissance en Chine depuis dix ans », il le précise de manière suivante :

Pensez-vous qu'étudier la Chine est par définition un « savoir chinois » ? Ce n'est qu'une pièce du système universitaire international occidental, qui vous impose une vision plus étroite, une pensée plus aliénée et une manière de poser des questions sans autonomie. C'est complètement différent du passé. Certaines personnes pensent que dans les années 1980, les Chinois s'étaient passionnés pour l'Occident aveuglément et que ce n'est que dans les années 1990, ils ont finalement commencé à étudier la Chine, comme s'il y avait une amélioration. Je pense que c'est une déclaration fausse et superficielle. Le plus gros problème depuis les années 1990 est que, quel que soit le sujet dont nous parlons, nous devons nous demander ce que cela peut apporter à la Chine. Pourquoi ne pouvez-vous pas étudier l'Occident avec un esprit ouvert ? Et la signification de l'Occident ne se reflète qu'indirectement dans un contexte complexe. Si nous étudions l'Occident à grande échelle, et après avoir pleinement compris la complexité de l'Occident, nous pouvons peut-être y trouver de l'aide pour la Chine ; cependant, c'est très naïf d'avoir des tentatives de trouver une doctrine toute faite en Occident pour résoudre les problèmes de la Chine. 你以為研究中國就是中學了麼?

[963] *Ibid*., p. 407-408.

你恰恰是西方國際學術分配體制下指定的一小塊，你的視野必定更加狹隘，你的思維必定更加奇怪，你的問題意識完全是非自主的。這是和以前完全不同的。有些人覺得八十年代中國人很迷信西方，九十年代終於開始研究中國了，好像這裏有一個進步。我覺得這是一種非常虛假、膚淺的說法。九十年代以來最大的問題就是，無論談什麼，都要問它對中國有什麼用。你為什麼不能敞開心胸去研究西方的東西呢?而西方的意義只有在一個複雜的語境中被間接地折射出來。如果我們大規模地研究西方，在充分瞭解西方的複雜性之後，可能會從中找到對於中國的幫助；然而，任何直接地到西方找一種學說來解決中國問題嘗試，都是非常膚淺的.[964]

C'est dans ce contexte que Gan Yang, voit dans l'introduction de Leo Strauss en Chine l'intérêt qui permet aux Chinois d'étudier l'Occident en profondeur sans déformer le « savoir occidental » :

Mon attitude à l'égard de Strauss n'est pas du genre « le libéralisme ne marche pas, alors prenez Strauss comme remède » - cela n'a jamais été ma pensée, je pense qu'aucun remède occidental ne fonctionne directement en Chine. Mais Strauss est une porte très importante pour comprendre l'Occident et les États-Unis contemporains : l'importance de ce portail est qu'il ouvre ce qui était auparavant obscurci par la compréhension chinoise - à la fois libérale et de nouvelle gauche - de l'Occident. À travers ce portail, vous pouvez voir une Amérique plus complexe, un Occident plus complexe. C'est certainement éclairant pour la Chine, mais c'est relativement indirect. Je ne veux pas introduire quelque chose de nouveau, et j'aimerais beaucoup mettre fin à cette mentalité de « prescription », mais plutôt stimuler l'étude de l'Occident à grande échelle. 我對施特勞斯的態度並不是類似於"自由主義這付藥不靈，因此拿施特勞斯的藥來"——這歷來都不是我的想法，我認為西方哪付藥都不靈。但是，施特勞斯是瞭解當代西方、當代美國的非常重要的一個入口，這個入口的重要性在於：它把原先中國——無論是自由主義還是新左派——對於西方的認識所遮蔽了的東西給敞開了。通過這個入口，你可以看到更複雜的美國、更

[964] Gan Yang, « Shinian lai de zhongguo zhishi changyu » 十年來的中國知識場域, *Ershiyi shiji*, *ibid.*, Octobre 2000, nº 61, p. 30-33.

複雜的西方。這些對於中國當然會有啟發，但相對而言是比較間接的。我並不希望引進某種新的東西，而且我非常希望停止這種"拿藥方"的心態，我倒是希望能夠激起大規模的去研究西方.[965]

Pour promouvoir Leo Strauss, Gan Yang a rédigé une longue préface pour la version chinoise du *Droit naturel et l'histoire*, qui serait publiée comme une brochure autonome intitulée *la Philosophe politique : Leo Strauss*. Dans ce texte, Gan a analysé la pensée et les œuvres de Leo Strauss de manière systématique pour introduire l'école straussienne ainsi que le mouvement des conservateurs américains. Gan a décrit les particularités de Leo Strauss et de ses disciples dans un style simple et clair, de sorte qu'il y ait bien des étudiants et de jeunes chercheurs chinois qui ont été séduits par les œuvres de Leo Strauss et de quelques-uns de ses disciples.

f. Comment choisir les ouvrages chinois ?

Pour établir sa collection d'ouvrages chinois, Gan Yang affirme qu'il est difficile de se déterminer, voire dans une certaine mesure, que le choix des ouvrages chinois s'avère plus difficile que le choix des ouvrages occidentaux.

La civilisation chinoise a l'histoire la plus ancienne en termes d'écriture, mais je crains que ce ne soit pas possible d'avoir un consensus au sein de la communauté universitaire sur ce qui constitue une « lecture indispensable ». Ce « consensus » ne vous oblige pas à identifier une centaine de livres incontournables - il est facile de le faire, mais le véritable test consiste à donner une liste de trente ou quinze livres. Il serait facile d'énumérer une centaine de livres. Si vous énumérez tous les livres que vous n'avez pas lus, qui ne peut pas offrir une liste de cent livres ? Une liste de deux ou trois cents livres de référence n'a simplement pas de sens. Si la communauté intellectuelle chinoise dans son ensemble peut parvenir à un consensus sur quinze ou trente livres « à lire absolument », cela signifiera que nous aurons fait de grands progrès. Pour l'instant cela n'est pas possible, car les listes offertes par chacun risquent d'être complètement différentes, et dans tous les sens. Aux États-Unis, il existe

[965] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 507-508.

ce qui est appelé « les quinze sacrés ». La liste des quinze de chaque personne peut varier légèrement, mais il y a certainement une répétition de dix, ce qui montre qu'ils ont un consensus sur les bases. Cela montre qu'ils ont un consensus sur les choses les plus fondamentales. 中國文明如果以文字計算的話是歷史最古老的，但如果要學界形成關於什麼是"必讀"的共識，恐怕不一定可以。這個"共識"不是讓你舉出一百本必讀書目——舉出一百本是很容易的，真正考驗眼光的是舉出三十本、十五本。如果是列一百本的話那很容易，大家把自己沒看過的都列上去，誰列不出一百本呢?兩三百本都是扯淡，列書單的本領在於少、精。如果中國知識界整體上能夠就"必讀書"形成十五本或三十本的共識，那就表明我們有很大的進展了，今天沒有這個可能性——各自列出來的很可能完全不同，亂七八糟。美國有所謂 sacred fifteen 的說法，所謂"神聖的十五種"，每個人列的這"十五種"可能有些微出入，但是十種的重複度是一定有的，這就表明他們對於最基本的東西是具有 consensus 的。

Je pense que si nous, les universitaires chinois, parvenions à un consensus sur une liste des classiques, nos étudiants n'auraient pas à lire certaines œuvres de base uniquement au niveau du troisième cycle, et ils pourraient avoir une bonne connaissance de meilleures œuvres au niveau du premier cycle. De cette façon, les étudiants pourraient étudier beaucoup plus facilement et progresser beaucoup plus rapidement sur le plan académique, sans avoir à s'attarder sur des questions très basiques, et sans avoir à lire les livres les plus élémentaires au niveau doctoral. 我想，如果我們中國學界能夠在經典著作方面達成共識的話，我們的學生就不必到了研究生階段才去讀一些基本的著作了，而且他們在本科階段可能就對那些最好的著作有了一定深度的接觸。這樣的話，學生此後的學習就會輕鬆得多，學術的進展也要快得多，不需要老是糾纏在一些很基本的問題上，甚至到了博士階段還沒讀過最基本的書.[966]

Sur les critères pour établir cette liste de classiques chinois, il s'exprime d'une manière assez floue, mais non sans intérêt :

[966] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 506-508.

Je pense que ces écrits eux-mêmes devraient également devenir nos propres classiques, et que le statut de ces auteurs en tant que classiques devrait être davantage établi - non pas dans le sens où nous devrions les considérer comme totalement corrects, ce qui n'est pas le sens du mot « classique ». Cela signifie que nous pouvons tirer des leçons des erreurs de ces écrits, même si elles sont erronées, et que nous pouvons tirer des leçons des nombreux détours que ces auteurs ont pris. Et nous devons considérer ces œuvres avec beaucoup de respect, voire d'admiration, sans les discréditer. […][Les œuvres que je sélectionne] sont toutes des réflexions sur la civilisation chinoise faite à un moment précis de crise de la culture chinoise. 我覺得這些著作本身也應該成為我們自己的經典，這些作家的經典地位應該進一步確立——這並不是說我們要把這些著作當作完全正確的，"經典作品"從來不是這個意思。而是說，即使這些著作是錯誤的，我們也能夠從其錯誤中學到東西;即使這些作者走了許多彎路，我們也能夠從這些彎路中得到教訓。而且我們要以一種非常敬重甚至敬畏的態度——而又不失批判——去考慮這些著作。……（它們）都是在中國文化的特定危機時刻所做出的對於中華文明的反省. [967]

Après avoir présenté la différence existante entre Liu Xiaofeng et Gangyang dans leurs idées en faveur des études classiques, nous passerons à une analyse sur leurs différences dans la pratique pédagogique.

2. Deux types de pratique pédagogique

Liu Xiaofeng et Gan Yang ont fondé leur propre institution respective pour appliquer leurs théories sur les études classiques. Liu Xiaofeng a fondé le centre de Recherche de la Civilisation Classique à l'Université Renmin, alors que Gan Yang a créé deux Collèges Boya, un à l'Université Sun Yat-sen et un à l'Université de Chongqing, dans le but de promouvoir l'éducation générale. Dans les deux cas, les œuvres choisies dans la collection *Classiques et d'Interprétation* servent de références, mais de manières différentes :

[967] *Ibid.*, p. 505.

2.1. Liu Xiaofeng et le modèle traditionnel de maître-disciple

Liu Xiaofeng choisit le modèle de maître-disciple, pour sélectionner les étudiants qui veulent suivre une formation offerte par lui-même du bachelor jusqu'au doctorat. Ces étudiants, selon ses exigences, doivent étudier le grec et le latin, et lire des classiques occidentaux et confucéens proposés par son programme. Pour les étudiants, ces exigences présentent trois avantages principaux : 1) ils commencent leur formation dès le premier cycle universitaire, ce qui leur permet d'avoir plus de temps pour atteindre un degré suffisant en grec et en latin pour lire et étudier les classiques écrits dans les deux langues ; 2) Les meilleurs étudiants sont invités à participer à la traduction des textes choisis à intégrer dans la collection ; 3) ils peuvent suivre leur maître pendant une période pour cultiver leur vertu en prenant leur maître pour un exemple. Du côté de Liu Xiaofeng, ce modèle de maître-disciple ancien lui permet, d'une certaine façon, de propager sa pensée et son influence auprès des jeunes fidèles qui s'engageront à l'université après avoir obtenu le titre de doctorat.

Ce genre de formation suscite divers commentaires : certains intellectuels le critiquent sévèrement Liu Xiaofeng et sont très sceptique quant à sa formation aux classiques occidentaux, notamment en latin et grec[968]. Mais certains autres le soutiennent, car cette formation peut aussi éviter de sérieux défauts du système d'éducation chinois actuel.

Afin de promouvoir un cursus systématique des études classiques à l'université chinoise et soutenir la traduction et la publication de la collection *Classiques et Interprétations,* Liu Xiaofeng s'est d'abord consacré à insérer une discipline toute neuve au sein du système des sciences humaines qui sont établies selon le critère des disciplines modernes. Il s'agit des « études des classiques » (*gudian xue* 古典學) en tant qu'une branche indépendante.

Selon Liu Xiaofeng, Nietzsche avait déjà remarqué, à la fin du XIX[e] siècle, qu'il fallait développer « les études des classiques », pour corriger des défauts du système éducatif de l'université moderne, pour agir en opposition à l'actualité ou bien agir

[968] Extrait d'un club de lecture organisé par Sohu (*souhu* 搜狐) consacré au livre intitulé *Justice* de Michael Sandel, le 4 février 2012. Ren Jiantao 任劍濤, mentionne Liu Xiaofeng en disant qu'il est incapable de rédiger des manuels grecs et latins puisqu'il a commencé à apprendre le grec et le latin à l'âge de 45 ans.

durablement contre un présentisme[969], ce qui est profitable pour l'avenir.[970]

L'objectif d'établir « les études des classiques » de la Chine aux yeux de Liu Xiaofeng est de remplacer le courant de l'« étude nationale » qui s'est répandu depuis le « mouvement du 4 mai ». Le terme « étude nationale » est en effet ambigu et n'est pas reconnu internationalement non plus. Par exemple, les études chinoises s'appellent au Japon, « Shinagaku » (*Zhinaxue* 支那學), en Corée, *Zhongguoxue* 中國學, ou encore en Occident, « sinologie » (*Hanxue* 漢學)[971]. D'après Liu Xiaofeng, l'usage d' « études des classiques » à la place de l' « étude nationale » permettrait de les faire communiquer plus facilement et notamment de transformer « la querelle de la Chine et de l'Occident » par « la querelle des Anciens et des Modernes ».[972] Pour renforcer son argumentaire en faveur de créer des « études des classiques » comme une branche de premier rang dans les universités chinoises , il cite l'importance de cette branche dans le monde occidental et fait appel à l'urgence de son établissement en Chine :

Depuis le « Mouvement de la Nouvelle culture » en 1919, ce que nous appelons la civilisation occidentale fait en fait référence à la culture occidentale moderne, la « civilisation technologique » représentée par plusieurs pays puissants qui ont émergé après la montée des États-nations occidentaux modernes. Mais les écrivains classiques de ces pays modernes sont tous nourris des classiques de la civilisation gréco-romaine antique, et jusqu'à présent, les départements des « études des classiques » des célèbres universités de ces pays ont effectivement joué le rôle d'un lien culturel commun. En même temps, mais aussi les puissants États-nations occidentaux d'aujourd'hui, intentionnellement ou non, se considèrent comme porteurs de la grande tradition de la civilisation occidentale. Le pouvoir politique de l'État est souvent synchronisé avec le pouvoir des « études des classiques » dans les universités du pays (voir l'Angleterre et l'Allemagne du XIX^e^ siècle et les États-Unis aujourd'hui), l'enseignement des classiques occidentaux commence à partir des collèges de sciences humaines – les célèbres lycées occidentaux sont basés sur la mise en place de cours « des études des classiques » ([les élèves] doivent avoir des cours de grec ancien et de latin classique),

969 Friedrich Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, Préface.*
970 *Chongqi gudian shixue, ibid., p.* 7.
971 *Ibid*..
972 *Ibid*..

tandis que les célèbres lycées de notre pays se basent sur le taux d'admission plutôt que sur cours « des études des classiques » comme indicateur. Par rapport à l'Occident, de quel genre d'aspirations civilisationnelles ose-t-on se prévaloir ? "五四"新文化運動以來，我們所說的西方文明，實際指的是現代西方文化——近代西方民族國家興起後冒出來的若干強勢國家所代表的"技術文明"，但這些現代國家的經典作家無不受古希臘—羅馬文明經典的滋養，迄今為止，這些國家的招牌大學中的古典學系實際起著共同的文明紐帶作用。不僅如此，當今的強勢西方民族國家有意無意高標自己才是西方文明大傳統的擔綱者，國家在政治上的強勢與該國大學中古典學的強勢往往同步（請看美國的例子），西方的古典學教育從人文中學開始——西方名牌高中以開設古典學課程為指標（必須有古希臘語和古典拉丁語課程），我國名牌高中以升學率而非以偏重中國古典學課程為指標，相比之下，談何文明抱負！[973]

Cependant, il ne veut pas que « les études des classiques » établies en Chine imitent tout simplement celles de l'Occident.

Parce qu'en fait, dans le domaine de l'enseignement supérieur occidental, les anciennes traditions culturelles et éducatives gréco-romaines, comme les universitaires classiques occidentaux, sont pour la plupart relégués au département de philologie et « d'études des classiques », qui est non seulement devenu une recherche « livresque », mais après le « baptême » de l'anthropologie et de la linguistique académique moderne, selon Nietzsche, elle est devenue « oubliée ». [...] Il est vrai que « les études des classiques » occidentales les plus dynamiques aujourd'hui se trouvent aux États-Unis. Cependant, la vitalité des « études des classiques » aux États-Unis ne réside pas précisément dans le département des « études des classiques », mais dans les collèges de premier cycle en sciences humaines et dans le cadre de l'éducation libérale qui rompent la division de la littérature, de l'histoire et de la philosophie et l'accent mis sur l'enseignement de la civilisation classique. Cela signifie que les classiques doivent sortir du domaine étroit délimité par les universitaires modernes et devenir une discipline de base des arts

[973] *Ibid.*, p. 7-8.

libéraux dans les universités modernes. En conséquence, les universitaires se spécialisant dans les classiques acquièrent une vitalité réaliste – les programmes de premier cycle en études classiques ne sont pas principalement destinés à fournir des talents aux maîtres et docteurs en études des classiques, mais à fournir des talents aux disciplines des sciences humaines et sociales modernes. 因為，事實上，在西方高等教育界，作為西方古典學術的古希臘—羅馬文教傳統大多龜縮在古典學系，不僅變成"故紙"研究，而且在經過現代學術的人類學和語言學"洗禮"後，按尼采的說法已經變得"忘祖忘宗"。的確，如今最有活力的西方古典學在美國，然而，美國的古典學活力恰恰不在古典學系，而在打破文史哲學科劃分、以傳授古典文明為學業的本科制人文學院和通識教育制度，這意味著，古典學必須走出現代學術為其劃定的狹窄地域，成為現代大學文科的基礎性學科，從而使得古典學術獲得現實活力——辦古典學本科主要不是為古典學碩士、博士提供人才，而是為現代取向的各人文、社會科學學科提供人才.[974]

Donc, pour Liu, établir « les études des classiques » en Chine ne doit pas revenir à recourir à la discipline « d'études des classiques » existante dans les universités occidentales, mais à construire d'une part, la base solide de la formation supérieure en Chine, d'autre part, à produire des élites pour l'État. Le plus important, de nos jours, est de former l'élite restreinte au style de lettrés-fonctionnaires au lieu de produire des cols blancs pour le tertiaire.

En ce qui concerne la mise en place des « études des classiques » dans les universités chinoises, Liu Xiaofeng a sa propre explication.

Par conséquent, la mise en place d'« études classiques » en Chine ne doit pas être conforme à la branche d'études classiques des meilleures universités occidentales, mais doit être basée sur l'enseignement établi depuis la Chine ancienne pour transmettre la civilisation chinoise sans séparer les lettres, l'histoire et la philosophie. En ce qui concerne le statut institutionnel, il est nécessaire d'établir les études des classiques comme discipline indépendante de premier cycle - en termes de nom, il est bien sûr préférable de l'appeler « Département de la civilisation classique »

[974] *Ibid*., p. 8-9.

(département d'études des classiques en abrégé), car, comme Nietzsche a dit, la mission d'études des classiques est de préserver la civilisation ancienne. Sous cette discipline, nous pouvons diviser les branches différentes, telles que la civilisation chinoise ancienne, la civilisation gréco-romaine antique, la civilisation judéo-chrétienne et la civilisation indienne, bien que chaque université puisse se concentrer sur une ou deux branches fortes. 因此，建立中國的"古典學"（Classical Studies），絕不可與西方主流大學的古典學專業接軌，而是要立足中國古典文明自立以傳授古典文明為學業、消弭文史哲分割的本科建制。就中國的教育體制而言，就是要建立作為一級學科的古典學——從名稱上講，當然最好名為"古典文明系"（簡稱古典系），因為，如尼采所說，古典學的使命就是保養古典文明。在這一學科建制中，中國古典文明（所謂"國學"）與古希臘—羅馬文明、猶太—基督教文明和印度文明同為二級學科，儘管各校可以有所側重. [975]

Liu Xiaofeng a réussi à transformer son projet en réalité. En 2008, il a établi un Centre des études des classiques (*gudian xue yanjiu zhongxin* 古典學研究中心) au sein de l'Université Sun Yat-sen, dont les membres sont les étudiants en masters et les doctorants qu'il dirige, et un centre de Recherche de la Civilisation Classique à l'Université Renmin. À l'Université Renmin, le centre a accueilli des bacheliers de première et deuxième année, qui poursuivront leurs études encore pendant trois ans.

2.2. Gan Yang et le cadre du « Collège Boya » (Boya xueyuan 博雅學院)

De son côté, Gan Yang, le concepteur de l'éducation générale de l'Université Sun Yat-sen, doyen du Collège Boya (2009-2017) qu'il a fondé en 2009, est devenu une figure fondamentale dans la réforme de l'enseignement supérieur en Chine.

Le but de ce collège est de cultiver et former de grands penseurs et érudits dans le cadre du programme spécialisé en études des classiques d'une part, et de propager une éducation générale aux étudiants de toute l'université de Sun Yat-sen. Il propose une conception toute nouvelle pour l'université chinoise en offrant un programme d'enseignement qui « intègre les grands livres anciens et modernes, de l'Est et de

[975] *Ibid.*, p. 9.

l'Ouest 古今中西 » .

Bien que le Collège Boya soit une unité affiliée à une université publique chinoise avec un financement relativement stable, c'est un collège d'arts libéraux façonné en partie sur le modèle américain dont la tension entre ces visions d'éducation est inévitable. Face à cette tension, Gan Yang essaie de trouver le compromis le plus avantageux possible pour faire fonctionner cette institution. Sans chercher à contester l'autorité du ministère de l'Éducation, il se débrouille bien pour trouver une marge de manœuvre, dans la mesure du possible, à l'intérieur du système officiel.

D'abord, il fait un compromis pour garantir la formation de son collège. En réalité, tous les diplômes universitaires en Chine sont délivrés par le ministère de l'Éducation. Celui-ci n'accordera pas de titre académique sans l'approbation à la fois du département de la spécialité étudiée et de la Faculté. Puisque les arts libéraux ne sont pas reconnus comme une spécialité, Gan demande à ses étudiants de choisir une spécialité à la fin de la deuxième année pour qu'ils puissent satisfaire aux exigences de la discipline concernée et obtenir un diplôme.

Ensuite, il transforme une obligation imposée par le PCC en faveur de son programme d'enseignement. L'État impose une éducation politique (*zhengzhi jiaoyu* 政治教育) aux étudiants qui doivent suivre quatre cours obligatoires. Étant donné que le Ministère ne s'occupe pas du contenu de ces cours, Gan Yang n'a pas perdu de temps sur cette question. Son collège offre un cours sur le marxisme pour les étudiants de première ou deuxième année, mais il est enseigné d'une manière très différente de la manière officielle, en invitant les universitaires à donner des conférences sur les interprétations de Marx occidentales, par exemple. Ce faisant, il permet à quelques célèbres universités de détenir le privilège de présenter leur propre programme sur le marxisme.

Gan sait bien que les étudiants dans les universités chinoises ne sont pas encouragés à débattre d'idées en classe. Mais le débat s'inscrit dans l'esprit original de l'éducation libérale, il exige donc qu'une discussion en classe soit introduite dans chaque classe du Collège des arts libéraux. Le Collège Boya est désormais clairement en Chine un pionnier de la discussion intellectuelle en salle de classe au niveau universitaire.

Pour les étudiants inscrits au Collège, il n'est pas facile d'obtenir des crédits. Ceci est également attesté par Gan Yang lui-même : « bien qu'il n'y ait pas beaucoup de

cours donnés dans le Collège, il n'est néanmoins pas facile pour les étudiants d'acquérir le contenu de chaque cours 博雅學院雖然課程少，但每門課想學好都不容易 ».[976] Pour ne donner qu'un exemple, le chef de classe de l'année 2009, Zhang Wenyang 張文洋 a évoqué sa propre expérience des études dans le Collège.

*Même si j'étais parfaitement prêt psychologiquement, le cours sur « les Épopées d'Homère » m'a pris au dépourvu. Avant la rentrée des classes, pendant les vacances de la fête nationale, le professeur nous a demandé de terminer les deux épopées l'*Iliade *et l'*Odyssée *sur lesquelles nous devions rédiger un compte rendu de 3000 caractères comme premier travail personnel. Quant au premier devoir de traduction, nous devions finir une traduction de dix pages pendant les vacances. Après la classe, nous devions traduire des textes anglais de cinq pages toutes les semaines. 尽管做好了充分的心理准备，但第一学期的荷马史诗课，还是把我们打了个措手不及。开课前，老师要求在国庆节假期内读完《伊利亚特》《奥德赛》两本荷马史诗，第一次作业就要阅读经典著作并写 3000 字的报告;第一次翻译就长达十页，之后的每周，五页的英文翻译是雷打不动的.*[977]

Le Collège met l'accent sur la lecture, la discussion et l'écriture. Par exemple, pour les cours sur le *Classique des vers* et *le Commentaire de Zuo* (*Zuozhuan* 左傳), chaque cours octroie six crédits, cela signifie qu'il faut suivre ces cours six heures par semaine. Quant aux cours « la Civilisation classique du Grec » et « la Civilisation hébraïque », une lecture de soixante à quatre-vingts pages par semaine est exigée, à laquelle s'ajoute un compte rendu de lecture par mois.

Malgré ces exigences, ce cursus connaît un grand succès. En effet, « La capacité intellectuelle des étudiants du Collège après une année d'études est bien supérieure aux étudiants des autres facultés »[978] a proclamé un professeur de l'Université Columbia qui enseigne « la Civilisation classique de Chine » à ce Collège, « ce cours que j'enseigne ici est un cours de troisième année en bachelor à l'Université Columbia.

---

[976] 賀林平 « Zhongshan daxue Boya xueyuan zou yitiao daxue jiaoyu de xinlu » 中山大學博雅學院：走一條大學教育的新路 (Le Collège Boya au sein de l'Université Sun Yat-sen : prendre une nouvelle voie dans l'enseignement universitaire), *Renmin ribao* 人民日報 (*le Quotidien du peuple*), le 11 novembre 2010.
[977] *Ibid.*.
[978] *Ibid.*.

Je suis surpris de l'excellente qualité des articles rédigés par des étudiants de première année du Collège »[979].

2.2.1. Un échantillon : la première cérémonie de remise des diplômes

Pour les étudiants du Collège Boya, le 23 juin 2013 est un moment spécial, car la première cérémonie de remise des diplômes a eu lieu. Cette cérémonie marque l'accomplissement de la première période de formation, plus précisément, c'est un moment où les étudiants doivent faire un choix crucial après avoir obtenu leur diplôme de BA: s'investir dans un métier, ou continuer leurs études.

35 étudiants se sont inscrits en 2009 au collège, trois d'entre eux ont quitté le collège pour retourner à leur première discipline au bout d'une année et 32 étudiants restants ont obtenu en 2013 une licence en lettres, en philosophie, en histoire, en science politique, en sociologie ou en droit[980]. Parmi ces diplômés, quatre ont choisi de s'orienter vers la vie professionnelle, le reste a décidé de poursuivre ses études. Parmi ces derniers, quinze étudiants ont commencé leurs études de masters, huit ont réussi un programme en combinaison master-PhD et cinq sont partis étudier à l'étranger[981].

Nous remarquons que la plupart des étudiants préfèrent poursuivre leurs études, soit en Chine, soit à l'étranger. Une hypothèse que nous aimerions nous poser au vu de ces chiffres : le diplômé du Collège Boya ne serait-il pas le bienvenu sur le marché du travail ?

L'interview auprès d'étudiants diplômés de ce collège peut nous donner une impression sur cette formation et son lien complexe avec la demande du marché de travail. Nous souhaitons faire ici un bref compte-rendu basé sur des interviews des journalistes de *The Southern Metropolis Daily* daté du 23 juin 2013.[982] Trois sujets nous intéressent : le choix professionnel des étudiants après leurs études, leur point de vue personnel sur cette pédagogie et le discours du doyen.

---

[979] « Zhongshan daxue Boya xueyuan Zou yitiao daxue jiaoyu de xinlu », *ibid.*.
[980] Liu Lixia 劉黎霞, « Zhongda zui lengyan de xueyuan Boya xueyuan shoujie biyesheng jin siren gongzuo » 中大最"高貴冷豔"的學院博雅首屆畢業生僅 4 人工作 (Seules 4 personnes travaillent pour le premier groupe de diplômés de Boya, le collège le plus « noble et glamour » de l'Université de Sun Yat-sen), *Nanfang dushi bao* 南方都市報 (*The Southern Metropolis Daily*), le 23 juin 2013.
[981] *Ibid.*.
[982] *Ibid.*.

Huang Yanting 黄燕婷, qui s'est engagée avec succès dans le projet de l'ONG intitulée *Meili Zhongguo* （美麗中國）, compte aller à la campagne pour devenir enseignant bénévole （*zhijiao* 支教）pendant deux ans avant de poursuivre ses études. [983]

Cai Shuying 蔡淑盈 a rejoint l'important « troupeau des demandeurs d'emploi » en octobre 2012. Elle affirme que la plupart des employeurs ne comprennent pas ce que le Collège Boya fait : « je dois souvent expliquer aux gens ce que fait le collège d'arts libéraux. Le pire, c'est qu'après avoir expliqué, beaucoup de gens ne comprennent toujours pas ». Les employeurs resteraient donc perplexes face à ce cursus. Plus tard, Cai a reçu une offre d'une entreprise d'État, mais elle n'était pas particulièrement satisfaite de cette offre. À l'heure actuelle, cette diplômée a demandé une « suspension d'emploi » (*zanhuan jiuye* 暫緩就業) et prévoit de passer l'examen de sélection de fonctionnaires au second semestre. [984]

Sun Yaman 孫雅曼, une étudiante de Pékin avait choisi « l'histoire ancienne » (*shanggu shi* 上古史) comme branche de recherches sans sa 3ème année de bachelor, mais elle n'avait aucune confiance en sa capacité pour continuer ses études. Aujourd'hui, elle a reçu une offre pour un poste éditorial dans une maison d'édition à Pékin. Elle déclare qu'elle prévoit de travailler pendant un certain temps, et puis de poursuivre ses études après. [985]

En somme, parmi les quatre étudiants qui ne continuent pas leurs études, seuls deux étudiants ont effectivement commencé leur carrière professionnelle au sens habituel. Ci-dessous deux exemples d'étudiants poursuivant leurs études.

Yan Di 顏荻 déclare que

Je vais participer au programme Master-PhD dans le Collège Boya. Je profite de cette occasion : après mes études de master de deux ans, je peux continuer mes études doctorantes sans examen. Monsieur Gan sera ainsi mon superviseur. À l'avenir, j'aimerais continuer dans la recherche scientifique après avoir obtenu mon PhD.[986]

---

[983] *Ibid.*.
[984] *Ibid.*.
[985] *Ibid.*.
[986] He Jing 何晶, « Gan Yang laodie he tade xiaobaobeimen » 甘陽"老爹"和他的"小寶貝"們 (Gan Yang « Papa » et ses « Petits Bébés »), *Yangcheng wanbao* 羊城晚報 (*Yangcheng Soir*), le 7 juillet 2013.

Wu Wenbin 吴文斌 a l'intention de continuer son master en sciences politiques comparées auprès de la LSE à Londres. Ce qui l'intéresse, c'est la recherche scientifique, mais il n'est pas encore décidé. Il ajoute : « J'espère bien travailler à la LSE, mais cela dépendra. Si les sciences politiques m'attirent toujours, je postulerai pour un programme de doctorat ».[987]

Il nous semble que presque tous ces étudiants interviewés ne regrettent pas d'avoir choisi leur formation au Collège Boya. À cet égard, deux autres éléments mentionnés dans l'interview peuvent en être complémentaires :

Tout d'abord, le contenu du cursus est très riche au Collège Boya, qui a permis aux étudiants d'élargir leurs horizons au travers une lecture intensive des textes. En réalité, la lecture est la principale caractéristique du Collège Boya, les professeurs utilisent rarement des manuels. Généralement, ils donnent une liste des livres pour que les étudiants les achètent et lisent eux-mêmes. En plus, les deux premières années d'études au Collège sont axées sur l'enseignement des connaissances classiques et le développement de l'esprit classique chez les étudiants. [988]

La formation au Collège Boya permet aux étudiants d'établir une amitié forte, puisque la classe est composée de 32 personnes. C'est très différent des autres branches composées souvent de 200 à 300 étudiants. Lors de festivals tels que le festival des bateaux-dragons (*Duanwujie* 端午節) et le solstice d'hiver (*Dongzhi* 冬至), la classe organise des repas et fait des raviolis ensemble. Par ailleurs, le comité de classe organise de temps en temps des voyages. Les étudiants sont « comme des frères et sœurs » déclare Tang Heyu 唐鶴語, un étudiant, avec émotion, « pouvoir rencontrer de telles personnes à l'université, c'est vraiment précieux ». [989]

Ce qui attire notre attention, c'est plutôt la critique de Gan sur ses étudiants. Nous résumons des propos de Gan Yang ci-dessous.

Quatre-vingt-dix pour cent des étudiants ont choisi de poursuivre des études de troisième cycle, ce qui était inattendu pour Gan Yang. Il pense que cela peut être lié à la tendance actuelle de la consommation d'éducation élevée en Chine. En 2009, Gan Yang a déclaré dans une interview avec un journaliste de *The Southern Metropolis Daily* qu'il souhaitait qu'un tiers des étudiants travailleraient après l'obtention de leur

[987] *Ibid.*.
[988] *Ibid.*.
[989] « Zhongda zui lengyan de xueyuan Boya xueyuan shoujie biyesheng jin siren gongzuo », *ibid.*.

diplôme de bachelier, un tiers travailleraient après l'obtention du diplôme de master ou de doctorat et un tiers effectueraient des recherches professionnelles après l'obtention du diplôme de master ou de doctorat. [990]

L'intention première du Collège Boya n'est pas de préparer les étudiants à trouver un emploi. Autrement dit, selon le projet initial, il y aurait eu dix élèves qui auraient travaillé après leurs études de bachelier. Cependant, les choix et les déplacements des étudiants après l'obtention de leur diplôme ne correspondent pas tout à fait à sa vision initiale de la formation. Gan Yang a aussi sa propre opinion sur cette situation.

Il pense que ce phénomène est lié à la tendance actuelle du choix des étudiants au bachelor.

Je ne pense pas que ce soit le problème du Collège Boya. En fait, à l'heure actuelle, de nombreux étudiants universitaires en Chine sont au chômage après l'obtention de leur diplôme. La grande tendance est de continuer les études de master après celles de bachelor et il est difficile de dire si cette tendance est bonne ou non. Maintenant, il semble que les étudiants de l'année prochaine [2000] préfèrent travailler après leurs études de BA. Je ne veux pas que tout le monde soit un scientifique de haut niveau, car après tout, tout le monde n'est pas fait pour le milieu universitaire. 我覺得未必是博雅的原因。目前中國很多高校學生畢業不就業，本科接著讀碩士是很大的趨勢，這個趨勢好不好很難說。現在看來，第二屆畢業生參加工作的可能會多一點，我不要每個人都成科學尖子，不是所有人都適合做學術. [991]

Nous remarquons ici que Gan Yang s'efforce d'expliquer que le taux d'étudiants continuant les études est corrélé au chômage au lieu de la réussite de la formation de son collège. En même temps, il rappelle que l'objectif du Collège Boya est de former des étudiants pour qu'ils puissent avoir de diverses compétences. En ce qui concerne

[990] *Ibid.*.

[991] Xu Jing 徐靜, Xu Yifei 徐一斐 et He Ruiqi 何瑞琪, « Zhongda Boya xueyuan shoupi xueshen chulu yuanzhang Gan Yang jiaoshou pingjia dizi ni neng ganshou tamen xiang dushu de danchun » 中大博雅學院首批學生"出爐" 院長甘陽教授評價弟子：你能感受他們想讀書的單純 (Le premier diplômés du Collège Boya à l'Université de Sun Yat-sen, le professeur doyen Gan Yang a commenté ses discipes : vous pouvez sentir la simplicité de leur désir d'étudier), *Guangzhou ribao* 廣州日報 (Le quotidien de Canton), le 21 juin 2013.

l'embauche de ces diplômés, ce doyen affirme que les diplômés du Collège Boya peuvent devenir activistes sociaux, politiciens, diplomates et entrepreneurs, et non pas que des chercheurs :

Il y avait 32 diplômés de la première promotion du collège, avec des spécialisations variées en psychologie, sociologie, anthropologie, sciences politiques, droit, philosophie, etc.. Les diplômés de l'année suivante étaient spécialisés en économie et en management. Les majors sont largement distribuées, et tout le monde dans le Collège Boya plaisante sur le fait qu'ils n'étaient pas sûrs de pouvoir comprendre les livres écrits par les uns des autres dans dix ans. C'est un phénomène intéressant. Le Collège Boya souhaite certainement que les profils de ses étudiants soient diversifiés et individualisés, malgré qu'il y ait pour eux un coût plus élevé. 第一屆有32位畢業生，專業有心理學、社會學、人類學、政治學、法學、哲學等方向，明年要畢業的還有經濟學和管理學的。專業分佈很廣，博雅學院內部大家開玩笑說，10 年後聚會大家可能看不懂各自寫的書，這是件很好玩的事。博雅當然希望學生多元化、個性化發展，儘管要付出更多的成本.[992]

Gan Yang est plutôt content de ces résultats et déclare : « je pense qu'ils devraient être les étudiants de premier cycle les plus heureux de Chine 我想他們應該是中國最開心的本科生 ».[993]

On peut se demander comment le soutien du mémoire a-t-il lieu vu la diversité des spécialités et quelle est la qualité de leurs mémoires. Gan Yang répond :

Concernant la soutenance des mémoires de premier cycle, leur soutenance est très impressionnante, que ce soient les étudiants en master ou en thèse. Puisque leurs spécialisations sont toutes différentes, je dois inviter des professeurs de différentes disciplines à participer au jury. Certains étudiants ont écrit 60 000 caractères dans leurs dissertations, et la maturité de la pensée et l'étendue de la lecture ne ressemblent pas du tout à celles des étudiants de premier cycle. Bien sûr, il y a quelques personnes à qui j'ai dit que leur travail n'était pas à la hauteur de mes attentes, mais dans

[992] *Ibid.*.
[993] *Ibid.*.

l'ensemble, j'ai trouvé que c'était plutôt bien. 本科畢業論文答辯，答辯的陣仗很嚇人，和碩士、博士一樣。因為專業都不同，我得請不同專業的老師過來。有學生論文寫了 6 萬字，思考的成熟度和讀書的廣度，完全不像是一個本科生。當然也有幾個人我對他們說沒有達到我的預期，但總體上看我覺得很不錯.[994]

Gan Yang regrette que les étudiants du Collège Boya ne puissent pas obtenir un « diplôme propre au collège Boya ».

Le système de diplômes des universités chinoises est encore trop rigide. Par exemple, nous n'avons pas de « diplômes propres au collège Boya » ni de diplômes en études classiques. En Chine, il est très difficile de créer un nouveau diplôme. Nos universités font face à de nombreux paradoxes. La science et l'ingénierie mettent toutes l'accent sur l'interdisciplinarité, mais selon le système de diplômes rigide actuel, l'interdisciplinarité est impossible. La mécanique est toujours la mécanique, la physique est toujours la physique, quel diplôme doit-on choisir pour un enseignement interdisciplinaire ? Le Boya, c'est une combinaison des disciplines différentes, mais lorsqu'un étudiant obtient son diplôme, quel diplôme recevra-t-il ? C'est un très grand défi. Je pense que l'ajustement du système rigide de diplômes est la réflexion que l'enseignement supérieur chinois devrait mener et le ministère de l'Éducation devrait assouplir les restrictions sur les majeures et les diplômes dans les 985 universités[995]*. Bien sûr, il ne s'agit pas de dire qu'il ne devrait pas y avoir de disciplines hautement spécialisées, mais il manque une certaine flexibilité. La majeure PPE de l'Université d'Oxford s'appelle Politique, économie et philosophie et elle est un diplôme en soi. 中國大學的學位制度還是太剛性。比如我們沒有 博雅學位，也沒有古典學學位。在中國，要增設一個新的學位，難度非常大。我們的大學面對很多悖論。理工科都在強調交叉學科，但按現在這麼剛性的學位制度， 交叉學科是沒法做下去的。力學還是力學，物理還是物理，交叉學科要拿什麼學位呢？博雅意味著整*

[994] *Ibid.*.
[995] Le programme 985 vise à favoriser le développement de disciplines-clé dans les universités en les subventionnant conjointement avec les gouvernements provinciaux. Il découle de la volonté du gouvernement central (discours du président Jiang Zemin, le 4 mai 1998 lors de la célébration du centenaire de l'Université de Beijing, d'où le nom « 985 »), d'assurer la réalisation de la modernité du pays et de construire des universités de premier rang. Il y a 39 universités s'inscrivent au programme 985.

合學科，但到學生拿學位的時候，要授他什麼學位呢？這是一個非常大的挑戰。我認為調整剛性的學位制度是中國高等教育應該考慮的方向，教育部應該放寬對 985 大學專業和學位的限制。當然，不是說不要有專業，而是要放得彈性大一點。發源於牛津大學的 PPE 專業，叫政治、經濟與哲學專業，它本身就是一個學位.[996]

Bien que le Collège Boya n'ait pas réussi à changer le système de diplômes, il a apporté beaucoup de progrès au niveau de la réforme du système de formation, ce qui, d'après Gan Yang, est un grand succès du Collège Boya[997].

La réforme du système des programmes d'études est plus complexe à mener que n'importe quoi d'autre. À l'heure actuelle, il est difficile de la promouvoir dans toute l'université, elle ne peut se faire que département après département. C'est exactement la vision du Collège Boya. Il s'agit d'un collège séparé, nouvellement créé, où les cours peuvent être restructurés en toute liberté. C'est la plus grande caractéristique et le plus grand avantage de Boya à l'heure actuelle. Le Collège Boya tente de regrouper le programme des cours. Ce cursus est à combiner de manière aussi raffinée et efficace que possible, au contraire du cursus départementaire traditionnel où les cours des différents départements n'interfèrent pas les uns avec les autres. Cela ne veut pas dire que les disciplines principales ne sont pas importantes, mais que les étudiants peuvent avoir une préférence après la troisième année et peuvent « se spécialiser dans leurs études ». Au début, les étudiants doivent avoir une base large et une forte capacité d'adaptation, de sorte que leur capacité à changer à l'avenir soit plus grande. C'est une tentative importante qui inspire le Collège Boya. 課程體制的改革比什麼都難，目前還很難在整個大學推廣，只能一個院系一個院系地去做。博雅的意義恰恰在於此。它是一個單獨新成立的學院， 在這裏可以完全比較自由地來重組課程。這是目前博雅最大的特點和優勢所在。博雅學院嘗試重新組合課程。這個課程要盡可能以比較精緻、有效的方式組合。而不 是按照傳統的院系課程設置那樣，不同院系間的課程不互相干擾。不是說專業不重要，但學

[996] « Zhongda Boya xueyuan shoupi xueshen chulu yuanzhang Gan Yang jiaoshou pingjia dizi ni neng ganshou tamen xiang dushu de danchun », *ibid.*.
[997] *Ibid.*.

生到三年級之後可以有偏向，可以"術業有專攻"。開始的時候，學生的基礎要廣，適應性要強，這樣以後變動的能力就大。這是博雅學院在嘗試的重要方向.[998]

Grâce à cet article sur la cérémonie de remise des diplômes, nous pouvons voir que bien que les diplômés aient généralement exprimé leur satisfaction à l'égard de leur étude, et que la qualité des diplômés puisse être aussi satisfaisante que l'a loué Gan Yang, deux problèmes du Collège Boya subsistent.

Premièrement, il n'y a pas de diplôme spécifique propre au Collège Boya, il est donc difficile de décerner un diplôme approprié aux étudiants dans le Collège qui valorisent l'apprentissage interdisciplinaire.

Deuxièmement, le nombre de diplômés qui arrivent à trouver un travail est plus faible que prévu. Si la proportion de diplômés qui recherchent un emploi est encore faible, cela peut aller à l'encontre de l'intention initiale de Gan Yang de cultiver les talents au Collège Boya qui peuvent servir dans l'ensemble de la société, que ce soient des activistes sociaux, des politiciens, des diplomates ou des entrepreneurs, tout en continuant à former les savants qui mènent des recherches académiques.

2.2.2. Une copie de Collège Boya à Chongqing

En octobre 2012, un autre Collège Boya est créé à l'Université de Chongqing, Zhang Xudong 張旭東 en est le président, Gan Yang occupe le poste d'inspecteur scientifique en chef.

Le Collège Boya de l'Université de Chongqing est presque une copie de celui de l'Université de Sun Yat-sen. Tout d'abord, le slogan est identique. Ensuite, le système dans son ensemble et le modèle d'étude sont identiques. Une seule différence consiste à l'ajout d'un cours d'introduction aux mathématiques dans le programme des cours au premier semestre en 2013.

En résumé, nous pouvons dire que le Collège Boya à Guangzhou a connu un succès et qu'un autre Collège de Chongqing a vu le jour en 2013. Cependant, les deux Collèges Boya n'ont rien proclamé sur leurs liens.

---

[998] *Ibid.*.

La fondation du Collège Boya à Chongqing, après celui à Guangzhou, était-il un cas fortuit[999], comme l'a dit Zhang Xudong, le président du Collège Boya de Chongqing ? Si l'on connait l'histoire du « modèle de Chongqing » qui représente un « nouveau modèle socialiste » monté par Bo Xilai 薄熙来 depuis qu'il est devenu secrétaire du comité municipal de Chongqing en 2007 contre le « modèle du Guangdong »[1000], il est clair que ce n'était pas le hasard qui avait choisi cette ville après la chute de Bo Xilai pour créer un nouveau Collège Boya en octobre 2012 au sein de de l'Université de Chongqing dont l'esprit est représenté dans le discours de la cérémonie d'ouverture de cet institut :

Outre les mots clés que sont la liberté, l'indépendance, l'esprit critique, l'innovation, la concurrence et ainsi de suite, il existe aujourd'hui un autre mot clé, à savoir la mondialisation. Nous ne pouvons pas vivre en vase clos pour réfléchir aux questions individuelles et collectives. Nous devons nous demander si nous pouvons acquérir un sentiment d'identité culturelle au sens propre du terme à l'ère de la mondialisation, d'où je viens, où je vais, qui je rencontre, pourquoi je pense de cette manière et à quoi j'appartiens en définitive. Sans cette appartenance culturelle, il est facile de se perdre dans la soi-disant richesse, diversité et hybridité du monde globalisé. Dans un sens fondamental, notre enseignement des arts libéraux est étroitement lié à la question du développement global de la Chine - non seulement le développement social, mais aussi la renaissance de la civilisation. 今天除了自由、独立、批判、创新、竞争等等关键词，还有一个关键词，就是全球化。今天的世界已经完全打开了，我们不可能生活在一个封闭的空间里来考虑个人和集体的问题，恰恰得考虑在全球化的时代里，我们能不能获得一种真正意义上的文化认同感，我从哪里来到哪里去，遇到什么人，为什么要这么思考，最终的归属感在哪里，没有这样一种文化根基感的话，在全球化的时代是很容易迷失在所谓的丰富性、多样性和混杂性里。从根本意义上来说我们的博雅教育，是和

[999] Zhang Xudong, « Discours de la cérémonie d'ouverture », *Site officiel du Collège Boya à Chongqing*, le 27 novembre 2013， http://lac.cqu.edu.cn/info/1044/1473.htm (consulté le 13 février 2023).

[1000] « Le modèle du Guangdong 廣東模式 fait référence à une série de politiques sociales, politiques et économiques adoptées dans la province de Guangdong, dans le sud de la Chine. Il est généralement associé à Wang Yang, secrétaire du parti communiste de Guangdong et membre du politburo. Le modèle du Guangdong est caractérisé comme étant relativement libéral dans ses politiques économiques et sociales, et est fréquemment opposé au modèle de Chongqing, qui met l'accent sur le rôle de l'État ».

中国全方位的发展——不但是社会的发展，也是文明复兴——的问题紧密结合在一起的.[1001]

En un sens, le Collège Boya de Chongqing s'inspire du « modèle du Guangdong » pour renverser le « modèle de Chongqing ». C'est dans ce sens que nous pourrions suggérer que la stratégie de Liu Xiaofeng et de Gan Yang était de promouvoir la culture et la pensée occidentales par le biais du Collège Boya dans les universités en Chine continentale.

2.2.3. L'éducation générale dans l'Université Sun Yat-sen

Les cours d'éducation générale répandus dans toute l'Université Sun Yat-sen selon le modèle du Collège，se divisent en quatre sections : la civilisation chinoise 中国文明; Perspectives mondiales 全球视野; la science et la technologie – l'économie – la société 科技-经济-社会; Fondements des humanités et lecture des classiques 人文基础与经典阅读. Pour le diplôme de bachelier, il faut acquérir 12 à 16 crédits, soit de 2 à 4 crédits par catégorie.[1002] Il s'agit en réalité d'une sorte des « cours à options » offerts par le programme d'éducation générale. C'est donc une réforme modeste étant donné que l'introduction de ce cursus n'affecte pas la structure d'enseignement de l'Université. Mais ce petit changement n'est pas sans importance : sans grandes modifications formelles, Gan Yang a réussi à faire introduire ce nouveau cursus avec une nouvelle pédagogie. Son pragmatisme se traduit dans son propre commentaire sur ce changement :

Nous, les Chinois, préférons tout effacer avant de tout recommencer. Fondamentalement, je pense que la réforme de l'éducation doit être stable et ajustée un peu sur la base existante, car même si le système d'origine n'est pas très bon, l'abolir et établir un nouveau système peut ne pas fonctionner, le résultat pourrait même être pire. 我們中國人喜歡把所有的東西都給弄掉然後重新來過。我基本上

[1001] http://lac.cqu.edu.cn/info/1044/1473.htm

[1002] Wen Caifei 溫才妃, « Zhongshan daxue tongshi jiaoyu yiwei zhe geng gao biaozhun » 中山大學：通識教育意味著更高標準 (L'Université Sun Yat-sen : l'éducation générale signifie des normes plus élevées), *Zhongguo kexue bao* 中國科學報 (Journal chinois des sciences), le 2 mai 2012.

覺得教育改革需要穩健，在現有基礎上一點點去調，因為即使原先的制度不太好，取消它建立一個新的制度也未必就能運作，可能會更糟.[1003]

La voie de la réforme progressive consiste en deux mesures principales : établir le cursus commun de l'éducation générale et créer un système d'assistanat.[1004] D'après Gan Yang, c'est une voie effective, discrète et fonctionnelle. Ce système d'assistanat permet aux étudiants de master et aux doctorants de partager, en tant qu'assistants, des tâches du professeur ; par exemple, corriger les devoirs des autres étudiants, étudier ensemble, etc. Il permet également de renforcer le niveau de connaissance de base des étudiants de BA et d'améliorer les compétences des masterants et doctorants en matière d'enseignement de la recherche.

De fait, c'est le cursus commun qui doit attirer notre attention, parce qu'il reflète la pensée particulière de Gan Yang. Pour lui, l'introduction de ce cursus commun ne nécessite pas une adaptation aux structures académiques déjà existantes. Il suffit d'utiliser efficacement le cadre des « cours à options » imposé par le Ministère d'éducation pour changer la manière d'enseigner et le contenu de ces cours. Cette méthode pragmatique est en fait très répandue à l'université chinoise ces dernières années.

Gan Yang explique des malentendus en Chine à propos des « cours à options » de l'éducation générale,[1005] selon lesquels ce programme est une simple copie du système de l'université américaine. En réalité, il y a une différence radicale entre les deux. [1006] Dans les universités américaines, le cursus d'éducation libérale est un programme de base qui est obligatoire pour les deux premières années des études BA; autrement dit, ce cursus est le « tronc commun » (*hexin kecheng* 核心課程), et il y a donc des exigences strictes au niveau de la pédagogie et de la formation [1007] . Cependant, dans le système chinois actuel, les « cours à options » sont subordonnés et secondaires, cela signifie qu'ils n'ont pas de statut de « tronc commun ». [1008] Par conséquent, ils ne sont pas importants pour les étudiants, ils choisissent ce cursus

[1003] *Wenming guojia daxue, ibid.*, p. 415-416.
[1004] *Ibid.*, p. 349.
[1005] *Ibid.*, p. 350.
[1006] *Ibid.*, p. 351.
[1007] *Ibid.*.
[1008] *Ibid.*, p. 350-351.

seulement pour les crédits et donc ils n'y portent que peu d'intérêts.[1009]

En bref, ces malentendus se manifestent encore dans la compréhension de l'objectif de l'éducation générale. Selon Gan Yang, ce serait une erreur de penser que davantage de « cours à options » apporteraient plus de succès à l'éducation générale.[1010] En fait, la conséquence actuelle est qu'avec davantage de « cours à options », les étudiants considérant qu'ils ne sont pas importants et que les crédits sont facilement accessibles, ne leur portent pas plus d'attention. [1011] En résumé, les universités ne mettent pas en valeur ce type de cours. Gan Yang pense que l'éducation générale chinoise ne sera qu'un lointain rêve si l'université chinoise la développe toujours de cette manière.[1012] Dans dix ans, voire dans vingt ans, il ne sera toujours pas possible pour l'éducation générale d'obtenir le résultat escompté.[1013]

Pour Gan, il faut différencier le cursus de l'éducation générale du « cours à option ». Cette différenciation est importante, car certains cours sont plus fondamentaux et essentiels que d'autres et donc doivent être inclus dans l'éducation générale.[1014]

Une bonne mesure que Gan suggère est d'emprunter la méthodologie du « tronc commun » que les universités américaines emploient. Il faut établir un « tronc commun » dans toute l'université et des exigences strictes pour les étudiants. Pour ce cursus, il ne faut pas choisir trop de cours, mais des cours de bonne qualité. [1015] Gan Yang constate que le système des crédits actuel dans les universités chinoises pourrait permettre de réaliser ce progrès pour l'éducation générale. [1016]

Selon lui, à l'heure actuelle, il est important d'organiser plus efficacement le temps et les crédits dans le cadre des « cours à options ».[1017] De ce fait, il faut d'abord mettre le « tronc commun » dans le cadre des « cours à options ». Par exemple, « la littérature antique chinoise » est le « tronc commun » de la Faculté des lettres, il peut aussi être donné comme un « cours à options » aux étudiants des autres facultés. Cela

[1009] *Ibid.*.
[1010] *Ibid.*, p. 351.
[1011] *Ibid.*.
[1012] *Ibid.*, p. 350-351.
[1013] *Ibid.*, p. 351.
[1014] *Ibid.*.
[1015] *Ibid.*.
[1016] *Ibid.*.
[1017] *Ibid.*.

peut attirer beaucoup de monde et former une classe composée de 300 étudiants.[1018] Cependant, l'exigence du cours ne doit pas être pour autant abaissée. Pour garantir la qualité de l'enseignement, il est nécessaire d'engager les discussions en auditoire et établir un système d'assistanat. Par exemple, à l'Université Sun Yat-sen, chaque assistant s'occupe de trente étudiants.[1019]

Le programme que Gan Yang propose à l'Université Sun Yat-sen consiste en cinq « troncs communs » comme axes des « cours à options », deux semestres continus pour chaque cours. Ces cinq « troncs communs » se composent de l'histoire de la civilisation chinoise (*Zhongguo wenming shi* 中國文明史), des classiques chinois *(Zhongguo renwen jingdian* 中國人文經典), du chinois antique (*gudai hanyu* 古代漢語), des classiques occidentaux des sciences humaines (*xifang renwen jingdian* 西方人文經典), de l'histoire de la civilisation de l'Occident (*xifang wenming shi* 西方文明史).[1020] En fait, à l'intérieur de ces cinq cours, il est possible de procéder à des sous-divisions. En outre, il faut, pour chaque cours spécifier les classiques à lire. Selon les objectifs pédagogiques, après un semestre, les étudiants doivent être capables de lire les classiques tout seuls.[1021] Gan Yang pense que c'est un bon programme pour utiliser efficacement le système actuel. En raison de la démocratisation de l'éducation dans les universités chinoises, nous pouvons former un consensus au niveau du système de la connaissance et du contexte culturel.[1022]

À travers l'analyse de ce chapitre, nous pouvons comprendre les divergences entre Liu Xiaofeng et Gan Yang en ce qui concerne l'idée d'éducation et la pratique pédagogique, bien qu'ils fussent d'accord tous deux de promouvoir les « études des classiques » et consentirent « le paradigme straussien ».

Liu Xiaofeng souligne que l'objectif de l'éducation est d'améliorer la vertu des élèves, qu'il faudrait à ce point refuser le système éducatif occidental moderne, car ce dernier prétend à une « neutralité axiologique ». Sur le mode d'enseignement, Liu

---

[1018] Liu Lixia 劉黎霞, Zhang Yingqi 張瑩琦 et Wang Lixia 王麗霞, « Gan Yang caodao zhongda gaige wuqian xinsheng chongdu jingdian » 甘陽操刀中大改革，五千新生重讀經典 (Gan Yang a mené à bien la réforme à l'Université Sun Yat-sen, 5 000 étudiants de première année ont relu les classiques), *Nanfang Zhoumo* 南方週末 (*Southern Weekend*), le 25 août 2009.
[1019] *Ibid.*.
[1020] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 347.
[1021] *Ibid.*.
[1022] *Ibid.*, p. 351.

Xiaofeng préfère sélectionner des étudiants qui veulent suivre une formation systématique du baccalauréat jusqu'au doctorat. Ce mode correspond à celui de l'enseignement confucéen traditionnel.

En revanche, l'éducation pour Gan Yang sert à inculquer aux étudiants un système de connaissances communes, identiques à celles des milieux culturels. C'est pourquoi les étudiants doivent tout d'abord être formés à une connaissance de base sur les questions éthiques et philosophiques, sur les problèmes de la vie et ainsi de suite[1023]. Donc, l'élitisme de Strauss parle peu à Gan Yang. Il met en œuvre une « éducation libérale » sur le modèle de l'Université de Columbia. La vulgarisation est plutôt l'orientation de Gan Yang. Un de ses souhaits est que les étudiants puissent intégrer ce savoir dans les différents domaines de la société. Les diplômes que le Collège Boya pourrait attribuer à ses élèves sont dans six branches telles que la philosophie, l'histoire, la littérature et la linguistique chinoises, la science politique et l'administration, la sociologie et le droit. D'ailleurs, Gan Yang ne propose pas comme Liu Xiaofeng une grande quantité de classiques à lire, mais il pense qu'une liste de trente classiques, même quinze est suffisante d'approfondir les classiques et d'obtenir une connaissance commune.

En ce qui concerne l'avenir des diplômés, Gan Yang espère qu'« un tiers travaille après leurs études de bachelor, un tiers travaille après le master, et qu'il reste un tiers investit dans la recherche académique » [1024]. Comparée avec le Collège Boya, la « classe expérimentée dans les classiques » que Liu Xiaofeng dirige ne pourrait conférer à ses étudiants qu'un rôle majeur dans la communauté [1025]. Lorsqu'ils obtiennent leur diplôme après les études, Liu Xiaofeng est défavorable à ce que ses étudiants deviennent des « cols blancs du tertiaire »[1026], mais espère qu'ils accèdent à « la classe d'élite dans la communauté »[1027].

Dans l'ensemble, Liu Xiaofeng est élitiste et Gan Yang a une pensée démocratique, ce qui entraîne des différences fondamentales dans leur approche de la lecture et de l'enseignement des classiques.

Ils défendent tous deux la civilisation chinoise et les classiques chinois, mais en

[1023] *Ibid.*, p. 402.
[1024] « Zhongda zui lengyan de xueyuan Boya xueyuan shoujie biyesheng jin siren gongzuo », *ibid.*.
[1025] *Chongqi gudian shixue*, *ibid.*, p. 9.
[1026] *Ibid.*.
[1027] *Ibid.*.

fait, ils encouragent la « vulgarisation » de la civilisation occidentale et des classiques occidentaux en Chine dans le contexte de la « fièvre des études nationales » émergeant après 1989. Étant donné que Liu Xiaofeng et Gan Yang ont étudié respectivement en Europe et aux États-Unis[1028], qu'ils apprécient toujours la culture occidentale et qu'ils mènent toujours des recherches académiques sur l'Occident, il est possible que leur promotion de la civilisation chinoise et des classiques chinois soit une stratégie dans le contexte de la montée du nationalisme chinois.

Toutefois, le résultat des efforts de Gan Yang et Liu Xiaofeng dans la promotion de la lecture des classiques n'est pas remarquable si on considère l'ensemble du système actuel des universités chinoises. Le soutien quant à la proposition de « la lecture des classiques » venant du système éducatif ne permet pas d'être optimiste. En effet, le Collège Boya et le « Centre des recherches des Classiques » ne couvrent qu'une infime partie du système. De plus, « l'éducation générale » appartient toujours au système des « cours à options » auxquels les élèves et les professeurs ne donnent pas beaucoup de crédibilité [1029], le résultat est donc de l'indifférence de la part des étudiants et des professeurs[1030].

[1028] Liu Xiaofeng, l'Université de Bâle (1990-1993) ; Gan Yang, l'Université de Chicago (1989-2009).
[1029] *Wenming guojia daxue*, *ibid.*, p. 506.
[1030] *Ibid*..

CONCLUSION

La réflexion sur les classiques conserve selon Strauss un rapport étroit avec la notion de « progrès » qui est à la mode depuis XVII^e^ siècle au moment du commencement de la philosophie moderne. La notion de « progrès » permet à « l'interprète » de « disposer d'un point de vue supérieur à celui de l'auteur ancien »[1031] lorsque la notion de « progrès » reçoit une large adhésion. Strauss prend Kant comme exemple : « Kant a été tout à fait clair là-dessus en suggérant qu'on peut comprendre un philosophe mieux qu'il ne s'est compris lui-même »[1032] et il en conclut que « l'histoire de la pensée est, en général, un progrès et la pensée philosophique du XX^e^ siècle est supérieure ou plus près de *la vérité* que la pensée philosophique du XII^e^ siècle »[1033], et « [les historiens] ne le comprennent que comme une préparation du présent »[1034]. Dans cette perspective, les ouvrages récents sont supérieurs à ceux du passé « sur des points décisifs »[1035]et les classiques sont corrélativement dévalorisés.

L'introduction de la science et technologie occidentale en Chine depuis XVIII^e^ siècle, suivie de l'abolition de l'examen impérial vers la fin de la dynastie des Qing, en 1905, engendre la désintégration des classiques chinois, surtout des classiques confucéens, accusés d'être la raison principale du sous-développement de la Chine par rapport à l'Occident moderne et Liu Xiaofeng considère que ceci a déclenché un essor de l'introduction massive en la Chine, des différents « -ismes», et de différentes méthodologies de l'Occident moderne.

D'après Liu Xiaofeng,

*si l'on prend comme référence l'année 1898, au moment où Yan Fu publie une version chinoise d'*Evolution and Ethics *de Thomas Huxley et met la main à la traduction de* The Study of Sociology *de Hebert Spencer, on peut considérer qu'il s'agit de la première importation de ce genre par les intellectuels chinois, importation qui se poursuit de nos jours. Parallèlement, la période qui s'étend du mouvement du 4*

[1031] *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *ibid.*, p. 283.
[1032] *Ibid.*.
[1033] *Ibid.*, p. 283-284.
[1034] *Ibid.*, p. 284.
[1035] *Ibid.*.

mai 1919 à 1966 peut être vue comme la deuxième étape de ce processus : son résultat le plus remarquable consiste dans la traduction complète des œuvres de Marx, Engels, Lénine et Staline ainsi que dans les versions chinoises des classiques occidentaux, sélectionnés selon la perspective du marxisme.[1036] *Dans les années 1980, le monde intellectuel chinois a de nouveau connu une importation à grande échelle de la pensée académique occidentale. 从严复 1898 年刊印《天演论》译本并于同年着手翻译《群学肄言》算起，我国学界已经三次引人注目地引介西方学术思想，规模一次比一次大。"五四"运动之后到 1966 年，算第二次引介时期，最高成就是我国翻译西方"政法诸书"的第一个汉译全集——汉译马恩列斯全集基本竣工，按马克思主义观点拟定的西方历代名著汉译计划亦见雏形，二十世纪八十年代兴起的引介热潮算第三次.*[1037]

De ce fait, selon Liu, les classiques chinois subirent depuis plus un siècle des critiques négatives sur la tradition chinoise provenant des points de vue occidentaux formés depuis les Lumières. [1038]

Cependant, après la répression du mouvement démocratique de 1989 qui a étouffé une décennie de la nouvelle fièvre du savoir occidental post-maoïste, le mouvement appelé la « fièvre des études nationales » couvre toute la Chine dans les années 1990. Un retour des classiques confucéens voit le jour dans les universités chinoises. Au cours des années 2000, une passion populaire pour retrouver des valeurs culturelles traditionnelles encourage la création d'associations non-officielles. C'est bien dans ce contexte, est né le projet de la collection *Classiques et Interprétations* qui a une volonté d'incorporer des classiques chinois et occidentaux.

Par cette thèse, nous avons consacré une étude systématique sur l'idée principale,

---

[1036] Le point de vue de Liu Xiaofeng est ici biaisé. Entre le mouvement du 4 Mai (1919) et la fondation de la République populaire de Chine (1949), outre les œuvres marxistes, il y avait également un grand nombre d'œuvres littéraires et politiques provenant de France, d'Allemagne, de Grande-Bretagne, des États-Unis et, surtout, du Japon. Des œuvres littéraires américaines, par exemple, ont été publiées en Chine de 1911 à 1949, et selon les statistiques, près de 4 000 traductions de littérature étrangère ont été publiées, dont 569, soit 14 % du total, étaient américaines. Voir Fang Huawen 方華文, *Ershi shiji zhongguo fanyi shi* 20 世紀中國翻譯史 (Histoire de la traduction en Chine au XX^{e} siècle), Xi'an : Xibei daxue chubanshe, 2005, p. 391.

[1037] *Shitelaosi de lubiao, Ibid.,* p. 335-336. Voir aussi Sébastien Billioud et Joël Thoraval, *Extrême-Orient Extrême-Occiden*t : *Regards sur le politique en Chine aujourd'hui* n° 31(2009), p. 141.

[1038] *Shitelaosi de lubiao, ibid.*, p. 336.

la nature, la particularité, le contexte historique de la mise en œuvre de ce projet énorme. Nous avons parlé de sa singularité dans l'histoire d'établir des canons classiques en Occident et en Chine. Dans la partie I, nous avons présenté la nécessité d'études des classiques en temps modern proposée par Leo Strauss et nous efforçons à décrire un « paradigme straussien » pour des études des classiques ; dans les parties II et III, nous avons analysé respectivement les objectifs et méthodes de compilation des deux ensembles de corpus des classiques occidentaux et chinois selon le paradigme straussien et l'interprétation de Liu Xiaofeng lui-même; la dernière partie est consacrée à une étude sociologique sur la mise en pratique de la collection au sein des universités chinoises.

Nous essayerons de faire un bilan des contributions de cette collection et de présenter nos points critiques sur cette entreprise.

Les rédacteurs de la collection *Classiques et Interprétations* ont commencé à sélectionner et à compiler les classiques occidentaux et chinois, 359 volumes de classiques et des commentaires correspondant sous 43 sous-catégories furent publiés jusqu'au mois de décembre 2021. Parmi ces ouvrages ont été publiés les versions chinoises de 311 classiques occidentaux et leurs commentaires, de 48 classiques chinois et leurs commentaires, dont la plupart rares. Cette collection apporte donc une grande contribution à la publication des documentaires sur les classiques.

Bien entendu, des difficultés sont apparues lors de la publication de la collection : quatre d'entre elles ont été soulevées par Liu Xiaofeng : le manque de ressources financières, le manque de traducteurs qualifiés, l'accès difficile aux documents, le manque de réviseurs adéquats. Une des mesures prises par Liu en vue de résoudre ce genre de problèmes est d'engager une grande quantité de ses propres élèves dans ce projet de traduction. Ce problème ainsi résolu provoque un autre, celui de la qualité des traductions. Afin de résoudre ce nouveau problème, Liu Xiaofeng oblige ces jeunes traducteurs à commencer dès leurs études en master à apprendre la langue et la philologie avant de se concentrer année après année sur un texte dont ils allaient effectuer par la suite l'entière traduction. Selon la formule de Liu Xiaofeng, « chacun s'occupe d'une œuvre classique » [1039].

Étant donné que Liu Xiaofeng s'efforce de former la majorité des étudiants pour

[1039] *Chongqi gudian shixue, ibid.*, p. 357.

qu'ils puissent soit enseigner dans les hautes écoles, soit travailler comme chercheurs ou chercheuses dans les centres de recherches, il encourage ces jeunes élèves, les futurs professeurs, de participer massivement au travail de traduction d'une longue durée pour la collection *Classiques et Interprétations*. Cela permet d'élargir et d'approfondir l'impact futur de la série sur les milieux académiques et de favoriser l'acceptation des traductions parmi les étudiants. Cet impact permet à son tour d'attirer davantage de traducteurs qualifiés pour la collection.

En réalité, la contribution de la collection *Classiques et Interprétations* dépasse la série *per se*. En tant que série volumineuse, elle met en relief le concept de « classique » pour remettre les classiques au goût du jour. À la différence de la Collection *de chefs-d'œuvre académiques du monde traduits en chinois* et la collection des « canons confucéens », elle intègre les classiques chinois et occidentaux ensemble. Par l'introduction de « la querelle des Anciennes et des Modernes » en Occident moderne, Liu présente une autre perspective aux lecteurs chinois pour reconsidérer la civilisation chinoise. Ceci a sans doute une portée théorique considérable.

Les contributions théoriques de Strauss et de Liu Xiaofeng mettent leur marque sur la définition du paradigme de classique.

1. La contribution du paradigme des classique de Leo Strauss

Grâce à la démonstration de Strauss sur la valeur des classiques, Liu Xiaofeng a pu lancer son grand projet de traduire et publier dans une même collection des classiques occidentaux et chinois. C'est bien dans ce sens, Strauss y joue le rôle de « concepteur théorique ». Grâce aux critères du « classique » proposés par Strauss, Liu a pu fonder les classiques occidentaux et les classiques chinois choisis dans cette collection sur les critères communs pour donner une réponse à la « querelle entre la Chine et l'Occident ». Grâce aux méthodes de lecture straussienne, Liu a pu redécouvrir les valeurs des études chinoises classiques et Gan Yang y voit une nouvelle forme efficace pour promouvoir l'éducation générale en Chine.

2. La contribution de Liu Xiaofeng

Pour sa part, Liu a aussi apporté ses propres contributions théoriques en trois points. D'abord, Liu Xiaofeng a modifié la théorie straussienne concernant « la tension

entre la philosophie grecque et la *Bible* »[1040] en la remplaçant par « la tension entre la philosophie politique et la loi divine »[1041]. Cette substitution lui permet de mettre en corrélation la loi divine et la philosophie politique de la Chine ancienne et souligner la « synthèse originelle » de la tradition des classiques confucéens[1042] comme fondement légitime de la civilisation chinoise. Ensuite, son argumentaire sur la nature politique de la *Poétique* d'Aristote (pour lui, ce livre appartient à « l'étude de la *politeia* » (*chengbang xue*)[1043] et lui permet de revaloriser « l'enseignement par la poésie » (*shijiao* 詩教) de la tradition confucéenne[1044]. L'objectif de cet « enseignement par la poésie », lorsqu'il s'adresse à la masse, est de consolider l'idéologie nationale et de l'État,[1045] s'il 'adresse aux élites, est de cultiver la vertu individuelle pour fonder la morale globale du gouvernement et de la société.[1046]

Enfin, du point de vue de Liu Xiaofeng, les philosophes modernes des Lumières ne prennent plus la morale comme la mesure fondamentale de l'homme sous l'influence de la pensée de l'égalité[1047]. Les conséquences sont qu'« aujourd'hui, nous bénéficions d'une part d'une vie confortable, sanitaire et sûre, mais nous connaissons la chute monobloc de l'âme des êtres humains ».[1048] « La querelle des Anciens et des Modernes » en Occident moderne nous permet de réfléchir sur les critères « pour mesurer la progression de la civilisation » soit celui axé sur la technologie soit celui axé sur la vertu. Pour Liu Xiaofeng, il vaut mieux lutter contre la civilisation moderne avec la civilisation de l'être humain des temps anciens, « sinon, la civilisation humaine deviendra à la fin une toile d'araignée »[1049].

3. L'influence négative de la pensée de Strauss et de l'interprétation de Liu Xiaofeng

L'influence négative de la pensée de Strauss et de l'interprétation de Liu Xiaofeng sur la sélection de la collection a été prise en compte dans cette thèse.

[1040] *Shitelaosi de lubiao, ibid.*, p. 181.
[1041] *Ibid.*, p. 135.
[1042] *Ibid.*, p. 173.
[1043] *Chongqi gudian shixue, ibid.*, p. 37.
[1044] *Ibid.*, p. 36.
[1045] *Ibid.*, p. 37.
[1046] *Ibid.*, p. 38.
[1047] *Shitelaosi de lubiao, ibid.*, p. 291.
[1048] *Gudian xue yu gujin zhi zheng, ibid.*, p. 176.
[1049] *Ibid.*, p. 176-177.

D'abord, la compréhension spécifique de Strauss de la philosophie de Platon s'inspire de la philosophie islamique médiévale, qui déterminait en quelque sorte son paradigme des classiques. De même, sa négligence envers certains philosophes qui attachent plus d'importance à la philosophie systématique, tels qu'Aristote, Descartes, Kant et Hegel, a eu un impact sur ses critères du choix des classiques ainsi que ses interprétations. À part ça, les parties controversées de la pensée de Strauss n'ont pas reçu l'attention critique nécessaire pour qu'elles soient acceptées en bloc par les lecteurs chinois comme l'« art ésotérique d'écrire » et les « trois vagues de la modernité ». D'ailleurs, ayant pris Strauss pour son maître, Liu Xiaofeng l'accepte pleinement sans nuance lorsqu'il emprunte sa pensée. Par exemple, la synthèse originelle de la loi divine et de la philosophie politique straussienne d'après la compréhension de Liu Xiaofeng a été prise par Liu comme fil conducteur pour choisir et interpréter des classiques chinois selon une vision conservatrice, anti-technologiste, anti-moderne, et antidémocratique sans une argumentation cohérente et convaincante.

4. L'ambition politique de la collection *Classiques et Interprétations*

Enfin, il existe des ambitions politiques dans la collection *Classiques et Interprétations*, les plans politiques de Liu Xiaofeng sont visibles à deux niveaux. L'un se traduit dans la notion de « la classe d'élite dans la communauté ». Au vu des conditions nationales d'aujourd'hui en Chine, la collection *Classiques et Interprétations* contient un certain programme politique. Premièrement, le Parti communiste en tant que « classe d'élite dans la communauté » assume la charge du « législateur » en refusant le libéralisme anglo-américain dans les affaires intérieures et extérieures, et il est aussi le seul pouvoir légitime pour mener « un certaine réforme » à l'intérieur du régime. Deuxièmement, en ce qui concerne l'idéologie du Parti, il semble proposer de dépouiller la vertu des Lumières occidentale dans la vertu politique du Parti communiste pour épouser la vertu politique traditionnelle chinoise[1050]. Troisièmement, il semble soutenir la voie de la modernisation nationale aux

[1050] Dans l'article controversé intitulé « Comment connaître la signification historique de la République de cent ans », Liu Xiaofeng a souligné que « la vertu politique du Parti communiste est en effet un mélange de vertu politique traditionnelle chinoise et de vertu occidentale des Lumières », qu'il est nécessaire de supprimer la vertu occidentale des Lumières du Parti communiste chinois, et garder sa vertu politique chinoise traditionnelle. Voir « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi », *ibid.*.

caractéristiques chinoises proposée par le PCC.

Le problème patent dans cette collection sur le plan politique est sa discrétion quant à la forme du gouvernement et au rôle des intellectuels. Il n'a rien prononcé sur le rapport entre le Parti en tant que « la classe d'élite dans la communauté », qui sert du « législateur » et les intellectuels qui n'en font partie. Un autre problème se traduit par la notion de « théorie du roi saint » (聖王學). Liu Xiaofeng a ajouté le *Livre de la Voie et de la Vertu* comme « quatorzième classique » confucéen dans la collection *Classiques et Interprétations*, pour élaborer cette théorie qui vise à donner des conseils aux dirigeants actuels de l'État. Selon cette théorie, Laozi, qui était toujours sur le trône à son époque a transmis sa vertu politique à Confucius, qui n'a jamais eu de trône. Confucius a ensuite établi « les Six Classiques » pour fonder le *nomos* de son époque. Les générations d'élite suivantes ont transmis ce *nomos* fondé par Confucius et les compétences de culture des rois sages représentés par Laozi, au souverain de leur époque par l'étude des « Classiques » dans l'objectif de le transformer en un philosophe roi. Ce faisant, Liu s'identifie avec ces deux figures avec ou sans couronne.

5. Les critiques et les réponses

Liu Xiaofeng tente d'établir « les études des classiques » au travers la compilation de la *collection Classiques et Interprétations*, cette tentative a également suscité quelques critiques en Chine. Dans un long article intitulé « Le bien et le mal des études des classiques en Chine »[1051], publié tout après un séminaire pour commémorer les 15 ans de publication la collection organisée à Pékin en janvier 2015, l'auteur a résumé des critiques de certains chercheurs chinois à l'égard de cette collection ainsi que son projet d'établissement « des études des classiques ».

Pour Gao Fengfeng 高峰枫[1052], cette collection n'a pas de grande valeur de recherche universitaire pour fonder « les études des classiques », car presque tous les textes choisis dans la collection sont de l'école straussienne, un critère de sélection trop unilatéral. De son côté, Nie Minli 聂敏里[1053] souligne que Liu Xiaofeng et ses

[1051] « Gudian xue zai zhongguo de shishi feifei » , *ibid.*.
[1052] Gao Fengfeng 高峰枫 (1968-), Professeur du Département d'anglais, Faculté des langues étrangères, Université de Pékin.
[1053] Nie Minli 聶敏裏 (1971-), Professeur associé, Département de philosophie étrangère, Département de

disciples ont fait une lecture straussienne particulière à l'égard de la philosophie grecque antique, d'un point de vue de la pensée politique. D'ailleurs, qu'avant que cette lecture ne puisse produire des résultats fructueux, ils avaient déjà quitté les études classiques occidentales pour étudier les classiques chinois, de sorte que les études classiques fondées sur cette approche soient « essentiellement de nature idéologique 實質上是意識形態性質的 ». Pour Zhang Wei 张巍[1054], Liu Xiaofeng et ses partisans voient dans la lecture de Strauss une adéquation entre la culture occidentale et le confucianisme, en particulier la réalisation de la « royauté extérieure » à partir de la « sainteté intérieure » 内聖外王之道. Cependant, bien que Platon présente le concept de roi-philosophe dans *la République*, c'est un malentendu de *la République* dans son ensemble en interprétant de manière appositionnelle le roi-philosophe dans la tradition chinoise la réalisation de la « royauté extérieure » à partir de la « sainteté intérieure ».

Quant à sa tentative d'établir « les études des classiques », les critiques sont également nombreuses. Yan Shaoxiang 晏绍祥[1055] estime que le champ « des études des classiques » établi par Liu reste trop restreint. Car « les études des classiques » occidentales basées sur l'étude du grec ancien et du latin couvrent un large éventail de domaines, notamment les monuments grecs et romains anciens, qui touchent l'architecture, la sculpture, la poterie, la peinture, la poésie, le théâtre, la philosophie, les sciences et l'histoire. Pour Liu Jinyu 刘津瑜[1056], cette branche « des études des classiques occidentales » établie en Chine qui manque de contact physique d'anciennes civilisations occidentales est un défaut quasi certain. Huang Yang 黄洋[1057] souligne que les textes classiques doivent être examinés dans le contexte de leur époque, ce qui est plus important pour les classiques occidentaux modernes, mais été négligé dans le cadre des « études des classiques » promu par Liu.

Face à ces critiques, Liu Xiaofeng a également écrit un essai en réponse. Il souligne que « les études des classiques » comprennent en fait trois domaines : la philologie classique, l'histoire ancienne et l'archéologie. L'intérêt de la philologie

philosophie, Université Renmin de Chine.
[1054] Zhang Wei 張巍 (1971-), Professeur d'histoire, Université de Fudan.
[1055] Yan Shaoxiang 晏紹祥 (1962-), Professeur à la Faculté d'histoire de l'Université normale de la capitale.
[1056] Liu Jinyu 劉津瑜 (1972-), Professeur associé d'études classiques, DePauw University.
[1057] Huang Yang 黃洋 (1965-), Professeur d'histoire, Université de Fudan.

classique réside dans la sagesse des textes classiques, et « les études des classiques » sous ses auspices se concentrent effectivement sur ce domaine. La raison que Liu donne pour cela est que la discipline « des études des classiques » est née dans la crise de la civilisation moderne qui est d'abord revendiquée par Nietzsche. D'après lui, l'enseignement des classiques n'est pas préconisé dans l'intérêt d'un enseignement classique universel, mais, comme le dit Nietzsche, « au bénéfice du petit nombre de ceux qui doivent toujours "venir" [et ne sont jamais là] »[1058], la littérature classique présuppose « une noble croyance »[1059], « tout cela est de la besogne in usum Delphinorum[1060] »[1061].

Malgré toutes les controverses, la collection *Classique and Interprétation* apporte 359 classiques et commentaires systématiques occidentaux et chinois dans le monde universitaire chinois. Son usage du paradigme straussien pour sélectionner les classiques peut effectivement sembler biaisé, mais les efforts de Liu Xiaofeng pour intégrer les classiques chinois et occidentaux et les introduire dans les milieux universitaires et éducatifs au sens large, dans la perspective de trouver une solution à « la querelle de la Chine et de l'Occident », ils sont dignes de reconnaissance malgré des défauts existants. On ne peut complètement ignorer cette contribution à une lecture straussienne chinoise de la modernité occidentale, de la polarisation de la technologie et de la vertu humaine et une réflexion sur les valeurs des classiques confucéens à la lumière de la théorie de Strauss.

D'une certaine manière, elle permet également d'équilibrer le Parti pris de la « fièvre des études nationales » qui a émergé en Chine après 1989 et s'est principalement manifestée par la fièvre de la lecture des classiques confucéens et de l'éveil des enfants aux études nationales, comme nous pouvons le voir dans les études de Sébastien Billioud et Joël Thoraval[1062]. La collection *Classiques et Interprétations*, qui a débuté en 2000 et se poursuit jusqu'à aujourd'hui, avec une riche publication des textes classiques et théoriques occidentaux et les créations institutionnelles et le programme d'éducation générale dans les universités chinoises, a pu contrebalancer la

[1058] *Friedrich Nietzsche, Le gai savoir,* § 102, trad. par Henri Albert, Paris : Société dv Mercure de France, 1901, p. 150.
[1059] *Ibid.*.
[1060] La locution latine « *in usum delphinorum* » signifie « à l'usage des successeurs ».
[1061] *Le gai savoir, ibid.*.
[1062] *Le Sage et le peuple : Le renouveau confucéen en Chine, ibid.*.

tendance de la « fièvre des études nationales ». En fait, cette entreprise fait avancer l'introduction, l'enseignement et les études de la culture occidentale à grande échelle dans le monde académique et universitaire chinois, il est donc possible que ses deux auteurs utilisent la promotion d'études des classiques comme stratégie. Après tout, ni Liu Xiaofeng ni Gan Yang sont spécialisés en études chinoises traditionnelles. Tous les deux ont une formation d'études occidentales. C'est la raison pour laquelle la partie des classiques chinois est secondaire par rapport à la partie des classiques occidentaux dans la collection *Classiques et Interprétations*, telle que présentée dans cette thèse. Cette ambiguïté mérite notre attention.

Bien entendu, la collection *Classiques et Interprétations* ne prétend pour le moment pas être un reflet juste et objectif des traditions classiques chinoise et occidentale, mais il s'agit au moins d'une riche documentation de classiques pour les lecteurs chinois. Du fait que la grande majorité des ouvrages occidentaux – environ 280 selon mon décompte – sont traduits et publiés pour la première fois, et que la quasi-totalité de la partie consacrée aux classiques chinois est une réédition de livres rares, ainsi que de quelques ouvrages contemporains sur l'étude des classiques confucéens, la valeur de cette collection est quand même importante, à condition que les lecteurs chinois l'abordent objectivement et avec un jugement indépendant.

En conclusion, la grande contribution de la collection est de valoriser les classiques occidentaux et chinois à la suite d'une centaine d'années d'indifférence des lecteurs chinois.

Annexe

Œuvres incluses dans la Collection *Classiques et Interprétations*

I. Partie occidentale (32 catégories)

1. Collections thématiques

1) *Bible*

1.1 *Bible* hébraïque et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de la bible hébraïque à travers les âges* 希伯萊聖經歷代注疏, Liu Xiaofeng 劉小楓 (dir.)

BONHOEFFER, Dietrich. *Wer ist und wer war Jesus Christus?* (*Diyi yadang he dier yadang* 第一亞當和第二亞當). Trad. Zhu Yanbing 朱雁冰 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

WILLIAMSON, Ronald. *Jews in the Hellenistic World: Philo (Xila hua shijie zhong de youtairen* 希臘化世界中的猶太人). Trad. Xu Kailai 徐開來 et Lin Qinghua 林慶華. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

1.2. Nouveau Testament et *Interprétation des Écritures du Nouveau Testament à travers les âges* 新約歷代經解, Liu Xiaofeng (dir.)

BARTH, Karl. *Der Römerbrief* (*Luoma shu shiyi* 羅馬書釋義). Trad. Wei Yuqing 魏育青. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

OF ALEXANDRIA, Origen. *Commentary on the Gospel according to John, Books 1-10,13-32* (*Shuling de yuyi* 屬靈的寓意). Trad. Liu Boyun 柳博贇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

PETERSON, Erik. *Der Brief an die Römer* (*Mianxiang zhongmo de meide-luoma shu jiangshu* 面向終末的美德——羅馬書講疏). Trad. Gu Yu 穀裕. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

-----. *Die Offenbarung des Johannes und Politisch-Theologische Texte* (*Cishi de junwang-yuehan qishi lu jiejing ji zhengzhi shenxue wengao* 此世的君王——《約翰啟示錄》解經及政治神學文稿). Trad. Gu Yu. Shanghai : Huadong shifan daxue

chubanshe, 2014.

1.3 Nouveau commentaire de la *Bible* et *Le nouveau Commentaire de la Bible de Cambridge* 劍橋聖經注疏集, Zhuo Xinping 卓新平 (dir.)

BROSENDII, W.F.. *James & Jude* (*Yage shu youda shu shiyi* 《雅各書》《猶大書》釋義). Trad. Jing Hua 敬華. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

KEENER, Craig S.. *1-2 Corinthians* (*Gelinduo qianhou shu shiyi* 《哥林多前後書》釋義). Trad. Gao Yuanbao 郜元寶. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

MEYERS, Carol. *Exodus* (*Chu aiji ji shiyi* 《出埃及記》釋義). Trad. Tian Haihua 田海華. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

2) Christianisme et *Christianisme et tradition ancienne* 基督教與古典傳統, Liu Xiaofeng (dir.)

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott.Vorlesungen über die Neue Mythologie* (*Langman pai de jianglai zhi shen-xin shenhua xue jianggao* 浪漫派的將來之神——新神話學講稿). Trad. Li Shuangzhi 李雙志. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

JONAS, Hans. *Gnosticism and Modernity* (*Lingzhi zhuyi yu xiandaixing* 靈知主義與現代性). Trad. Zhang Xinzhang 張新樟 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi* (*Xiandai yujing zhong de shangdi guannian* 現代語境中的上帝觀念). Trad. Luo Xuanmin 羅選民. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

PELIKAN, Jaroslav. *Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (*Jidujiao chuantong juan yi-dagongjiao de xingcheng* 基督教傳統卷一——大公教的形成). Trad. Weng Shaojun 翁紹軍. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

RAGAZ, Leonhard. *Die Botschaft vom Reiche Gottes* (*Shangdi guo de xinxi* 上帝國的資訊). Trad. Zhu Yanbing. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

ROBINSON, James M. et SMITH, Richard (éds.). *The Nag Hammadi Library* (*Lingzhi*

pai jingdian 靈知派經典). Trad. Yang Keqin 楊克勤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *The Christian Future or The Modern Mind Outrun* (*Yuejie de xiandai jingshen* 越界的現代精神). Trad. Xu Weixiang 徐衛翔. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

ROZANOV, Vassili Vassilievitch. *О легенде Великий инквизитор* (*Lun zongjiao da faguan de chuanshuo* 論宗教大法官的傳說). Trad. Zhang Baichun 張百春. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

SCOTUS, Blessed John Duns. *Tractatus de Primo Principio* (*Lun diyi yuanli* 論第一原理). Trad. Wang Lu 王路 et Wangtong 王彤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

SHIELDS, Philip R.. *Logic and Sin in the Writing of Ludwig Wittgenstein* (*Luoji yu zui* 邏輯與罪). Trad. Huang Min 黃敏. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

TROELTSCH, Ernst. *Christian Theory and Modernity* (*Jidujiao lilun yu xiandai* 基督教理論與現代). Liu Xiaofeng (éd.), Trad. Zhu Yanbing, Li Chengyan 李承言 et Liu Zongkun 劉宗坤. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

VÖGELIN, Erich. *Modernity Without Restraint* (*Meiyou yueshu de xiandaixing* 沒有約束的現代性). Trad. Zhang Xinzhang et Liu Jinglian 劉景聯. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

3) Classique allemande et *Recueil de la tradition classique allemande* 德意志古典傳統叢編, Liu Xiaofeng (dir.)

a. Ouvrages thématiques

BARTH, Karl. *Mozart* (*Lun mozhate* 論莫紮特). Trad. Zhu Yanbing. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"* (*Shijian lixing pipan tongshi* 《實踐理性批判》通釋). Trad. Huang Tao 黃濤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

GARDNER, Sebastian. *Kant and Critique of Pure Reason* (*Kangde yu chuncui lixing pipan* 康德與純粹理性批判). Trad. Jiang Minglei 蔣明磊. Beijing : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2018.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Reading German Aesthetics from 1760-1990* (*Deyu meixue wenxuan* 德語美學文選). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

----- (éd.). *Reading German Poetics from 1780-1990* (*Deyu shixue wenxuan* 德語詩學文選). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

PIPPIN, Robert B.. *Hegel's Idealism* (*Heigeer de guannian lun* 黑格爾的觀念論)., Trad. Chen Huping 陳虎平. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

REEMTSMA, Jan Philipp. *Das Buch vom Ich: Christoph Martin Wielands Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (*Ziwo zhi shu-weilande de alisidibo he ta de jige tong shidai ren* 自我之書——維蘭德的《阿裏斯底波和他的幾個同時代人》). Trad. Mo Guanghua 莫光華. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

RILKE, Rainer Maria. *The Angel in Duineser Elegien* (*Duyinuo aige zhong de tianshi* 《杜伊諾哀歌》中的天使). Trad. Lin Ke 林克. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

SUSO, Henri. *Das Büchlein der Ewigen Weisheit* (*Lun yongheng de zhihui* 論永恆的智慧). Trad. Lin Ke. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

b. Ouvrages des auteurs

HAMANN, Johann Georg. *Sokratische Denkwürdigkeiten* (*Jinian sugeladi-haman wenxuan* 紀念蘇格拉底——哈曼文選). Trad. Liu Xinli 劉新利 et Jing Minhua 經敏華 . Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Die späte Dichtung Hölderlins : Texte, Studien und Erläuterungen* (*Heerdelin houqi shige* 荷爾德林後期詩歌). Trad. Liu Haoming 劉皓明 . Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

NOVALIS. *Novalis : Revolution and Poetic Roman* (*Dageming yu shihua xiaoshuo-nuowalisi xuanji juan er* 大革命與詩化小說——諾瓦利斯選集卷二). Trad. Lin Ke et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

-----. *Novalis : Revolution und Religion in der Hymnen an die Nacht* (*Yesong zhong de geming he zongjiao-nuowalisi xuanji juan yi* 夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一). Trad. Lin Ke et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

RILKE, Rainer Maria. *Briefe aus Muzot* (*Muzuo shujian* 穆佐書簡). Trad. Lin Ke et Yuan Hongmin 袁洪敏. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

VON SCHLEGEL, Friedrich. *Friedrich Schlegels Kritische Schriften* (*Langman pai fengge-shilaigeer piping wenji* 浪漫派風格——施萊格爾批評文集). Trad. Li Bojie 李伯傑. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

4) *Commentarii versuum et prosarum antiquarum* 古典詩文繹讀

LIU, Xiaofeng (éd.). *Commentarii versuum et prosarum antiquarum* (*Gudian shiwen yidu : xixue juan gudai bian* 古典詩文繹讀 : 西學卷·古代編). Trad. Li Shixiang 李世祥 et Qiu Libo 邱立波 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

----- (éd.). *Commentarii versuum et prosarum antiquarum* (*Gudian shiwen yidu : xixue juan xiandai bian* 古典詩文繹讀: 西學卷·現代編). Trad. Li Xiaojun 李小均 et Zhao Rong 趙蓉 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

5) Études classiques et Recueil d'étude classique 古典學叢編, Liu Xiaofeng (dir.)

ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic* (*Dierdai zhishushi-luoma diguo zaoqi de wenhua xianxiang* 第二代智術師——羅馬帝國早期的文化現象). Trad. Luo Weiping 羅衛平. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

ANDREYEV, Leonid et al.. *Cities-states in the Ancient World* (*Gudai shijie de chengbang* 古代世界的城邦). Trad. Zhang Zhuming 張竹明 etc.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

BLAISE, Fabienne et al. (éds.). *Le métier du mythe : Lectures d'Hésiode* (*Hexiede : shenhua zhi yi* 赫西俄德 : 神話之藝). Trad. Wu Yaling 吳雅凌. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

CAESAR, Gaius Iuliusn. *Commentarri de Bello Gallico, Liber I* (*Gaolu zhanji yijian (di yi juan)* 高盧戰記譯箋(第一卷)). Trad. et annoté par Gu Zhiying 顧枝鷹. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

DE COULANGES, Fustel. *La Cité Antique Étude sur Le Culte, Le Droit, Les Institutions de la Grèce et de Rome* (*Gudai chengbang-gu xila luoma jisi quanli he zhengzhi yanjiu* 古代城邦——古希臘羅馬祭祀、權利和政制研究). Trad. Tan Lizhu 譚立鑄. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (*Xila gufeng shiqi de zhenli dashi* 希臘古風時期的真理大師). Trad. Wang Fang 王芳. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

DI FIDANZA, Giovanni. *Mental Journey in the Middle Age* (*Zhong shiji de xinling zhi lu-bonawentula shenxue zhuzuo xuan* 中世紀的心靈之旅——波納文圖拉神學著作選). Trad. Pu Lin 溥林. Beijing : Huaxia chubanshe, 2003.

DOVER, K.J. et al.. *Ancient Greek Literature* (*Gu xila wenxue changtan* 古希臘文學常談). Trad. Chen Guoqiang 陳國強. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

FORDE, Steven. *The Ambition to Rule* (*Tongzhi de rewang-xiuxidide bixia de aerkabiyade he diguo zhengzhi* 統治的熱望——修昔底德筆下的阿爾喀比亞德和帝國政治). Trad. Wei Yi 未已 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

GRENE, David. *Greek Political Theory* (*Gu xila zhengzhi lilun-xiuxidide he bolatu bixia de ren de xingxiang* 古希臘政治理論——修昔底德和柏拉圖筆下的人的形象). Trad. Dai Zhiheng 戴智恒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

GWYNN, Aubrey. *Roman Education : from Cicero to Quintilian* (*Gu luoma de jiaoyu* 古羅馬的教育). Trad. Huang Hanlin 黃漢林. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

HÉSIODE. *Hesiod Theogony : A Translation with Introduction and Commentary* (*Shenpu jianshi* 神譜箋釋). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

-----. *Hesiod's Works and Days* (*Laozuo yu shiri jianshi* 《勞作與時日》箋釋). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

-----. *Scutum Herculis : translation et commentarii* (*Helakelesi zhi dun jianshi* 《赫拉克勒斯之盾》箋釋). Trad. Luo Xiaoran 羅逍然. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

HOMÈRE et al.. *Commentary to Epic Cycle* (*Yingxiong shi xi jianshi* 英雄詩系箋釋). Trad. Cui Wei 崔嵬 et Cheng Zhimin 程志敏. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

IULIANUS, Flavius Claudius *Collected Works of Julian* (*Youlian wenxuan* 尤利安文選). éd. et Trad. Ma Yong 馬勇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2017.

KRAFFT, Peter. *Orientierung Klassische Philologie* (*Gudian yuwen xue changtan* 古典語文學常談). Trad. Feng Weiping 豐衛平. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

LI, Shixiang (éd.). *Julius Caesar's Sword and Letters* (*Kaisa de jian yu bi* 凱撒的劍與筆). Trad. Li Shixiang. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

LILLA, Salvatore. *Clement of Alexandria* (*Yalishanda de keleimang* 亞曆山大的克雷芒). Trad. Fan Mingsheng 範明生 etc.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Beginning Western Classical Philology* (*Xifang gudian wenxian xue fafan* 西方古典文獻學發凡). Trad. Feng Weiping 豐衛平. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

----- (éd.). *Classical Studies and Modernity* (*Gudian xue yu xiandaixing* 古典學與現代性). Trad. Chen Nianjun 陳念君 et Feng Weiping 封衛平. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

----- (éd.). *Greek Rhetoric and Democracy* (*Gu xila xiucixue yu minzhu zhengzhi* 古希臘修辭學與民主政制). Trad. Feng Qing 馮慶 et Zhu Qi 朱琦 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

----- (éd.). *Sallustius and Political History* (*Salusite yu zhengzhi shixue* 撒路斯特與政治史學). Trad. Ceng Weishu 曾維術 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

LUO, Xiaoying 羅曉穎 (éd.). *Epicurus : The Garden Philosopher* (*Caiyuan zheren yibijiulu* 菜園哲人伊壁鳩魯). Trad. Luo Xiaoying 羅曉穎 et Wu Xiaofeng 吳小鋒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

LUR'E, Solomon I͡Akovlevich. *Γepoδom* (*Lun xiluoduode* 論希羅多德). Trad. Wang Yizhu 王以鑄. Beijing : Huaxia chubanshe, 2019.

MEIER, Christian. *Die Entstehung des Politischen Bei den Griechen* (*Gu xila zhengzhi de qiyuan* 古希臘政治的起源). Trad. Wang Shi 王師. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

NICHOLS, James H.. *Epicurean Political Philosophy* (*Yibijiulu zhuyi de zhengzhi zhexue* 伊壁鳩魯主義的政治哲學). Trad. Pu Lin 溥林. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

ORWIN, Clifford. *The Humanity of Thucydides* (*Xiuxidide bixia de renxing* 修昔底德筆下的人性). Trad. Dai Zhiheng 戴智恒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

PLUTARCHUS. *Sur Isis et Oisiris* (*Lun aiji shenxue yu zhexue-yixisi yu esailisi* 論埃及神學與哲學——伊希斯與俄賽裏斯). Trad. Duan Yinghong 段映虹. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

PROPERTIUS. *Elegiae* (*Aige ji* 哀歌集). Trad. Wang Huansheng 王煥生. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

SAXONHOUSE, Arlene W.. *Fear of Diversity : The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought* (*Jupa chayi-gu xila sixiang zhong zhengzhi kexue de dansheng* 懼怕差異——古希臘思想中政治科學的誕生). Trad. Cao Cong 曹聰. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

SCHADEWALDT. *Griechische Sternsagen* (*Gu xila xingxiang shuo* 古希臘星象說). Trad. Lu Baiyu 盧白羽. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

SIMON, Goldhill et OSBORNE, Robin (éds.). *Performance Culture and Athenian Democracy* (*Biaoyan wenhua yu yadian minzhu zhengzhi* 表演文化與雅典民主政制). Trad. Li Xiangli 李向利 et Xiong Chen 熊宸 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

STADTER, Philip A.. *The Speeches in Thucydides* (*Xiuxidide bixia de yanshuo* 修昔底

德筆下的演說). Trad. Wang Tao 王濤. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

VAN RUUSBROEC, Jan. *The Seven Rungs* (*Qi zhong jieti* 七重階梯). Trad. Chen Jianhong 陳建洪. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

WANG, Yang 王揚. *Plato's Republic in Chinese Translation : A Stylistic Analysis and Comparison* (*Lixiangguo hanyi bianzheng* 《理想國》漢譯辨正). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

WU, Xiaofeng 吳小峰 (éd.). *Herodotus on Kings and Tyrants* (*Xiluoduode de wang ba zhi bian* 希羅多德的王霸之辨). Trad. Wu Xiaofeng 吳小峰. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

WU, Yaling (éd.). *Les Fragments Orphiques* (*Eerfusi jiaoji yu* 俄耳甫斯教輯語). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

----- (éd.). *Les Hymnes Orphiques* (*Eerfusi jiaodao ge* 俄耳甫斯教禱歌). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

6) Interprétations diverses et *Recueil ancienne et moderne* 古今叢編, Liu Xiaofeng (dir.)

ANASTAPLO, George. *The Constitution of 1787* (*Meiguo 1787 nian xianfa jiangshu* 美國 1787 年《憲法》講疏). Trad. Zhao Xuegang 趙雪綱. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

BACON, Francis. *Of the Wisdom of the Ancients* (*Lun guren de zhihui* 論古人的智慧). Liu Xiaofeng (éd.), Trad. Li Chunchang 李春長. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

BLOOM, Allan. *Giants and Dwarfs* (*Juren yu zhuru (1960—1990)* 巨人與侏儒(1960—1990)), Trad. Zhang Hui 張輝 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

BRYCE, James. *Studies in History and Jurisprudence* (*Lishi yu fali xue yanjiu* 歷史與法理學研究). Trad. Chu Ying 褚瑩. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2019.

CALLEO, David P. *Coleridge and the Idea of the Modern State* (*Keleluzhi yu xiandai guojia de linian* 柯勒律治與現代國家的理念). Trad. Yang Ying 楊穎 et Wu Anxin 吳安新. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

CONRAD, Joseph. *Under Western Eyes* (*Zai xifang de muguang xia* 在西方的目光下). Trad. Li Xiaojun. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

DE CHATEAUBRIAND, François-René. *Essai sur les Révolutions anciennes et modernes* (*Shilun gujin geming* 試論古今革命). Trad. Wang Yilin 王伊林. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

DONG, Chenglong 董成龍 (éd.). *University and Liberal Education* (*Daxue yu boya jiaoyu* 大學與博雅教育). Trad. Dong Chenglong 董成龍. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane* (*Shensheng yu shisu* 神聖與世俗). Trad. wang jian guang 王建光. Beijing : Huaxia chubanshe, 2002.

FRECCERO, John. *Dante : The Poetics of Conversion* (*Danding-guiyi de shixue* 但丁——皈依的詩學). Trad. Zhu Zhenyu 朱振宇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

FRINGS, Manfred S.. *Max Scheler a Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (*Shele sixiang pingshu* 舍勒思想評述). Trad. Wang Peng 王芃. Beijing : Huaxia chubanshe, 2003.

GIRARD, René. *To Double Business Bound* (*Shuangchong shufu* 雙重束縛). Trad. Liu Shu 劉舒 et Chen Mingzhu 陳明珠. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

HAWKINS, Peter S.. *Dante's Testaments : Essays in Scriptural Imagination* (*Danding de shengyue shu* 但丁的聖約書). Trad. Zhu Zhenyu 朱振宇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

HOBBES, Thomas. *Appendix to Leviathan* (*Liweitan fulu* 《利維坦》附錄). Trad. Zhao Xuegang 趙雪綱. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

HOFMANN, Peter. *Richard Wagners Politische Theologie* (*Wagena de zhengzhi shenxue-geming yu zongjiao zhijian de yishu* 瓦格納的政治神學——革命與宗教之間的藝術). Trad. Huang Mingjia 黃明嘉. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

HOWLAND, Jacob. *Kierkegaard and Socrates* (*Tanjiu zhexue yu xinyang-jierkeguo yu sugeladi* 探究哲學與信仰——基爾克果與蘇格拉底). Trad. Zhang Wentao 張文濤 et Luo Xiaoying 羅曉穎. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

HUANG, Min, *Wittgenstein's Tractatus : An Intensive Reading* (*Weitegensitan de luoji zhexue lun-wenben shuyi* 維特根斯坦的《邏輯哲學論》——文本疏義). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

JAFFA, Harry V.. *A New Birth of Freedom* (*Ziyou de xinsheng-linken yu neizhan de lailin* 自由的新生——林肯與內戰的來臨). Trad. Tan Ankui 譚安奎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Crisis of the House Divided* (*Fenlie zhi jia weiji-dui linken-daogelasi lunbian zhong zhu wenti de chanshi* 分裂之家危機——對林肯—道格拉斯論辯中諸問題的闡釋). Trad. Han Rui 韓鋭. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience* (*Zongjiao jingyan zhongzhong* 宗教經驗種種). Trad. Shang Xinjian 尚新建. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

Kautsky, Karl. *Thomas More and Utopia* (*Moer yu wutuobang* 莫爾與烏托邦). Trad. Guan Qidong 關其侗. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

KEMMERLING, Andreas. *Ideen des Ichs : Studien zu Descartes' Philosophie* (*Wo zhi guannian-dikaer zhexue yanjiu* "我"之觀念——笛卡爾哲學研究). Trad. Jiang Yunpeng 蔣運鵬. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/Or* (*Huo ci huo bi* 或此或彼). Trad. Yan Jia 閻嘉. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

-----. *Fear and Trembling* (*Kongju yu zhanli* 恐懼與戰慄). Trad. Zhao Xiang 趙翔. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

KOJÈVE, Alexandre et al.. *Kojève's Neo-Latin Empire* (*Keyefu de xin lading diguo* 科耶夫的新拉丁帝國). Trad. Qiu Libo. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

-----. *Esquisse d'une Phénoménologie du Droit* (*Faquan xianxiangxue gangyao* 法權現象學綱要). Trad. Qiu Libo. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

LI, Xiaojun (éd.). *Herman Melville's Benito Cereno and Political Philosophy* (*Meierweier de zhengzhi zhexue-qieleinuo jiqi jiedu* 梅爾維爾的政治哲學——《切雷諾》及其解讀). Trad. Li Xiaojun. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Heidegger and Modern Theology* (*Haidegeer shi de xiandai shenxue* 海德格爾式的現代神學). Trad. Sun Zhouxing 孫周興 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

----- (éd.). *Heidegger und die Theologie* (*Haidegeer yu youxian xing sixiang* 海德格爾與有限性思想). Trad. Sun Zhouxing 孫周興 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2002.

----- (éd.). *John Toland and The Radical Enlightenment* (*Tuolande yu jijin qimeng* 托蘭德與激進啟蒙). Trad. Feng Qing 馮慶 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie* (*Minzhu de benxing-tuokeweier de zhengzhi zhexue* 民主的本性——托克維爾的政治哲學). Trad. Chong Ming 崇明 et Ni Yuzhen 倪玉珍. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

MANSFIELD, Harvey C.. *Machiavelli's New Modes and Orders* (*Xin de fangshi yu*

zhidu-majiyaweili de lun liwei yanjiu 新的方式與制度——馬基雅維利的《論李維》研究). Trad. He Zhigang 賀志剛. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

MEIER, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts und Thema von Strauss* (*Gujinzhizheng zhong de hexin wenti-shimite de xueshuo yu shitelaosi de lunti* 古今之爭中的核心問題——施米特的學說與施特勞斯的論題). Trad. Lin Guoji 林國基 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

MEREZHKOVSKY, Dmitry. *Гоголь и чёрт* (*Guogeli yu gui* 果戈理與鬼). Trad. Geng Haiying 耿海英. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

-----. *Толстой и Достоевский* (*Tuoersitai yu tuosituoyefusiji* 托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基). Trad. Yang Deyou 楊德友. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

PANGLE, Thomas L.. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism : A Commentary on The Spirit of the Laws* (*Mengdesijiu de ziyou zhuyi zhexue-lun fa de jingshen shuzheng* 孟德斯鳩的自由主義哲學——《論法的精神》疏證). Trad. Hu Xingjian 胡興建 et Zhengfan 鄭凡. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

QIU, Libo (éd.). *Hegel and Universalistic Order* (*Heigeer yu pushi zhixu* 黑格爾與普世秩序). Trad. Qiu Libo. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

ROSEN, Stanley. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* (*Shi yu zhexue zhi zheng* 詩與哲學之爭). Trad. Zhang Hui 張輝. Beijing : Huaxia chubanshe, 2004.

ROSENTHAL, Bernice Glatzer. *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age : the Development of a Revolutionary Mentality* (*Meilierikefusiji yu baiyin shidai-yizhong geming sixiang de fazhan guocheng* 梅列日科夫斯基與白銀時代——一種革命思想的發展過程). Trad. Yang Deyou 楊德友. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

SCHILLER, Friedrich. *The Philosophical Background to Friedrich Schiller's Aesthetics of Living Form* (*Xile meixue de zhexue beijing* 席勒美學的哲學背景). Trad. Mao Ping 毛萍 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

SIMMEL, Georg. *Money, Sex and Modern Mode of Life* (*Jinqian xingbie xiandai shenghuo fengge* 金錢、性別、現代生活風格). Liu Xiaofeng (éd.), Trad. Gu Renming 顧仁明. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

SWIFT, Jonathan. *The Battle between the Ancient and the Modern* (*Tushuguan li de gujin zhi zhan* 圖書館裏的古今之戰). Trad. Li Chunchang 李春長. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

VINZENT, Markus. *The Art of Detachment* (*Wu zhi zhi dao-aikehate shenxue sixiang*

yanjiu 無執之道——埃克哈特神學思想研究). Trad. zheng shuhong 鄭淑紅. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

VOEGELIN, Eric. *Autobiographical Reflections* (*Zizhuan xing fansi* 自傳性反思). Ellis Sandoz (éd.), Trad. Xu Zhiyue 徐志躍. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

WITHERSPOON, Edward. *Wittgenstein of Multiple Version* (*Duowei shijie zhong de weitegensitan* 多維視界中的維特根斯坦). Trad. Hao Yichun 郝億春 et Li Yunfei 李雲飛. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

7) Marx et *Marx et la tradition occidentale* 馬克思與西方傳統, Liu Senlin 劉森林 (dir.)

BERKI, Robert Nandor. *The Genesis of Marxism : Four Lectures* (*Makesi zhuyi de qiyuan* 馬克思主義的起源). Trad. Wu Qing 伍慶 et Wang Wenyang 王文揚. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

FRITSCH, Matthias. *The Promise of Memory : History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida* (*Jiyi de chengnuo-makesi benyaming delida de lishi yu zhengzhi* 記憶的承諾——馬克思、本雅明、德裏達的歷史與政治). Trad. Tian Ming 田明. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

FURET, François. *Marx and the French Revolution* (*Makesi yu faguo da geming* 馬克思與法國大革命). Trad. Zhu Xueping 朱學平. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

LEMKE, T.. *Marx et Foucault* (*Makesi yu fuke* 馬克思與福柯). Trad. Chen Yuan 陳元 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

MCCARTHY, George E.. *Marx and Aristotle : Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity* (*Makesi yu yalishiduode-shijiu shiji deguo shehui lilun yu gudian de shidai* 馬克思與亞裏士多德——十九世紀德國社會理論與古典的時代). Trad. Hao Yichun 郝億春 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

-----. *Marx and the Ancients* (*Makesi yu guren-gudian lunlixue shehui zhuyi he 19 shiji zhengzhi jingji xue* 馬克思與古人——古典倫理學、社會主義和 19 世紀政治經濟學). Trad. Wang Wenyang 王文揚. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

WESSELL, Leonard P.. *Karl Marx, Romantic Irony, and the Proletariat : The Mythopoetic Origins of Marxism* (*Makesi yu langman pai fanfeng-lun makesi zhuyi shenhua shixue de benyuan* 馬克思與浪漫派反諷——論馬克思主義神話詩學的本

源). Trad. Chen Kai Hua 陳開華. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Prometheus Bound : The Mythic Structure of Karl Marx's Scientifi c Thinking* (*Puluomixiusi de shufu-makesi kexue sixiang de shenhua jiegou* 普羅米修斯的束縛——馬克思科學思想的神話結構). Trad. Li Yun 李昀 et Wan Yi 萬益. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

8) Nomos de la Grèce antique et *Recueil du nomos de la Grèce antique* 古希臘禮法叢編, Cheng Zhimin (dir.)

GAGARIN, Michael (éd.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (*Jianqiao gu xila falu zhinan* 劍橋古希臘法律指南). Trad. Zou Li 鄒麗 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2017.

MCGLEW, James F.. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece* (*Gu xila jianzheng yu zhengzhi wenhua* 古希臘僭政與政治文化). Trad. Meng Qingtao 孟慶濤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

9) Poésie grecque antique et *Recueil de poèmes de la Grèce antique* 古希臘詩歌叢編, Lou Lin 婁林 (dir.)

APOLLONIUS, Rhodius. *Argonautica Apollonii Rhodii* (*Aerge yingxiong ji* 阿爾戈英雄紀). Trad. et annoté par Luo Xiaoran 羅逍然. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

FIGUEIRA, Thomas et NAGY, Gregory. *Theogonis of Megara : Poetry and the Polis* (*Shige yu chengbang-xila guizu de daiyanren tuiaogenisi* 詩歌與城邦——希臘貴族的代言人忒奧格尼斯). Trad. Zhang Fangning 張芳寧 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

10) Political Ideas et *History of Political Ideas* 政治觀念史稿

VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas (Volume I) : Hellenism, Rome, and Early Christianity* (*Zhengzhi guannian shigao (juan yi) : xila hua luoma he zaoqi jidujiao* 政治觀念史稿(卷一): 希臘化、羅馬和早期基督教). Trad. Xie Huayu 謝華育. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *History of Political Ideas (Volume II) : The Middle Ages to Aquinas* (*Zhengzhi guannian shigao (juan er) : zhongshiji (zhi akuina)* 政治觀念史稿(卷二) : 中世紀(至阿奎那)). Trad. Ye Ying 葉穎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

-----. *History of Political Ideas (Volume III) : The Later Middle Ages* (*Zhengzhi guannian shigao (juan san) : zhongshiji wanqi* 政治觀念史稿(卷三): 中世紀晚期). Trad. Duan Baoliang 段保良. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

-----. *History of Political Ideas (Volume IV) : Renaissance and Reformation* (*Zhengzhi guannian shigao (juan si) : wenyi fuxing yu zongjiao gaige* 政治觀念史稿(卷四) : 文藝復興與宗教改革). Trad. Kong Xinfeng 孔新峰. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2019.

-----. *History of Political Ideas (Volume V) : Religion and the Rise of Modernity* (*Zhengzhi guannian shigao (juan wu) : zongjiao yu xiandaixing de xingqi* 政治觀念史稿(卷五) : 宗教與現代性的興起). Trad. Huo Weian 霍偉岸. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

-----. *History of Political Ideas (Volume VI) : Revolution and the New Science* (*Zhengzhi guannian shigao (juan liu) : geming yu xin kexue* 政治觀念史稿(卷六) : 革命與新科學). Trad. Xie Huayu. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

-----. *History of Political Ideas (Volume VII) : The New Order and Last Orientation* (*Zhengzhi guannian shigao (juan qi) : xin zhixu yu zuihou de dingxiang* 政治觀念史稿(卷七) : 新秩序與最後的定向). Trad. Li Jin 李晉 et Ma Li 馬麗. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2019.

-----. *History of Political Ideas (Volume VIII) : Crisis and the Apocalypse of Man* (*Zhengzhi guannian shigao (juan ba) : weiji he ren de qishi* 政治觀念史稿(卷八) : 危機和人的啟示). Trad. Liu Jinglian 劉景聯. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2019.

11) Sophiste et *Recueil de Sophiste* 智術師集, Zhang Wentao (dir.)

MCCOMISKEY, Bruce. *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric* (*Gaoerjiya yu xin zhishushi xiuci* 高爾吉亞與新智術師修辭). Trad. Zhang Rugui 張如貴. Changchun : Jilin chuban jituan youxian zeren gongsi, 2014.

POULAKOS, John. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece* (*Gudian xila de zhishushi xiuci* 古典希臘的智術師修辭). Trad. Xu Jin 胥瑾. Changchun : Jilin chuban jituan youxian zeren gongsi, 2014.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and Logos : A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (*Puluotagela yu luogesi-xila zhexue yu xiuci yanjiu* 普羅塔戈拉與邏各斯——希臘哲學與修辭研究). Trad. Zhuo Xinxian 卓新賢. Changchun : Jilin chuban jituan youxian zeren gongsi, 2014.

ZILIOLI, Ugo. *Plato's Subtlest Enemy : Protagoras and the Challenge of Relativism* (*Bolatu zui jingqiao de diren-puluotagela yu xiangdui zhuyi de tiaozhan* 柏拉圖最精巧的敵人——普羅塔戈拉與相對主義的挑戰). Trad. Wen Xueping 文學平. Beijing : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2012.

12) Stoïcisme et *Recueil de Stoïcisme* 廊下派集, Xu Jian 徐健 (dir.)

SCHOFIELD, Malcolm. *The Stoic Idea of the City* (*Langxia pai de chengbang guan* 廊下派的城邦觀). Trad. Xu Jian et Liu Min 劉敏. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

13) Tragédie *grecque antique* et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de tragédie de la Grèce antique* 古希臘悲劇注疏集, Liu Xiaofeng (dir.)

AHRENSDORF, Peter J.. *Greek Tragedy and Political Philosophy : Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays* (*Xila suju yu zhengzhi zhexue-suofukelesituibai juzuo zhong de lixing zhuyi yu zongjiao* 希臘肅劇與政治哲學——索福克勒斯忒拜劇作中的理性主義與宗教). Trad. Yuan Li 袁莉 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

DAVIS, Michael. *Ancient Tragedy and the Origins of Modern Science* (*Gudai beiju yu xiandai kexue de qiyuan* 古代悲劇與現代科學的起源). Trad. Guo Zhenhua 郭振華 et Cao Cong 曹聰. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

SHEN, Mo 沈默. *Gaogui de yanci-suofukelesi aiasi shuzheng* 高貴的言辭——索福克勒斯《埃阿斯》疏證 (Sophocles' Aias : A Translation with Introduction & Commentary). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

2. Collections des auteurs

1) Al-Fârâbî et *Recueil de Al-Fârâbî* 阿爾法拉比集, Cheng Zhimin (dir.)

AL-FÂRÂBÎ. *Aristotle's Philosophy* (*Yalishiduode de zhexue* 亞裏士多德的哲學). Trad. Cheng Zhimin et Wang Jianlu 王建魯. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

-----. *On the Perfect State* (*Lun wanmei chengbang-zhuoyue chengbang jumin yijian zhu yuanze zhi shu* 論完美城邦——卓越城邦居民意見諸原則之書). Trad. Dong Xiuyuan 董修元. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

-----. *Political Regime and Political Aphorisms* (*Zhengzhi zhidu yu zhengzhi zhenyan* 政治制度與政治箴言). Trad. Cheng Zhimin et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2019.

-----. *The Philosophy of Plato* (*Bolatu de zhexue* 柏拉圖的哲學). Trad. Cheng Zhimin. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2006.

2) Aristophane et *Recueil de Aristophane* 阿裏斯托芬集, Liu Xiaofeng (dir.)

ARISTOPHANE. *Notes and Commentary on the Acharnians* (*Akanairen jianshi* 《阿卡奈人》箋釋). Trad. et annoté par Huang Weiwei 黃薇薇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

O'REGAN, Daphne. *Rhetoric Comedy and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds* (*Yadian xieju yu luogesi- yun zhong de xiuci xiejuxing ji yuyan baoli* 雅典諧劇與邏各斯——《雲》中的修辭、諧劇性及語言暴力). Trad. Huang Weiwei 黃薇薇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

3) Aristote et *L'annotation et le commentaire des ouvrages d'Aristote* 亞裏士多德注疏集, Liu Xiaofeng (dir.)

AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Politics* (*Zhengzhixue shuzheng* 《政治學》疏證). Trad. Huang Tao 黃濤. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

AVERROES. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (*Lun shishu zhongpian yishu* 論詩術中篇義疏). Trad. Liu Shu 劉舒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

BURGER, Ronna. *Aristotle's Dialogue with Socrates : on the Nicomachean Ethics* (*Nigemake lunlixue yishu-yalishiduode yu sugeladi de duihua* 尼各馬可倫理學義疏——亞裏士多德與蘇格拉底的對話). Trad. Ke Xiaogang 柯小剛. Beijing : Huaxia

chubanshe, 2011.

DAVIS, Michael. *The Poetry of Philosophy : on Aristotle's Poetics* (*Zhexue zhi shi-yalishiduo de shixue jiegu* 哲學之詩——亞裏士多德《詩學》解詁). Trad. Chen Mingzhu 陳明珠. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *The Politics of Philosophy : A Commentary on Aristotle's Politics* (*Zhexue de zhengzhi* 哲學的政治). Trad. Guo Zhenhua 郭振華. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

GARVER, Eugene. *Aristotle's Rhetoric : An Art of Character* (*Pinge de jiyi-yalishiduode de xiucishu* 品格的技藝——亞裏士多德的《修辭術》). Trad. Ma Yong 馬勇. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe Der Aristotelischen Philosophie* (*Yalishiduode zhexue de jiben gainian* 亞裏士多德哲學的基本概念). Trad. Huang Ruicheng 黃瑞成. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

-----. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (*Dui yalishiduode de xianxiangxue jieshi* 對亞裏士多德的現象學解釋). Trad. Zhao Weiguo 趙衛國. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

JAULIN, Annick. *Aristotle. La métaphysique* (*Yalishiduode de xingershangxue* 亞裏士多德的《形而上學》). Trad. Ceng Yi 曾怡. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Polis and Physis* (*Chengbang yu ziran-yalishiduode yu xiandaixing* 城邦與自然——亞裏士多德與現代性). Trad. Ke Changyong 柯常詠 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

PU, Lin 溥林 (éd.). *On Aristotle's Categories, Based on the Ancient Greek Commentaries* (*Fanchou pian jianshi-yi wanqi xila pingzhu wei xiansuo* 《範疇篇》箋釋——以晚期希臘評注為線索). Trad. et annoté par Pu Lin. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

TESSITORE, Aristide. *Reading Aristotle's Ethics : Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy* (*Dexing xiuci yu zhengzhi zhexue-yalishiduode nigemake lunlixue jiedu* 德性、修辭與政治哲學——亞裏士多德《尼各馬可倫理學》解讀). Trad. Huang Ruicheng. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

4) Carl Schmitt et *Recueil de Carl Schmitt* 施米特集, Liu Xiaofeng (dir.)

LIU, Xiaofeng (éd.). *Carl Schmitt and the Jurisprudence as Politics* (*Shimite yu zhengzhi*

faxue 施米特與政治法學). Trad. Liu Feng 劉鋒 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

----- (éd.). *Carl Schmitt and the Modernity of Politics* (*Shimite yu zhengzhi de xiandaixing* 施米特與政治的現代性). Trad. Wei Chaoyong 魏朝勇 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

MCCORMICK, John P.. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism* (*Shimite dui ziyou zhuyi de pipan* 施米特對自由主義的批判). Trad. Xu Zhiyue 徐志躍. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

ROSSITER, Clinton. *Constitutional Dictatorship : Crisis government in the modern democracies* (*Xianfa zhuanzheng-xiandai minzhu guojia zhong de weiji zhengfu* 憲法專政——現代民主國家中的危機政府). Trad. Meng Tao 孟濤. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen* (*Zhengzhi de gainian* 政治的概念). Trad. Liu Zongkun et al.. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015.

-----. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (*Huobusi guojia xueshuo zhong de liweitan* 霍布斯國家學說中的利維坦). Trad. Ying Xing 應星 et Zhu Yanbing. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Legalität und Legitimität* (*Hefaxing yu zhengdangxing* 合法性與正當性). Trad. Feng Keli 馮克利 et al.. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015.

-----. *Politische Romantik* (*Zhengzhi de langman pai* 政治的浪漫派). Trad. Feng Keli 馮克利 et Liu Feng 劉鋒. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2016.

-----. *Politische Theologie* (*Zhengzhi de shenxue* 政治的神學). Trad. Liu Feng 劉鋒 et al.. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015.

-----. *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* (*Lunduan yu gainian* 論斷與概念). Trad. Zhu Yanbing. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2016.

-----. *Verfassungslehre* (*Xianfa xueshuo* 憲法學說). Trad. Liu Feng 劉鋒. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2016.

ZHU, Xiaofeng 朱曉峰 (éd.). *Der Wissenschaftliche Nachlass von Carl Schmitt* (*Shimite de xueshu yichan* 施米特的學術遺產). Trad. Zhu Xiaofeng 朱曉峰 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

5) Ficino et *Recueil de Ficino* 斐奇諾集, Wangjiang bolatu xueyuan 望江柏拉圖學園 (dir.)

FICINO. *De Amore : Commentartum In Convivium Platonis* (*Lun bolatu shi de ai-bolatu huiyin yishu* 論柏拉圖式的愛——柏拉圖《會飲》義疏). Trad. Liang Zhonghe 梁中和. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012.

-----. *The Philebus Commentary* (*Zhishan yu kuaile-bolatu feilebu yishu* 至善與快樂——柏拉圖《斐勒布》義疏). Trad. Zhao Jingbing 趙精兵. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

6) John Locke et *Recueil de John Locke* 洛克集, Zhao Xuegang 趙雪綱 (dir.)

LOCKE, John *Essays on the Law of Nature* (*Lun ziran faze* 論自然法則). Trad. Xu Jian et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

WALDRON, Jeremy. *God, Locke, and Equality* (*Shangdi luoke yu pingdeng-luoke zhengzhi sixiang de jidujiao jichu* 上帝、洛克與平等——洛克政治思想的基督教基礎). Trad. Guo Wei 郭威 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

7) Leo Strauss et *Recueil de Leo Strauss* 施特勞斯集, Liu Xiaofeng (dir.)

BEHNEGAR, Nasser. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics* (*Shitelaosi weibo yu kexue de zhengzhi yanjiu* 施特勞斯、韋伯與科學的政治研究). Trad. Lu Yuehong 陸月宏. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

LAMPERT, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche* (*Shitelaosi yu nicai* 施特勞斯與尼采). Trad. Tian Linian 田立年 et He Zhigang 賀志剛. Shanghai : Shanghai sanlian shudian & Huadong shifan daxue chubanshe, 2005.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Leo Strauss and the Crisis of Modernity* (*Shitelaosi yu xiandaixing weiji* 施特勞斯與現代性危機). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

----- (éd.). *Leo Strauss and the Quarrel of the Ancients and the Modern* (*shitelaosi yu gujinzhizheng* 施特勞斯與古今之爭). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

MEIER, Heinrich. *Dialog unter Abwesenden Carl Schmitt und Leo Strauss* (*Yinni de duihua-shimite yu shitelaosi* 隱匿的對話——施米特與施特勞斯). Trad. Zhu Yanbing et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

-----. *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion* (*Zhengzhi zhexue yu qishi zongjiao de tiaozhan* 政治哲學與啟示宗教的挑戰). Trad. Yu Mingfeng 餘明鋒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

SHEPPARD, Eugene R.. *Leo Strauss and the Politics of Exile* (*Shitelaosi yu liuwang zhengzhi xue-yige zhengzhi zheren de duancheng* 施特勞斯與流亡政治學——一個政治哲人的鍛成). Trad. Gao Shankui 高山奎. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

SMITH, Steven B.. *Reading Leo Strauss* (*Yuedu shitelaosi* 閱讀施特勞斯). Trad. Gao Yanfang 高豔芳 et Gao Xiang 高翔. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

STRAUSS, Leo et VOEGELIN, Eric. *Faith and Political Philosophy : The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934—1964* (*Xinyang yu zhengzhi zhexue-shitelaosi yu wogelin tongxin ji (1934 -1964)* 信仰與政治哲學——施特勞斯與沃格林通信集(1934 -1964)). Trad. Xie Huayu et Zhang Xinzhang. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

STRAUSS, Leo. *Die Religionskritik des Hobbes* (*Huobusi de zongjiao pipan* 霍布斯的宗教批判). Trad. Yang Li 楊麗 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *Die Religionskritik Spinozas* (*Sibinnuosha de zongjiao pipan* 斯賓諾莎的宗教批判). Trad. Li Yongjing 李永晶. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

-----. *Einleitungen zu Moses Mendelssohn* (*Mendeersong yu laixin* 門德爾松與萊辛). Trad. Lu Baiyu 盧白羽. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *Essays & Lectures in the Problem of Socrates and Modernity by Leo Strauss* (*Sugeladi wenti yu xiandaixing - shitelaosi jiangyan yu lunwen ji : juan er* 蘇格拉底問題與現代性——施特勞斯講演與論文集：卷二). Trad. Peng Lei 彭磊 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

-----. *Essays & Lectures in Jewish Philosophers and Enlightenment by Leo Strauss* (*Youtai zheren yu qimeng-shitelaosi yanjiang yu lunwen ji : juan yi* 猶太哲人與啟蒙——施特勞斯演講與論文集：卷一). Trad. Zhang Ying 張纓 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

-----. *On Plato's Symposium* (*Lun bolatu de huiyin* 論柏拉圖的《會飲》). Seth Benardete (éd.), Trad. Qiu Libo. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *Persecution and the Art of Writing* (*Pohai yu xiezuo yishu* 迫害與寫作藝術). Trad.

Liu Feng 劉鋒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *Philosophie und Gesetz : Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (*Zhexue yu lufa -lun maimengnide jiqi xianqu* 哲學與律法——論邁蒙尼德及其先驅). Trad. Huang Ruicheng. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *Return to Classic Political Philosophy* (*Huigui gudian zhengzhi zhexue-shitelaosi tongxin ji* 回歸古典政治哲學——施特勞斯通信集). Trad. Zhu Yanbing et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

-----. *Socrates and Aristophanes* (*Sugeladi yu alisituofen* 蘇格拉底與阿裏斯托芬). Trad. Li Xiaojun. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *Studies in Platonic Political Philosophy* (*Bolatu shi zhengzhi zhexue yanjiu* 柏拉圖式政治哲學研究). Trad. Zhang Ying 張纓 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *The Argument and the Action of Plato's Laws* (*Bolatu fayi de lunbian yu qingjie* 柏拉圖《法義》的論辯與情節). Trad. Cheng Zhimin et Fang Xu 方旭. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (*Gudian zhengzhi lixing zhuyi de chongsheng* 古典政治理性主義的重生). Thomas L. Pangle (éd.), Trad. Guo Zhenhua 郭振華 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *What is Political Philosophy* (*Shenme shi zhengzhi zhexue* 什麼是政治哲學). Trad. Li Shixiang et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *Xenophon's Socrates* (*Senuofen de sugeladi* 色諾芬的蘇格拉底). Trad. Gao Nuoying 高諾英. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

-----. *Xenophon's Socratic Discourse : An Interpretation of the Oeconomicus* (*Senuofen de sugeladi yanci-qijia yishu* 色諾芬的蘇格拉底言辭——《齊家》義疏). Trad. Du Jia 杜佳. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

8) Lessing et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Lessing* 萊辛注疏集, Liu Xiaofeng (dir.)

LESSING, G.E.. *Briefwechsel über das Trauerspiel* (*Guanyu beiju de tongxin* 關於悲劇的通信). Trad. Zhu Yanbing. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

-----. *Lessings sieben Theaterstücke* (*Laixin juzuo qizhong* 萊辛劇作七種). Trad. Li Jianming 李健鳴. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

-----. *Lessings theologische Schriften* (*Lishi yu qishi-laixin shenxue wenxuan* 歷史與啟示——萊辛神學文選). Trad. Zhu Yanbing. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

-----. *Nathan der Weise* (*Zhizhe natan* 智者納坦). Trad. Zhu Yanbing. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

-----. *Über die Erziehung der Menschheit* (*Lun renlei de jiaoyu-laixin zhengzhi zhexue wenxuan* 論人類的教育——萊辛政治哲學文選). Trad. Zhu Yanbing. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

WESSEL, Leonhard P.. *G. E. Lessing's Theology : A Reinterpretation* (*Qimeng yundong de neizai wenti-laixin sixiang zai shi* 啟蒙運動的內在問題——萊辛思想再釋). Trad. He Zhigang 賀志剛. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

9) Nietzsche et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Nietzsche* 尼采注疏集, Liu Xiaofeng (dir.)

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau* (*Nicai fan lusuo* 尼采反盧梭). Trad. Zong Chenghe 宗成河. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

BISHOP, Paul (éd.). *Nietzsche and Antiquity : His Reaction and Response to the Classical Tradition* (*Nicai yu gudai-nicai yu gudian chuantong de fanying he huida* 尼采與古代——尼采與古典傳統的反應和回答). Trad. Tian Linian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

DANNHAUSER, Werner J.. *Nietzsche's View of Socrates* (*Nicai yanzhong de sugeladi* 尼采眼中的蘇格拉底). Trad. Tian Linian. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and Modern Times* (*Nicai yu xianshidai* 尼采與現時代). Trad. Li Zhiyuan 李致遠. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

-----. *Nietzsche's Task : An Interpretation of Beyond Good and Evil* (*Nicai de shiming-jiedu shane de bi'an* 尼采的使命——解讀《善惡的彼岸》). Trad. Li Zhiyuan 李致遠 et Li Xiaojun. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

-----. *Nietzsche's Teaching : An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra* (*Nicai de jiaohui-shi zhalatusitela rushi shuo* 尼采的教誨——釋《紮拉圖斯特拉如是說》). Trad. Lou Lin. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Nietzsche and Christianity* (*Nicai yu jidujiao-nicai de di jidu lunji* 尼采與基督教——尼采的《敵基督》論集). Trad. Tian Linian et al.. Beijing : Huaxia

chubanshe, 2014.

----- (éd.). *Nietzsche in West* (*Nicai zai xifang* 尼采在西方). Trad. Gao Yuanbao et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

----- (éd.). *Studies in Nietzsche and the Classical Tradtion II* (*Nicai yu gudian chuantong xubian* 尼采與古典傳統續編). Trad. Tian Linian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra* (*Zhalatusitela rushi shuo-yiben wei suoyou ren you bu wei renhe ren suo xie zhi shu* 紮拉圖斯特拉如是說——一本為所有人又不為任何人所寫之書). Trad. Huang Mingjia 黃明嘉 et Lou Lin. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

-----. *Der Fall Wagner / Nietzsche contra Wagner* (*Wagena shijian nicai fan wagena* 瓦格納事件 / 尼采反瓦格納). Trad. Wei Maoping 衛茂平. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *Die fröhliche Wissenschaft* (*Kuaile de kexue* 快樂的科學). Trad. Huang Mingjia 黃明嘉. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *Dionysos-Dithyramben* (*Dienisuosi songge* 狄俄尼索斯頌歌). Trad. Meng Ming 孟明. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

-----. *Götzen-Dämmerung* (*Ouxiang de huanghun* 偶像的黃昏). Trad. Wei Maoping 衛茂平. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *Jenseits Von Gut und Böse* (*Shane de bi'an* 善惡的彼岸). Trad. Wei Yuqing et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

-----. *Menschliches, Allzumenschliches : Ein Buch für freie Geister* (*Renxing de tai renxing de-yiben xiangei ziyou jingshen de shu* 人性的,太人性的——一本獻給自由精神的書). Trad. Wei Yuqing et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Morgenröte* (*Zhaoxia* 朝霞). Trad. Tian Linian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *Umwertung aller Werte* (*Chonggu yiqie jiazhi* 重估一切價值). Friedrich Würzbach (éd.), Trad. Lin Jia 林笳. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

-----. *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Bu he shiyi de chensi* 不合時宜的沉思). Trad. Li Qiuling 李秋零. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

-----. *Zur Genealogie der Moral* (*Daode de puxi* 道德的譜系). Trad. Liang Xijiang 梁錫江. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

O'FLAHERTY, James C. et al. (éds.). *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* (*Nicai yu gudian chuantong* 尼采與古典傳統). Trad. Tian Linian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

PIEPER, Annemarie. *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch* (*Dongwu yu chaoren zhijian de shengsuo* 動物與超人之間的繩索). Trad. Li Jie 李潔. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche : Biographie seines Denkens* (*Nicai sixiang zhuanji* 尼采思想傳記). Trad. Wei Maoping 衛茂平. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

10) Pindar et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Pindar* 品達注疏集, Lou Lin (dir.)

HAMILTON, John. *Soliciting Darkness : Pindar Obscurity, and the Classical Tradition* (*Youan de youhuo-pinda huise yu gudian chuantong* 幽暗的誘惑——品達、晦澀與古典傳統). Trad. Lou Lin. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

11) Platon et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Platon* 柏拉圖注疏集 , Liu Xiaofeng et Gan Yang 甘陽 (dir.)

AVERROÈS, *Averroes on Plato's Republic* (*Aweiluoyi lun wangzhi* 阿威羅伊論《王制》). Trad. Liu Shu 劉舒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

BLOOM, Allan. *The Republic of Plato* (*Ren yinggai ruhe shenghuo-bolatu wangzhi shi yi* 人應該如何生活——柏拉圖《王制》釋義). Trad. Liu Chenguang 劉晨光. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

BURGER, Ronna. *The Phaedo : A Platonic Labyrinth* (*Bolatushi de migong-pufayidong yishu* 柏拉圖式的迷宮——《蒲法伊東》義疏). Trad. Dai Xiaoguang 戴曉光. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. *Platon : Les Lois* (*Fayi daodu*《法義》導讀). Trad. Tan Lizhu 譚立鑄. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

CHENG, Zhimin (éd.). *Sophia and Happiness : Essays on Plato's Epinomis* (*Zhihui yu xingfu - lun bolatu de ebinuomisi* 智慧與幸福——論柏拉圖的《厄庇諾米斯》). Trad.

Cui Wei 崔嵬 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

----- et FANG Xu 方旭 (éds.). *Philosopher and Legislation* (*Zheren yu lifa - bolatu fayi tanyi* 哲人與立法——柏拉圖《法義》探義). Trad. Zou Li 鄒麗 et Liu Yu 劉宇. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

----- (éd.). *Plato's Second-best Regime* (*Bolatu de cihao zhengzhi - bolatu fayi fawei* 柏拉圖的次好政制——柏拉圖《法義》發微). Trad. Liu Yu 劉宇 et 方旭 Fang Xu. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

FERBER, Rafael. *Warum hat Platon die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* (*Zheren de wuzhi* 哲人的無知). Trad. Wang Shi 王師. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

GIGON, Olof. *Platon und die politische Wirklichkeit* (*Bolatu yu zhengzhi xianshi* 柏拉圖與政治現實). Trad. Huang Ruicheng et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Mahrheit : zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (*Lun zhenli de benzhi-bolatu de dongyu he taietaide jiangshu* 論真理的本質——柏拉圖的洞喻和《泰阿泰德》講疏). Trad. Zhao Weiguo 趙衛國. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

HOWLAND, Jacob. *The Paradox of Political Philosophy : Socrates' Philosophic Trial* (*Zhengzhi zhexue de beilun-sugeladi de zhexueshenpan* 政治哲學的悖論——蘇格拉底的哲學審判). Trad. Qi Ren 戚仁. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

KLEIN, Jacob. *A Commentary on Plato's Meno* (*Bolatu meinuo shuzheng* 柏拉圖《美諾》疏證). Trad. Guo Zhenhua 郭振華. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

LAMPERT, Laurence. *How Philosophy Became Socratic : A Study on Plato's Protagoras, Charmides, and Republic* (*Zhexue ruhe chengwei sugeladishi de* 哲學如何成為蘇格拉底式的). Trad. Dai Xiaoguang 戴曉光 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

LEIBOWITZ, David M.. *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology* (*Sugeladi de fanfeng dabian* 蘇格拉底的反諷答辯). Trad. Jiang Minglei 蔣明磊. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

LIN, Zhimeng 林志猛 (éd.). *The Theology of the Legislator* (*Lifazhe de shenxue-bolatu fayi juanshi yidu* 立法者的神學——柏拉圖《法義》卷十繹讀). Trad. Zhang Qingjiang 張清江 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

LIU, Xiaofeng (éd.). *Reading Plato's Politeia* (*Wangzhi yaoyi* 《王制》要義). Trad. Zhang Yingwei 張映偉. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

----- (éd.). *Who Will Educate the Educator : A Study of Plato's Protagoras* (*Shui lai jiaoyu laoshi-puluotagela fawei* 誰來教育老師——《普羅塔戈拉》發微). Trad. Jiang Peng 蔣鵬. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe : De l'âge d'or à l'Atlantide* (*Bolatuyu shen hua zhi jing-cong huang jin shi dai dao da xi dao* 柏拉圖與神話之鏡——從黃金時代到大西島). Trad. Wu Yaling. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

MILLER, Mitchell H.. *The Philosopher in Plato's Statesman* (*Bolatu zhibangzhe zhong de zheren* 柏拉圖《治邦者》中的哲人). Trad. Zhang Shuang 張爽 et Chen Mingzhu 陳明珠. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

-----. *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul* (*Linghun de zhuanxiang - bolatu de pamonide* 靈魂的轉向——柏拉圖的《帕默尼德》). Trad. Cao Cong 曹聰. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

NICHOLS, Mary P.. *Socrates and the Political Community* (*Sugeladi yu zhengzhi gongtongti* 蘇格拉底與政治共同體). Trad. Wang Shuanghong 王雙洪. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

OLYMPIODORUS. *The Daimon of Socrates* (*Sugeladi de mingxiang - feiduo jiangshu* 蘇格拉底的命相——《斐多》講疏). Trad. Song Zhirun 宋志潤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

PANGLE, Thomas L.. *Interpretive Essay of the Laws of Plato* (*Zhengzhi yu meide-bolatu fayi shujie* 政制與美德——柏拉圖《法義》疏解). Trad. Zhu Ying 朱穎 et Zhou Shangjun 周尚君. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

PENG, Lei 彭磊 (éd.). *The Athenian Xenos in Syracuse* (*Xulagu de yadian yixiangren-bolatu shujianqi tanyou* 敘拉古的雅典異鄉人——柏拉圖《書簡七》探幽). Trad. Ma Taohong 馬濤紅 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

PLATON. *Alcibiades* (*Aerkabiyade* 阿爾喀比亞德). Trad. et annoté par Liang Zhonghe 梁中和. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

-----. *Anterastai* (*Qingdi* 情敵). Trad. et annoté par Wu Mingbo 吳明波. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

-----. *Apologia Socratis* (*Sugeladi de shenbian* 蘇格拉底的申辯). Trad. Wu Fei 吳飛. Beijing : Huaxia chubanshe, 2017.

-----. *Crito* (*Kelitong zhangju* 克力同章句). Trad. Luo Xiaoying 羅曉穎. Beijing : Huaxia chubanshe, 2017.

-----. *Epinomis* (*Ebinuomisi* 厄庇諾米斯). Trad. Cheng Zhimin et Cuiwei 崔嵬. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

-----. *Euthyphro* (*You xufulun* 遊敘弗倫). Trad. Gu Liling 顧麗玲. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

-----. *Io* (*Yiweng* 伊翁). Trad. Wang Shuanghong 王雙洪. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Minos* (*Minuosi* 米諾斯). Trad. et annoté par Lin Zhimeng 林志猛. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

-----. *Plato's Six Dialogues* (*Bolatu duihua liuzhong* 柏拉圖對話六種). Trad. Zhang Shizhu 張師竹 et Zhang Dongsun 張東蓀. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

-----. *Politeia* (*Lixiang guo* 理想國). Trad. Wang Yang 王揚. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

-----. *Symposium* (*Huiyin jianshi* 《會飲》箋釋). Trad. Liu Xiaofeng, Beijing : Huaxia chubanshe, à paraître.

ROSEN, Satanley. *Plato's Statesman : The Web of Politics* (*Bolatu de zhibangzhe-zhengzhi zhi wang* 柏拉圖的《治邦者》——政治之網). Trad. Chen Zhiwei 陳志偉. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

-----. *Plato's Symposium* (*Bolatu de huiyin* 柏拉圖的《會飲》). Trad. Yang Junjie 楊俊傑. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

SALLIS, John. *Chorology : On Beginning in Plato's Timaeus* (*Fangyuanshuo-lun bolatu dimaiou zhong de kaiduan* 方圓說——論柏拉圖《蒂邁歐》中的開端). Trad. Kong Xuyou 孔許友. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Dialoge Platons* (*Lun bolatu duihua* 論柏拉圖對話). Trad. Huang Ruicheng. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

VEIL, Simone. *Dieu dans Platon* (*Bolatu duihua zhong de shen* 柏拉圖對話中的神). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2017.

WANG, Jiangtao 王江濤 (éd.). *Socrates and Hippias* (*Sugeladi yu xipiasi* 蘇格拉底與希琵阿斯). Trad. Wang Jiangtao. Beijing : Huaxia chubanshe, 2015.

WEISS, Roslyn. *Socrates Dissatisfied : An Analysis of Plato's Crito* (*Buman de sugeladi-bolatu kelitong shuzheng* 不滿的蘇格拉底——柏拉圖《克力同》疏證). Trad. Luo Xiaoying 羅曉穎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

-----. *Virtue in the Cave : Moral Inquiry in Meno* (*Dongxue zhong de dexing-bolatu meinuo zhong de daode tanjiu* 洞穴中的德性——柏拉圖《美諾》中的道德探究). Trad. Guo Zhenhua 郭振華. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

XU, Jian 徐戢 (éd.). *The Nomos of the Beginning* (*Hongmeng zhong de gesheng-bolatu dimaiou shuzheng* 鴻蒙中的歌聲——柏拉圖《蒂邁歐》疏證). Trad. Zhu Gang 朱剛 et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

ZHANG, Wentao (éd.). *Plato as Dramatic Poet* (*Xiju shiren bolatu* 戲劇詩人柏拉圖). Trad. Liu Qilin 劉麒麟 et Huang Sha 黃莎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

----- (éd.). *Plato as Mythopoet* (*Shenhua shiren bolatu* 神話詩人柏拉圖). Trad. Dong Yun 董赟 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

12) Rousseau et *Recueil de Rousseau* 盧梭集, Liu Xiaofeng et Gan Yang (dir.)

DAVIS, Michael. *The Autobiography of Philosophy* (*Zhexue de zizhuan - lusuo de gudu manbu zhe de xiasi* 哲學的自傳——盧梭的《孤獨漫步者的遐思》). Trad. Cao Cong 曹聰 et Liu Zhen 劉振. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract* (*Sheji lunzheng - lusuo de shehui qiyue lun* 設計論證——盧梭的《社會契約論》). Trad. Shang Xinjian 尚新建 et Wang Lingyun 王淩雲. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

KELLY, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy* (*Lusuo de bangyang rensheng-zuowei zhengzhi zhexue de chanhuilu* 盧梭的榜樣人生——作為政治哲學的《懺悔錄》). Trad. Huang Qun 黃群 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

MASTERS, Roger D.. *The Political Philosophy of Rousseau* (*Lusuo de zhengzhi zhexue* 盧梭的政治哲學). Trad. Shang Xinjian 尚新建 et Huang Tao 黃濤. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

MEIER, Heinrich. *Über das Glück des Philosophischen Lebens* (*Lun zhexue shenghuo de xingfu* 論哲學生活的幸福). Trad. Chen Min 陳敏. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

PLATTNER, Marc F.. *Rousseau's State Of Nature* (*Lusuo de ziran zhuangtai-lun bu pingdeng de qiyuan shiyi* 盧梭的自然狀態——《論不平等的起源》釋義). Trad. Shang Xinjian 尚新建 et Yu Lingling 餘靈靈. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts* (*Lun kexue he wenyi* 論科學和文藝). Trad. Liu Xiaofeng et al.. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2021.

-----. *Institutions politiques* (*Zhengzhi zhidu lun* 政治制度論). Trad. Chong Ming 崇明 et Hu Xingjian 胡興建. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

-----. *Lettre à Christophe de Beaumont* (*Zhi bomeng shu* 致博蒙書). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

-----. *Mélanges de littérature et de morale* (*Wenxue yu daode zapian* 文學與道德雜篇). Trad. Wu Yaling. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

13) Seth Benardete et *Recueil de Seth Benardete* 伯納德特集, Zhang Hui 張輝 (dir.)

BENARDETE, Seth. *A Platonic Reading of Odyssey* (*Gongxian yu shuqin-cong bolatu jiedu aodesai* 弓弦與豎琴——從柏拉圖解讀《奧德賽》). Trad. Cheng Zhimin. Beijing : Huaxia chubanshe, 2003.

-----. *Encounters & Reflections : Conversations with Seth Benardete* (*Zouxiang gudian shixue zhi lu-xiangyu yu fansi-yu bonadete jutan* 走向古典詩學之路——相遇與反思——與伯納德特聚談). Ronna Burger (éd.), Trad. Xiao Jian 肖澗. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

-----. *Sacred Transgressions : A Reading of Sophocles' Antigone* (*Shensheng de zuiye-suofukelesi antigenie yishu* 神聖的罪業——索福克勒斯《安提戈涅》義疏). Trad. Zhang Xinzhang. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

-----. *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic* (*Sugeladi de zaici hangxing-bolatu wangzhi shuzheng* 蘇格拉底的再次航行——柏拉圖《王制》疏證). Trad. Huang Min. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

-----. *The Argument of the Action : Essays on Greek Poetry and Philosophy* (*Xila shi yu zhexue-lunbian yu qingjie* 希臘詩與哲學——論辯與情節). Trad. Yan Beiwen 嚴蓓雯 et Jiang Wenhui 蔣文惠. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

------. *The Rhetoric of Morality and Philosophy : Plato's Gorgias and Phaedrus* (*Daode yu zhexue de xiuci - bolatu de gaoerjiya he feideluo* 道德與哲學的修辭——柏拉圖的《高爾吉亞》和《斐德羅》). Trad. Zhao Rourou 趙柔柔. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

-----. *The Tragedy and Comedy of Life : Plato's Philebus* (*Shenghuo de beixi ju-bolatu*

de feilebu 生活的悲喜劇——柏拉圖的《斐勒布》). Trad. Zheng Haijuan 鄭海娟. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

14) Shakespeare et *L'interprétation de Shakespeare* 莎士比亞繹讀, Liu Xiaofeng et Gan Yang (dir.)

ALULIS, Joseph. *Shakespeare's Political Pageant : Essays in Literature and Politics* (*Shashibiya de zhengzhi shengdian* 莎士比亞的政治盛典). Trad. Zhao Rong 趙蓉. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

BLOOM, Allan. *Shakespeare on Love and Friendship* (*Shashibiya bixia de ai yu youyi* 莎士比亞筆下的愛與友誼). Trad. Ma Taohong 馬濤紅. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

LUO, Feng 羅峰 (éd.). *The Prince of Denmark and Machiavelli* (*Danmai wangzi yu majiyaweili* 丹麥王子與馬基雅維利). Trad. Luo Feng. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

PENG, Lei 彭磊 (éd.). *Shakespearean Plays and Political Philosophy* (*Shashibiya xiju yu zhengzhi zhexue* 莎士比亞戲劇與政治哲學). Trad. Ma Taohong 馬濤紅. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

TILLYARD, E.M.W.. *Shakespeare's History Plays* (*Shashibiya de lishi ju* 莎士比亞的歷史劇). Trad. Mou Fangfang 牟芳芳. Beijing : Huaxia chubanshe, 2021.

15) Tacite et *Recueil de Tacite* 塔西佗集, Liu Xiaofeng (dir.)

LEAKE, James Chart. *Tacitus' Teaching and the Deline of Liberty at Rome* (*Taxituo de jiaohui* 塔西佗的教誨). Trad. Xiao Jian 肖澗. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

ZENG, Weishu 曾維術 (éd.). *The Political History of Tacitus* (*Taxituo de zhengzhi shixue* 塔西佗的政治史學). Trad. Ceng Weishu 曾維術. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

16) Virgile et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Virgile, Wang Chengjiao* 維吉爾注疏集, 王承教 (dir.)

ADLER, Eve. *Vergil's Empire : Political Thought in The Aeneid* (*Weijier de diguo-ainieasiji zhong de zhengzhi sixiang* 維吉爾的帝國——《埃涅阿斯紀》中的政治思想). Trad. Wang Chengjiao 王承教 et Zhu Zhanwei 朱戰煒. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

WANG, Chengjiao 王承教 (éd.). *Readings of the Aeneid* (*Ainieasiji zhangyi* 《埃涅阿斯紀》章義). Trad. Wang Chengjiao 王承教 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

17) Xénophon et *L'annotation et le commentaire des ouvrages de Xénophon* 色諾芬注疏集, Liu Xiaofeng et Gan Yang (dir.)

LIU, Xiaofeng (éd.). *Taming of Thymos : Leo Strauss on Xenophon's Writings* (*Xunfu yuwang-shitelaosi bixia de senuofen zhuanshu* 馴服欲望——施特勞斯筆下的色諾芬撰述). Trad. He Zhigang 賀志剛 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2002.

----- (éd.). *Xenophon's Symposi* (*Senuofen de huiyin* 色諾芬的《會飲》). Trad. Shen Mo 沈默 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005.

NARCY, Michel et TORDESILLAS, Alonso (éds.). *Xénophon et Socrate : actes du Colloque d'Aix-en Provence* (*Senuofen yu sugeladi* 色諾芬與蘇格拉底). Trad. Dong Yi 冬一 et Ci Xi 慈熙. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

STRAUSS, Leo. *On Tyranny* (*Lun jianzheng-senuofen xiyeluo yishu* 論僭政——色諾芬《希耶羅》義疏). Trad. He Di 何地. Beijing : Huaxia chubanshe, 2006.

XÉNOPHON, *Cyropaedia* (*Julushi de jiaoyu* 居魯士的教育). Trad. Shen Mo 沈默. Beijing : Huaxia chubanshe, 2007.

II. Partie chinoise (11 catégories)

1. Collections thématiques

1) Classique des vers et *Compilation de Classique des vers des siècles* 歷代詩經要籍叢刊, Zhou Chunjian (dir.)

ZHANG, Gang 張綱 et al.. *Songren jingyan shi jiangyi si zhong* 宋人經筵詩講義四種 (Q*uatre livres des conférences sur le Classique des vers pour l'empereur de la dynastie Song*). Annoté par Zhou Chunjian. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

2) Classiques et *Relecture et commentaire des classiques* 典籍校釋, Liu Xiaofeng et Zhou Chunjian (dir.)

CHEN, Yan 陳衍. *Zhouli yiyi bianzheng* 周禮疑義辨證 (*Réponses aux doutes des Rites des Zhou*). Annoté par Pan Lin 潘林. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

FA, Weitang 法偉堂. *Fawei tang jingdian shiwen xiaoji yigao* 法偉堂經典釋文校記遺稿 (*Manuscrit posthume de relecture de Jingdian shiwen par Fa Weitang*). Shao Rongfen 邵榮芬 (éd.). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

FAN, Zuyu 範祖禹. *Dixue xiaoshi* 帝學校釋 (*Les savoirs des empereurs avec ses annotations*). Annoté par Chen Ye 陳曄. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

HAN, Lin 韓霖. *Duoshu jiaozhu* 《鐸書》校注 (*Le Livre des Sonneries avec ses notes*). Annoté par Sun Shangyang 孫尚揚 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

3) Entretiens et *Compilation des Entretiens des siècles avec notes et commentaires* 歷代論語注疏叢編, Lou Lin et Wu Xiaofeng 吳小鋒 (dir.)

SONG, Xiangfeng 宋翔鳳. *Lunyu shuo yi* 論語說義 (*Les Commentaires sur le sens des Entretiens de Confucius*). Annoté par Yang Xi 楊希. Beijing : Huaxia chubanshe, 2018.

4) Études des Classiques et *Collection des perles perdues d'études des Classiques dans l'histoire des Qing* 清人經史遺珠叢編, Zhou Chunjian et 郭康松 Guo Kangsong (dir.)

JIANG, Fan 江藩. *Jing jie rumen* 經解入門 (*L'initiation à l'interprétation des Classiques*). Annoté par Zhou Chunjian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe,

2010.

LU, Longqi 陸隴其. *Songyang jiangyi* 松陽講義 (*Discussion avec des lettrés confucéens sur les Quatre livres*). Annoté par Peng Zhongde 彭忠德 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

WAN, Sida 萬斯大. *Jingxue wu shu* 經學五書 (*L'Etude des cinq Classiques chinois*) Annoté par Wen Xiangui 溫顯貴. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012.

WU, Chengzhi 吳承志. *Hengyang zhaji* 橫陽劄記 (*Notes de Hengyang*). Annoté par Luo Lin 羅淩. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012.

YAO, Yongpu 姚永樸 et FANG Bao 方苞. *Qifeng shuyuan dawen wai yi zhong : fangbao zuozhuan yifa* 起鳳書院答問(外一種 : 方苞《左傳義法》) (*Les réponses aux questions académiques des disciples (accompagné d'un ouvrage)*). Annoté par Guo Kangsong 郭康松 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

5) Études des Classiques et *L'étude des classiques* 古學縱橫, Liu Xiaofeng et Chen Shaoming 陳少明 (dir.)

GU, Jinchen 顧蓋臣. *Jing Shi Zi Ji gaiyao* 經史子集概要 (*L'Aperçu des Classiques confucéens, histoire, philosophie et belles-lettres*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

HU, Bugui 胡不歸. *Du taoyuanming ji zhaji* 讀陶淵明集劄記 (*Notes de lecture du Recueil de Tao Yuanming*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

LIU, Dengyuan 劉登原. *Gujin dianji jusan kao* 古今典籍聚散考 (*La collection et la dispersion des classiques antiques et contemporains*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

LIU, Rulin 劉汝霖. *Han jin xueshu biannian* 漢晉學術編年 (*Chronique académique de l'époque des Han et Jin*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

-----. *Dongjin nanbeichao xueshu biannian* 東晉南北朝學術編年 (*Chronique académique de la dynastie des Jin l'Est (317-420) aux dynasties du Sud et du Nord (420-589)*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

LIU, Shaohu 劉少虎. *Jingxue yi zizhi-wangkaiyun chunqiu xue sixiang yanjiu* 經學以自治——王闓運春秋學思想研究 (*L'autonomie par l'étude des Classiques-Une étude de pensée de Wang Kaiyun sur l'Annales des Printemps et des Automnes*). Beijing : Huaxia

chubanshe, 2007.

LIU, Xiang 劉翔. *Zhongguo chuantong jiazhiguan quanshi xue* 中國傳統價值觀詮釋學 (*L'herméneutique des valeurs traditionnelles chinoises*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

LONG, Guofu 龍國富. *Jiaguwen yu zhongguo shanggu wenming* 甲骨文與中國上古文明 (*L'inscription sur os ou carapaces de tortue et la civilisation chinoise de la haute antiquité*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016.

LUO, Jun 羅焌. *Zhu zi xueshu* 諸子學述 (*L'introduction de grands maîtres des différentes écoles de pensée*). Annoté par Luo Shushen 羅書慎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

-----. *Jing zi cong kao (wai yi zhong)* 經子叢考(外一種) (*Recueil d'études sur l'étude des Classiques et les grands maîtres des différentes écoles (accompagné d'un ouvrage)*). Annoté par Luo Shushen 羅書慎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2009.

RUAN, Zhisheng 阮芝生. *Cong gongyangxue lun chunqiu de xingzhi* 從公羊學論春秋的性質 (*De la nature du livre l'Annales des Printemps et des Automnes du point de vue de l'étude sur le commentaire des Annales des Printemps et Automnes*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

SHI, Yingyong 史應勇. *Maoshi zheng wang bi yi fawei* 《毛詩》鄭王比義發微 (*Les études sur la querelle entre Zheng Xuan et Wang Su concernant le Classique des vers*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

WANG, Jinmin 王錦民. *Gu xue jing zi-shi yi zhao xueshu shi shu lin* 古學經子——十一朝學術史述林 (*La dissertation sur l'histoire scientifique des onze dynasties : les Classiques et la Philosophie*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

6) Études des Classiques et *L'interprétation et la lecture de l'étude des Classiques et les grands maîtres des différentes écoles* 繹讀經子, Liu Xiaofeng et Chen Shaoming 陳少明 (dir.)

CHEN Daqi 陳大齊. *Mengzi dai jie lu* 孟子待解錄 (*Commentaires sur Mencius*). Annoté par Zhao Lin 趙林. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012.

-----. *Lunyu ji shi* 論語輯釋 (*La collection de commentaires sur des Entretiens de Confucius*). Annoté par Zhou Chunjian. Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

CHEN, Wenjie 陳文潔. *Xunzi de bianshuo* 荀子的辯說 (*Le caractère argumentatif de Xunzi*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2008.

GU, Shi 顧實 et al.. *Zhuangzi tianxia pian zhushu si zhong* 《莊子·天下篇》注疏四種 (*Quatre annotations et commentaires sur le chapitre des « écoles diverses » de Zhuangzi*). Zhang Fengqian 張豐乾 (éd.). Beijing : Huaxia chubanshe, 2009.

QIAN, Jibo 錢基博. *Hanyu zhi* 韓愈志 (*Biographie de Han Yu*). Annoté par Chen Hui 陳慧. Beijing : Huaxia chubanshe, 2010.

WANG, Jian 王健. *Zai xianshi zhenshi yu jiazhi zhenshi zhijian-zhuxi sixiang yanjiu* 在現實真實與價值真實之間——朱熹思想研究 (*Entre la réalité de la vie réelle et la réalité de la valeur : études sur la pensée de Zhu Xi*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007.

ZHOU, Chunjian. *Yuandai sishu xue yanjiu* 元代四書學研究 (*L'étude des Quatre livres de la dynastie Yuan*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008.

7) Œuvres d'exégèse des classiques et *Collection des œuvres d'exégèse des classiques sous les Qing* 清人經解叢編, Liu Xiaofeng et Zhou Chunjian (dir.)

FENG; Dengfu 馮登府. *San jia shi yi shuo* 三家詩遺說(*Trois études sur le Classique des vers*). Annoté par Fang Ruili 房瑞麗. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

JIAN, Chaoliang 簡朝亮. *Xiaojing jizhu shushu* 孝經集注述疏 (*Le commentaire sur le Classique de la piété filiale*). Annoté par Zhou Chunjian. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011.

-----. *Lunyu jizhu buzheng shushu* 論語集注補正述疏 (*Commentaires sur les Entretiens de Confucius suivi de questions-réponses*). Annoté par Tang Minggui 唐明貴 et Zhao Youlin 趙友林. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013.

KONG, Guangsen 孔廣森. *Jingxue zhiyan* 經學卮言 (*Opinions modestes sur l'étude des Classiques*). Annoté par Yang Xinxun 楊新勳. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

PI, Xirui 皮錫瑞. *Jingxue tonglun* 經學通論 (*L'introduction générale d'étude des Classiques*). Annoté par Zhou Chunjian. Beijing : Huaxia chubanshe, 2011.

SHEN, Yu 沈豫, *Huang qing jing jie tiyao* 皇清經解提要 (*Le sommaire d'« explication*

des Classiques des Qing »). Annoté par Zhao Canpeng 趙燦鵬. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

2. Collections des auteurs

1) Chen Zhu et *Recueil de Chen Zhu* 陳柱集, Li Weixue 李為學 et Pan Lin 潘林 (dir.)

CHEN, Zhu 陳柱. *Lao xue ba pian* 老學八篇 (*Huit études sur Laozi*). Annoté par Li Weixue 李為學. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2021.

-----. *Zhu zi gai lun (wai yi zhong)* 諸子概論(外一種) (*Introduction aux philosophies des écoles (accompagné d'un ouvrage)*). Annoté par Bi Mingliang 畢明良. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015.

-----. *Gongyang jia zhexue (wai yi zhong)* 公羊家哲學(外一種) (*La philosophie de l'école Gongyang (accompagné d'un ouvrage)*). Annoté par Li Jing 李靜. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

2) Fang Yizhi et *Recueil de Fang Yizhi* 方以智集, Xing Yihai 邢益海 et Zhang Yongyi 張永義 (dir.)

FANG, Yizhi 方以智. *Yao di pao zhuang* 藥地炮莊 (*L'ouvrage Zhaungzi avec interprétation de Fang Yizhi*). Annoté par Zhang Yongyi 張永義 et Xing Yihai 邢益海. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

-----. *Yao di pao zhuang jianshi zonglun pian* 藥地炮莊箋釋·總論篇 (*L'ouvrage Zhaungzi avec interprétation de Fang Yizhi : introduction*). Annoté par Zhang Yongyi 張永義. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013.

-----. *Dong hui lu (wai yi zhong)* 冬灰錄(外一種) (*Recueil des cendres de l'hiver (accompagné d'un ouvrage)*). Annoté par Xing Yihai 邢益海. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014.

-----. *Qing yuan zhi lue* 青原志略 (*Une brève histoire du mont Qingyuan*). Annoté par Zhang Yongyi 張永義. Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

XING, Yihai 邢益海 (éd.). *Dong lian san shi chuan jiu huo-gangtai xueren lun fangyizhi* 冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智 (*Les études de Fang Yizhi par des universitaires de Hong Kong et de Taiwan*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2012.

3) Laozi *et Compilation de Laozi des siècles avec notes et commentaire*s 老子歷代注疏 Li Weixue 李為學 (dir.)

CHEN, Jingyuan 陳景元. *Daode zhenjing cang shi zuan wei pian* 道德真經藏室纂微篇 (*Annotations et Commentaires du livre véritable de la Voie et de sa Vertu*). Annoté par Zhang Yonglu 張永路. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

KOU, Caizhi 寇才質. *Daode zhenjing si zi gudao jijie* 道德真經四子古道集解 (*Livre de la Voie et de la Vertu avec annotations et commentaries référant aux theories de Zhuangzi, Liezi, Wenzi et Gengsangzi*). Annoté par Gao Zhonghua 高中華. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016.

4) Zhang Juzheng et *Recueil de Zhang Juzheng* 張居正集, Gu Gongfang 古工坊 (dir.)

ZHANG, Juzheng 張居正. *Zhangjuzheng zoushu ji* 張居正奏疏集 (*Les recueils des memoires de Zhang Juzheng*). Annoté par Pan Lin 潘林. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014.

Références bibliographiques

I. En chinois
1. Les ouvrages

BENARDETE, Seth. *Sacred Transgressions : A Reading of Sophocles' Antigone* (*Shensheng de zuiye* 神聖的罪業). Trad. Zhang Xinzhang 張新樟. Beijing : Huaxia chubanshe, 2005 (258 p.).

CHEN, Jingyuan 陳景元. *Daode zhenjing cang shi zuan wei pian* 道德真經藏室纂微篇 (*Annotations et Commentaires du livre véritable de la Voie et de sa Vertu*). Annoté par Zhang Yonglu 張永路. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (210 p.).

CHEN, Wenjie 陳文潔. *Xunzi de bianshuo* 荀子的辯說 (*Le caractère argumentatif de Xunzi*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2008 (235 p.).

CHEN, Zhu 陳柱. *Gongyangjia zhexue* 公羊家哲學 (*La philosophie de l'école Gongyang*). Annoté par Li Jing 李靜. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014 (248 p.).

CONFUCIUS. *Lunyu yizhu* 論語譯註 (*Traduction et commentaire des Entretiens de Confucius*). Annoté par Yang Bojun 楊伯峻. Beijing : Guji chubanshe, 1958 (324 p.).

FANG, Huawen 方華文. *Ershi shiji zhongguo fanyi shi* 20 世紀中國翻譯史 (*Histoire de la traduction en Chine au XX^{e} siècle*). Xi'an : Xibei daxue chubanshe, 2005 (651 p.).

FANG, Yizhi. *Yao di pao zhuang* 藥地炮莊 (*L'ouvrage Zhaungzi avec interprétation de Fang Yizhi*). Annoté par Zhang Yongyi 張永義 et Xing Yihai 邢益海. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (474 p.).

GAN, Yang. *Gujin zhongxi zhi zheng* 古今中西之爭 (*Querelle des Anciens et des Modernes, querelle de la Chine et de l'Occidental*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2006 (257 p.).

-----. *Jiang cuo jiu cuo* 將錯就錯 (*Le vin est tiré, il faut le boire*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2007 (447 p.).

-----. *Tong san tong* 通三統 (*L'intégration des trois traditons*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2007 (166 p.).

GU, Jinchen 顧蓋臣. *Jing shi zi ji gaiyao* 經史子集概要 (*L'Aperçu des Classiques*

confucéens, histoire, philosophie et belles-lettres). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008 (413 p.).

GU, Zhengkun 辜正坤. *Zhongxi wenhua bijiao daolun* 中西文化比較導論 (*Introduction aux comparaisons sur la culture de la Chine et de l'Occidental*). Beijing : Presses Université de Pékin, 2007 (381 p.).

HU, Bugui 胡不歸. *Du Tao Yuanming ji zhaji* 讀陶淵明集劄記 (*Notes de lecture du Recueil de Tao Yuanming*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007 (581 p.).

JIAN, Chaoliang 簡朝亮. *Lunyu jizhu buzheng shushu (san ce)* 論語集注補正述疏 (三冊) (*L'annotation et l'explication sur l'Entretiens de Confucius (3 volumes)*). Annoté par Tang Minggui 唐明貴 et Zhao Youlin 趙友林. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2013 (1486 p.).

-----. *Xiaojing jizhu shushu* 孝經集注述疏 (*L'annotation et l'explication sur le Classique de la piété filiale*). Annoté par Zhou Chunjian 周春健. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2011 (217 p.).

JIANG, Fan 江藩. *Jingjie rumen* 經解入門 (*Initiation de l'interprétation des Classiques*). Annoté et commenté par Zhou Chunjian 周春健. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010 (183 p.).

JIN, Zheng 金錚. *Keju zhidu yu zhongguo wenhua* 科舉制度與中國文化 (*Le système de l'examen impérial et la culture chinoise*). Shanghai : Presses Populaire de Shanghai, 1991 (239 p.).

KOU, Caizhi 寇才質. *Daode zhenjing si zi gudao jijie* 道德真經四子古道集解 (*Livre de la Voie et de la Vertu avec annotations et commentaries référant aux theories de Zhuangzi, Liezi, Wenzi et Gengsangzi*). Annoté par Gao Zhonghua 高中華. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (276 p.).

LI, Xueqin 李學勤 (éd.). *Erya zhushu* 爾雅注疏 (*Les annotation et les commentaires sur le Er ya*). Annoté par Guo Pu 郭璞, commenté par Xing Bing 邢昺. Beijing : Presses Université de Pékin, 1999 (344 p.) .

-----. *Mao shi zhengyi (sanjuanben)* 毛詩正義 （三卷本） (*Le Livre des Odes annoté par Mao Heng (3 volumes)*). Annoté par Mao Heng 毛亨 et Zheng Xuan 鄭玄, commenté par Kong Yingda 孔穎達. Beijing : Presses Université de Pékin, 1999 (1467 p.) .

LI, Minghui 李明輝. *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想 (*La pensée politique au point de vue confucéen*). Taibei : Guoli taiwan daxue chuban

zhongxin, 2005 (325 p.).

LI，Fan 李帆. *Gujin zhongxi jiaohuichu de jindai xueshu* 古今中西交匯處的近代學術 (*Académique moderne dans le contexte d'échange de la Chine et de l'Occidental*). Beijing : Presses Université Normale de Pékin, 2010 (256 p.).

LIU, Dengyuan 劉登原. *Gujin dianji jusan kao* 古今典籍聚散考 (*La collection et la dispersion des classiques antiques et contemporains*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010 (409 p.).

LIU, Rulin 劉汝霖. *Dongjin Nanbeichao xueshu biannian* 東晉南北朝學術編年 (*Chronique académique de la dynastie des Jin l'Est (317-420) aux dynasties du Sud et du Nord (420-589)*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010 (500 p.).

-----. *Han Jin xueshu biannian* 漢晉學術編年 (*Chronique académique de l'époque des Han et Jin*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010 (740 p.).

LIU, Xiang 劉翔. *Zhongguo chuantong jiazhiguan quanshi xue* 中國傳統價值觀詮釋學 (*L'herméneutique des valeurs traditionnelles chinoises*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2010 (295 p.).

LIU, Xiaofeng. *Chenzhong de roushen* 沉重的肉身 (*Corps Lourd*). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1999 (320 p.).

-----. *Chongqi gudian shixue* 重啟古典詩學 (*Reprise de la poétique classique*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2010 (341 p.).

-----. *Ciwei de wenshun jiangyan jiqi xiangguan lunwen ji* 刺蝟的溫順：講演及其相關論文集 (*Le douceur du hérisson : cahiers des discours et des articles*). Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 2002 (237 p.).

-----. *Dishi zhi guang* 睇視之光 (*La philosophie occidentale et de la culture chrétienne*). Hong Kong : Sanlian shudian xianggang youxian gongsi, 2008 (247 p.).

-----. *Gudian chuantong yu ziyoujiaoyu* 古典傳統與自由教育 (*La tradition classique est l'éducation libérale*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2005 (319 p.).

-----. *Gudian xue yu gu jin zhi zheng* 古典學與古今之爭 (*L'étude des Classiques et la Querelle des Anciens et des Modernes*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2017 (255 p.).

-----. *Hanyu shenxue yu lishi zhexue* 漢語神學與歷史哲學 (*Théologie en langue chinoise et philosophie de l'histoire*). Hong Kong : Daofeng shushe, 2000 (242 p.).

-----. *Jian jin hanzhi* 揀盡寒枝 (*Le ciel ne change pas d'avis*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2007 (317 p.).

-----. *Rujia geming jingshen yuanliu kao* 儒家革命精神源流考 (*Études sur l'origine de l'esprit confucéenne*). Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 2000 (108 p.).

-----. *Shengling jianglin de xushi* 聖靈降臨的敘事(*L'histoire de la venue de l'Esprit Saint*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2003 (255 p.).

-----. *Shihua zhexue deguo langman meixue chuantong* 詩化哲學：德國浪漫美學傳統 (*Philosophie poétique : la tradition romantique allemande*). Ji'nan : Shandong wenyi chubanshe, 1986 (277 p.).

-----. *Sitelaosi de lubiao* 施特勞斯的路標 (*L'orientation de Strauss*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2011 (356 p.).

-----. *Wang you suo cheng xidu Bolatu zhaji* 王有所成：習讀柏拉圖劄記 (*Politeia and Kingship : Notes on Plato*). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015 (247 p.).

-----. *Xiandairen jiqi diren: gongfa xue jia shimite yinlun* 現代人及其敵人：公法學家施米特引論 (*Les modernes et de ses ennemis : Présentation générale de Carl Schmitt*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2005 (270 p.).

-----. *Xiandaixing shehui lilun xulun xiandaixing yu xiandai zhongguo* 現代性社會理論緒論：現代性與現代中國 (*Introduction aux théories sociales de la modernité : la modernité et la chine*). Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 1998 (530 p.).

-----. *Zhe yidairen de pa he ai* 這一代人的怕和愛 (*La peur et l'amour des gens de cette époque*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 1996 (241 p.).

-----. *Zhengjiu yu xiaoyao zhongxifang shiren dui shijie de butong taidu* 拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度 (*Délivrance et Décontraction : l'attitude différente de la Chine et de l'Occidental envers du monde*). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1988 (540 p.).

-----. *Zouxiang shizijia shang de zhen ershi shiji jidujiao shenxue yinlun* 走向十字架上的真：20 世紀基督教神學引論 (*Monter vers la vérité en croix : l'introduction à la théologie chrétienne au XX^{e} siècle*). Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 1995 (460 p.).

-----. *Zui yu qian* 罪與欠 (*Peccatum et debitum*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2009 (235 p.).

LIU, Xiaoyun 劉小雲. *Chen Zhu shengping jiqi xueshu sixiang yanjiu* 陳柱生平及其學

術思想研究 (*Les études sur la vie de Chen Zhu et sa pensée scientifique*). Beijing : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015 (326 p.).

LIU, Xie 劉勰. *Wenxin diaolong* 文心雕龍 (*The Literary Mind and the Carving of Dragons*). Translated by Vincent Yu-chung Shih. New York : Columbia University Press, 1959 (298 p.).

LIU, Zhiqin 劉誌琴. *Zhang Juzheng pingzhuan* 張居正評傳 (*Biographie critique de Zhang Juzheng*). Nanjing : Nanjing daxue chubanshe, 2006 (395 p.).

LONG, Guofu 龍國富. *Jiaguwen yu zhongguo shanggu wenming* 甲骨文與中國上古文明 (*L'inscription sur os ou carapaces de tortue et la civilisation chinoise de la haute antiquité*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2016 (247 p.).

LU, Deming 陸德. *Jingdian shiwen* 經典釋文 (*Explications phonétique et sémantique des classiques et des canons*). Beijing : Zhonghua shuju, 1983 (439 p.).

LU, Longqi 陸隴其. *Songyang jiangyi* 松陽講義 (*La discussion avec des lettrés confucéens sur les Quatre livre)*. Annoté et commenté Peng Zhongde 彭忠德 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013 (313 p.).

LU, Xun 魯迅. *Huagaiji* 華蓋集 (*Sous le dais fleuri [Les luttes idéologiques en Chine durant l'année 1925]*). Trad. Par François Jullien. Lausanne : Alfred Eibel Éditeur, 1978 (334 p.).

-----. *Kuangren riji* 狂人日記 (*Le journal d'un fou*). Trad. par Jean Guiloineau. Paris : Stock, 1981 (191 p.).

LUO, Chi 羅熾. *Fang Yizhi pingzhuan* 方以智評傳 (*Biographie critique de Fang Yizhi*). Nanjing : Nanjing daxue chubanshe, 2001 (438 p.).

LUO, Jun 羅焌. *Zhu zi xueshu* 諸子學述 (*L'introduction de grands maîtres des différentes écoles de pensée*). Annoté par Luo Shushen 羅書慎. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2008 (418 p.).

MA, Licheng 馬立誠. *Dangdai zhongguo bazhong shehui sichao* 當代中國八種社會思潮 (*Huit courants de la pensée contemporaine en Chine*). Beijing : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2012 (363 p.).

PI, Xirui 皮錫瑞. *Jingxue tonglun* 經學通論 (*La théorie générale de l'étude des Classiques chinois*). Annoté et commenté par Zhou Chujian 周春健. Shanghai : Huaxia chubanshe, 2011 (477 p.).

-----. *Jingxuelishi* 經學歷史 (*L'histoire d'exégèse des Classiques*). Annoté par Zhou Yutong. Beijing : Zhonghuashuju, 1981 (264 p.).

PLATON. *Le Banquet* (*Bolatu de Huiyin* 柏拉圖的《會飲》). Trad. par Liu Xiaofeng et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2003 (272 p.).

RUAN, Zhisheng 阮芝生. *Cong Gongyangxue lun chunqiu de xingzhi* 從公羊學論春秋的性質 (*De la nature du livre l'Annales des Printemps et des Automnes du point de vue de l'étude sur le commentaire des Annales des Printemps et Automnes*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2013 (207 p.).

SHEN, Yu 沈豫. *Huangqing jingjie tiyao* 皇清經解提要 (*Le sommaire de « l'explication des Classiques des Qing »*). Annoté par Zhao Canpeng 趙燦鵬. Beijing : Huaxia chubanshe, 2014 (221 p.).

SHI, Yingyong 史應勇. *Maoshi zheng wang bi yi fawei* 《毛詩》鄭王比義發微 (*Les études sur la querelle entre Zheng Xuan et Wang Su concernant le Classique des vers*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (660 p.).

SONG, Xiangfeng 宋翔鳳. *Lunyu shuo yi* 論語說義 (*Les Commentaires sur le sens des Entretiens de Confucius*). Annoté par Yang Xi 楊希. Beijing : Huaxia chubanshe, 2018 (219 p.).

-----. *Guoting lu* 過庭錄 (*Les notes de Song Fengxiang*). Annoté par Liang Yunhua 梁運華. Beijing, Zhonghua shuju, 1986 (271 p.).

STRAUSS, Leo et VOEGELIN, Eric. *Faith and Political Philosophy : The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* (*Xinyang yu zhengzhi zhexue Shitelaosi yu Wogelin de duihua* 信仰與政治哲學：施特勞斯與沃格林的對話). Éd. par Peter Emberley et Barry Cooper. Trad. par Xie Huayu 謝華育 et Zhang Xinzhang 張新樟. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014 (485 p.).

STRAUSS, Leo. *La Philosophie et la Loi* (*Zhexue yu lüfa* 哲學與律法). Éd. par Liu Xiaofeng. Trad. par Huang Ruicheng 黃瑞成. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012 (250 p.).

-----. *Le problème de Socrate et la modernité, vol.2* (*Sugeladi wenti yu xiandaixing juan'er* 蘇格拉底問題與現代性：卷二). Éd. par Liu Xiaofeng. Trad. par Liu Zhen 劉振 et Peng Lei 彭磊. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (518 p.).

TANG, Yijie 湯一介. *He jizhe tanxin* 和記者談心 (*Entretiens avec les journalistes*). Beijing : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2014 (568 p.).

VOEGELIN, Eric. *L'histoire des idées politique* (vol.1) (*Zhengzhi guannian shigao juan yi* 政治觀念史稿（卷一）). Éd. par Liu Xiaofeng. Trad. par Xie Huayu 謝華育. Beijing : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007 (356 p.).

WAN, Sida 萬斯大. *Jingxue wushu* 經學五書 (*L'études sur les Cinq Classiques chinois*). Annoté par Wen Xiangui 溫顯貴. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012 (453 p.).

WANG, Jian 王健. *Zai xianshi zhenshi yu jiazhi zhenshi zhijian Zhu Xi sixiang yanjiu* 在現實真實與價值真實之間——朱熹思想研究 (*Entre la réalité de la vie réelle et la réalité de la valeur : études sur la pensée de Zhu Xi*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2007 (418 p.).

WANG, Jinmin 王錦民. *Gu xue jing zi-shi yi zhao xueshu shi shu lin* 古學經子——十一朝學術史述林 (*La dissertation sur l'histoire scientifique des onze dynasties : les Classiques et la Philosophie*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2008 (386 p.).

WU, Chengzhi 吳承志. *Hengyang zhaji* 橫陽劄記 (*Notes de Hengyang*). Annoté par Luo Lin 羅淩. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2012 (371 p.).

YAO, Yongpu 姚永樸 et FANG Bao 方苞. *Qifeng shuyuan dawen* 起鳳書院答問 (*Les réponses aux questions académiques des disciples*). Annoté par Guo Kangsong 郭康松 et al.. Beijing : Huaxia chubanshe, 2013 (163 p.).

YU, Yingshi 余英時. *Fang Yizhi wanjie kao* 方以智晚節考 (*Un examen sur l'intégrité morale au déclin de la vie de Fang Yizhi*). Beijing : Shenghuo dushu xinshi sanlian chubanshe, 2004 (279 p.).

ZHANG, Boshu 張博樹. *Gaibian zhongguo Liusi yilai de zhongguo zhengzhi sichao* 改變中國：六四以來的中國政治思潮 (Change China : Political Ideologies of Chine Since 1989). Hongkong : Suyuan shushe, 2015 (343 p.).

ZHANG, Gang 張綱 et al.. *Songren jingyan shi jiangyi si zhong* 宋人經筵詩講義四種 (*Quatre livres des conférences sur le Classique des vers pour l'empereur de la dynastie Song*). Annoté par Zhou Chunjian. Beijing : Huaxia chubanshe, 2016 (156 p.).

ZHANG, Juzheng 張居正. *Zhang Juzheng zoushu ji* 張居正奏疏集 (*Les recueils des memoires de Zhang Juzheng*). Annoté par Pan Lin 潘林. Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2014 (663 p.).

ZHANG, Kaiyuan 章開沅. *Chuanbo yu zhigen Jidujiao yu zhongxi wenhua jiaoliu lunji* 傳播與植根：基督教與中西文化交流論集 (*Diffusion et enracinement : la religion*

chrétienne et les échanges culturels modernes de la Chine et de l'Occidental). Guangzhou : Guangdong rennin chubanshe, 2005 (325 p.).

ZHANG, Longxi 張隆溪. *Zhongxi wenhua yanjiu shilun* 中西文化研究十論 (*Dix discours sur l'études culturelles de la Chine et de l'Occidental*). Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2005 (268 p.).

ZHAO, Lin 趙林. *Zhongxi wenhua fenye de lishi fans*i 中西文化分野的歷史反思 (*Réflexion historique sur la distinction culturelles de la Chine et de l'Occidental*). Wuhan : Wuhan daxue chubanshe, 2004 (356 p.).

ZHU, Bokun 朱伯崑. *Yixue zhexueshi (di san juan)* 易學哲學史（第三卷） (*L'histoire de la philosophie dans « la Classiques des mutations » (vol.3)*). Beijing : Huaxia chubanshe, 1995 (571 p.).

ZHU, Xi 朱熹. *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註 (*Les Quatre livres en chapitres et versets entièrement commentés*). Beijing : Zhonghua shuju, 1983 (388 p.).

ZUCHERT, Catherine et ZUCHERT, Michael. *The Truth about Leo Strauss* (*Shitelaosi de zhenxiang* 施特勞斯的真相). Trad. de l'anglais par Song Feifei 宋菲菲. Beijing : Commercial Press, 2013 (342 p.).

2. Les ouvrages collectifs

CHEN, Lai 陳來 et GAN, Yang (eds.). *Kongzi yu dangdai zhongguo* 孔子與當代中國 (*Confucius et la Chine contemporaine*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2008 (505 p.).

GAN, Yang (éd.). *Bashi niandai wenhua yishi* 八十年代文化意識 (*Conscience de la culture des années 1980*). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2006 (571 p.).

-----. *Shitelaosi yu gudian yanjiu* 施特勞斯與古典研究 (*Strauss et les recherche des classique*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2014 (396 p.).

-----. *Wenming guojia daxue* 文明 國家 大學 (*La civilisation, le pays et l'université*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2012 (524 p.).

GAN, Yang et al. (éds.). *Zhongguo daxue de renwen jiaoyu* 中國大學的人文教育 (*L'éducation des sciences humaines aux universités chinoise*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2006 (538 p.).

LI, Ling 李靈 et al. (éds.). *Zhongxi wenhua jialiu : huigu yu zhanwang* 中西文化交流：回顧與展望 (*Les échanges culturels entre la Chine et de l'Occidental : rétrospective et*

perspectives). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2009 (466 p.).

LI, Zhigang 李志剛 et FENG Dawen 馮達文 (éds.). *Wenming duihua ruxue yu jidujiao* 文明對話：儒學與基督教 (*Dialogue avec le confucianisme et le christianisme*). Chengdu : Bashu shushe, 2009 (313 p.).

LIU, Xiaofeng (éd.). *Bolatu sishu* 柏拉圖四書 (*Quatre dialogues de Platon*). Beijing : Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2015 (552 p.).

-----. *Yuedu shitelaosi zhengzhixue zhexue youtaijiao* 閱讀施特勞斯：政治學、哲學、猶太教 (*La lecture sur Strauss : la science politique, la philosophie, le judaisme*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2012 (330 p.).

LIU, Xiaofeng et CHEN, Shaoming (éds.). *Zhengzhi shenghuo de xiandu yu manzu* 政治生活的限度與滿足 (*La limite et le satisfait de la vie politique*). Beijing : Huaxia chubanshe, 2008 (318 p.).

WANG, Xiaochao 王曉朝 et YANG, Xi'nan 楊熙楠 (éds.). *Goutong zhongxi wenhua* 溝通中西文化 (*Connexion culturelle entre de la Chine et de l'Occidental*). Guilin : Guangxi shifan daxue chubanshe, 2006 (323 p.).

XIAO, Sidong 熊思東 et al. (éds.). *Tongshi jiaoyu yu daxue* 通識教育與大學：中國的探索 (*L'enseignement générale et l'université : l'exploitation de la Chine*). Beijing : Kexue chubanshe, 2010 (257 p.).

XU, Jian 徐戩 (éd.). *Gujin zhi zheng yu wenming zijue zhongguo yujing zhong de shitelaosi* 古今之爭與文明自覺：中國語境中的施特勞斯 (*Querelle des Anciens et des Modernes et la conscience de civilisation : Strauss se trouve dans le context chinois*). Shanghai : Huadong shifandaxue chubanshe, 2010 (303 p.).

YANG, Bojun 楊伯峻 (éd.). *Jingshu qiantan* 經書淺談 (*Discours sur les Classiques*). Beijing : Zhonghua shuju, 2007 (139 p.).

ZHANG, Wentao 張文濤 et CHENG Zhimin 程誌敏 (éds.). *Cong gudian chongxin kaishi gudian xue lunwen ji* 從古典重新開始：古典學論文集 (*Retour des Classiques : Recueil d'articles sur l'étude des Classiques*). Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 2015 (791 p.).

3. Articles des revues

BAI, Tongdong 白彤東 et XIAO Jianqiu 肖澗秋, « Zouxiang huimie jingdian zhilu » 走向毀滅經典之路? (The path to the Descruction of Clasical Philosophy?), *Shijie zhexue*,

nº1 (2008) : 56-59.

BI, Yuan 畢苑. « Jingxue jiaoyu de danchu yu jindai zhishi tixi de zhuanyi : yi xiushen he guoyu jiaokeshu wei zhognxin de fenxi » 經學教育的淡出與近代知識體系的轉移：以修身和國語教科書為中心的分析 (La chute de l'éducation des classiques et le transfert du système de connaissance moderne : une analyse axée sur l'auto-culture et le manuel chinois), *Renwen zazhi*, nº2 (2007) : 141-149.

CHEN, Lai. « Lun daode de zhengzhi : rujia zhengzhi zhexue de tezhi » 論道德的政治 : 儒家政治哲學的特質 (De la politique morale : la caractéristique de la philosophie politique confucéenne), *Tianjin shehui kexue*, nº1 (2010) : 23-27.

-----. « Zouxiang zhenzheng de shijie wenhua : quanqiuhua shidai de duoyuan pubianxing » 走向真正的世界文化：全球化時代的多元普遍性 (Être une de vraie culture moindiale : multi-universalité de la mondialisation), *Wenshizhe*, nº2 (2006) : 133-139.

CHENG, Anne. « La trame et la chaîne: aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol.5, nº5 (1984) : 13-26.

DONG, Enlin. « Dalu guoxuere xianzhuang de fenxi yu pingjia » 大陸"國學熱"現狀的分析與評價 (Analyse et commentaire sur la situation actuelle de l'engouement pour les études nationales en Chine continental), *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, nº1 (2013) : 33-54.

DU, Weiming et YUAN Weishi. « Wusi pushi jiazhi duoyuan wenhua » 五四·普世價值·多元文化 (Le Mouvement du 4-Mai, les valeurs universelles et multiculturelles), *Kaifang shidai*, nº2 (1999) : 20-27.

GAN, Yang. « Shinian lai de Zhongguo zhishi changyue » 十年來的中國知識場域 (le champ de la connaissance en Chine depuis dix ans), *Ershiyi shiji*, nº 61 (2000) : 30-33.

-----. « Chuantong shijianxing yu weilai » 傳統、時間性與未來 (Tradition, temps et avenir), *Dushu*, nº2 (1986) : 3-10.

-----. « Cong minzu guojia zouxiang wenming guojia » 從"民族—國家"走向"文明—國家" (De « nation-pays » à « civilisation-pays »), *Shucheng*, nº2 (2004) : 35-40.

-----. « Daxue renwen jiaoyu de linian mubiao yu moshi » 大學人文教育的理念、目標與模式 (L'idée, l'objectif et le mode de l'éducation humaniste à l'université), *Beijing daxue jiaoyu pinglun*, nº3 (2006) : 38-65, 189-190.

-----. « Daxue tongshi jiaoyu de gang yu mu » 大學通識教育的綱與目 (Le schéma de l'enseignement général à l'université), *Tongji daxue xuebao*, nº2 (2007) : 1-6.

-----. « Daxue tongshi jiaoyu de liangge zhongxin huanjie » 大學通識教育的兩個中心環節 (Deux maillon principals dans l'enseignement général à l'université), *Dushu*, nº4 (2006) : 3-12.

-----. « Daxue wenti wenda lu » 大學問題問答錄 (Catalogue des problèmes de Université), *Shucheng*, nº9 (2005) : 36-41.

-----. « Huaren daxue linian jiushi nian » 華人大學理念九十年 (L'idée de l'universités chinoises depuis 90 ans), *Dushu*, nº9 (2003) : 3-13.

-----. « San ping beida gaige - beijing daxue yu zhongshan daxue gaige de chubu bijiao » 三評北大改革——北京大學與中山大學改革的初步比較 (Commentaires sur la réforme de l'Université de Pékin : la comparaison des réforme entre l'Université de Pékin et l'Université de Sun Yat-sen), *Shucheng*, nº8 (2003) : 35-38.

-----. « Shitelaosi yu meiguo baoshou zhuyi » 施特勞斯與美國保守主義 (Strauss et le conservatisme américain), *Shucheng*, nº9 (2003) : 51-57.

-----. « Tongshi jiaoyu meiguo yu zhongguo » 通識教育：美國與中國 (L'enseignement général : les État-Unis et la Chine), *Fudan jiaoyu luntan*, nº5 (2007) : 22-29.

-----. « Xifang xiandaixing de shishi yu wange » 西方現代性的史詩與挽歌 (L'épopée et l'élégie de la modernité occidentale), *Dushu*, nº6 (2001) : 27-32.

-----. « Xin shidai de tongsantong : zhongguo sanzhong chuantong de ronghui » 新時代的"通三統" (L'intégration des trois traditons de l'ère nouvelle), *Shucheng*, nº6 (2005) : 29-33.

-----. « Zhongguo daolu: sanshinian yu liushinian » 中國道路：三十年與六十年 (La Voie chinoise : trente ans et soixante ans), *Dushu*, nº6 (2007) : 3-13.

-----. « Ziyou de diren: zhenshanmei tongyi shuo » 自由的敵人：真善美統一說(Les ennemis de la liberté: l'unité devérité, le bien et la beauté), *Dushu*, nº6 (1989) : 121-128.

-----. « Ziyou de linian : wu si chuantong zhi queshimian » 自由的理念：五·四傳統之闕失面 (L'idée de la liberté : la perte de la tradition du 4-Mai), *Dushu*, nº5 (1989) : 11-19.

-----. « Zou xiang zhengzhi minzu » 走向"政治民族" (Le « nationalisme politique »), *Dushu*, nº4 (2003) : 3-8.

HUA, Tao 化濤. « Lun zhongguo gudian zhengzhi zhexue zhong zhengquan hefaxing wenti » 論中國古典政治哲學中政權合法性問題 (De la légitimité du pouvoir dans la philosophie politique classique chinoise), *Jinyang xuekan*, nº3 (2008) : 63-66.

HUANG, Junjie 黃俊傑. « Daxue tongshi jiaoyu zhong jindian jiaoyu de tiaozhan yu yinying » 大學通識教育中經典教育的挑戰與因應 (Le défi et la prise des mesures pour l'éducation des classiques dans l'enseignement général des universités), *Gaojiao fazhan yu pinggu*, nº2 (2008) : 1-3, 120.

LIU, Xiaofeng et al.. « Zuowei xueshu shijiao de shehuizhuyi xinchuantong » 作為學術視角的社會主義新傳統 (La nouvelle tradition socialiste est une des perspectives académique), *Kaifang shidai*, nº1 (2007) : 5-48.

LIU, Xiaofeng et GAN, Yang. « Daxue gaige yu tongshi jiaoyu » 大學改革與通識教 (La réforme des universités et l'enseignement général), *Kaifang shidai*, nº1 (2005) : 4-44.

LIU, Xiaofeng et SU, Guoxun 蘇國勛. « Zhongguo Xueshu de wenhua zizhuxing » 中國學術的文化自主性 (L'autonomie culture de l'académie chinoise), *Kaifang shidai*, nº1 (2006) : 4-53.

LIU, Xiaofeng. « Shimite yu ziyouzhuyi xianzheng lilun de kunjing » 施米特與自由主義憲政理論的困境 (Schmitt et le dilemme de la théorie constitutionnelle du libéralisme), *Ershiyi shiji* , vol.47, nº6 (1998) : 111-118.

-----. « Weishenme yinggai jianshe zhongguo de gudian xue » 為什麼應該建設中國的古典學 (Pourquoi les classiques chinois devraient-ils être construits ?), *Kaifang shidai*, nº1 (2009) : 48-56.

-----. « Haidege'er de shiren yu shijie lishi » 海德格爾的詩人與世界歷史 (Les poètes de Heidegger et l'histoire mondiale), *Jianghan luntan*, nº10 (2017) : 69-76.

-----. « Ruhe renshi bainian gonghe de lishi hanyi » 如何認識百年共和的歷史含義 (Comment connaître la signification historique de la République de cent ans), *Kaifang shidai*, nº5 (2013) : 183-193.

-----. « Cong *Huiyin* kan houxiandai shenmei wenhua de pinzhi » 從《會飲》看後現代審美文化的品質 (Caractéristiques de l'esthétique post-moderne sous l'angle de Banquet), *Wenyi yanjiu*, nº9 (2011) : 5-15.

-----. « Dangjin jiaoyu zhuangkuang de jidian guancha » 當今教育狀況的幾點觀察 (Quelques observations concernant la situation de l'éducation chinoise aujourd'hui),

Zhongshan daxue xuebao, nº2 (2006) : 1-3, 123.

-----. « *Dushu* yu dushuren de bianqian » 《讀書》與讀書人的變遷 (Lire et le changement des intellectuels), *Dushu*, nº12 (1994) : 10-16.

-----. « Guanzhu women zhege shidai de zhexue » 關注我們這個時代的哲學 (Souci de la philosophie à nos jour), *Qiushi xuekan*, nº2 (2009) : 5-6.

-----. « Minguo xianzheng de yiduan wangshi » 民國憲政的一段往事 (Une histoire du gouvernement constitutionnel et démocratique de la République de Chine), *Shucheng*, nº8 (2003) : 55-60.

-----. « Renleixue de yuwang yu gudian » 人類學的"欲望"與古典 (Le désir anthropologique et classique), *Zhongguo tushu pinglun*, nº11 (2006) : 64-70.

-----. « Shengren de xujing » 聖人的虛靜 (Sagesse des saints), *Dushu*, nº3 (2002) : 51-60.

-----. « Shimite yu zhengzhi zhexue de xiandaixing » 施密特與政治哲學的現代性 (Schmitt et la philosophie politique), *Zhejiang xuekan*, nº3 (2001) : 19-25.

-----. « Shitelaosi yu laixin » 施特勞斯與萊辛(Strauss et Lessing), *Qiushi xuekan*, nº2 (2010) : 20-29.

-----. « Shitelaosi yu zhongguo: gudian xinxing de xiangfeng » 施特勞斯與中國：古典心性的相逢 (Leo Strauss et la Chine : une rencontre autour de l'ethos classique), *Sixiang zhanxian*, nº2 (2009) : 59-65.

-----. « Xiandai xue de wenti yishi » 現代學的問題意識 (La conscience du problème de la science moderne), *Dushu*, nº5 (1994) : 120-124.

-----. « Xiandai xuwu zhuyi yu weililun de neizai guanlian » 現代虛無主義與唯理論的內在關聯 (L'association intrinsèque du nihilisme moderne et du rationalisme), *Shenzhen daxue xuebao*, nº3 (1987) : 78-86.

-----. « Yiliu gei xia ge shiji shime wenti » 遺留給下個世紀什麼問題 (Quels problèmes laissés pour les générations future), *Dushu*, nº1 (1999) : 95-98.

LU, Mingjun 魯明軍 et NIE, Benzhou 聶本洲. « Gujin zhibian erlinglingling yilai zhongguo sixiangjie de xiandaixing zhizheng » 古今之辯：2000 年以來中國思想界的現代性之爭 (La querelle des Anciens et des Modernes : le débat sur la modernité dans la pensée chinoise depuis 2000), *Yishujie*, nº6 (2013) : 114-119.

REN, Jiantao 任劍濤. « Guizhi de xingcheng : kongzi de jingdian jieshi jinlu » 軌制的形成：孔子的經典解釋進路 (Le réalisation du système : la méthodologie classique de l'interprétation sur Confucius), *Wenshizhe*, n°5 (2012) : 58-68.

TANG, Yijie 湯一介. « Zai Ruzang gongcheng gongzuo huiyi shang de baogao » 在《儒藏》工程工作會議上的報告 (Le rapport concernant l'avancement du Ruzang), *Ruzang tongxun*, (2011) : 10-15.

WANG, Bin 王彬. « Ziran quanli de xiandaixing kunjing » 自然權利的現代性困境 (Le dilemme moderne du droit naturel), *Shandong daxue falü pinglun*, n°00 (2007) : 235-244.

WANG, Tao 王濤. « Zhongguo weishenme dui lie'ao shitelaosi gan xingqu » 中國為什麼對列奧·施特勞斯感興趣？ (Pourquoi les Chinois s'intéressent à Leo Strauss), *Shehui guancha*, n°8 (2012) : 78-80.

WANG, Yimin 王煒民. « Cong shisanjing zhushu kan zhonghua wenming de chuancheng » 從"十三經"注疏看中華文明的傳承 (L'héritage de la civilisation chinoise du point de vue des notes et commentaires sur les Treize classiques), *Yinshan xuekan*, n°4 (2003) : 65-69.

WU, Guanjun 吳冠軍. « Yuedu xifang : weihe you yao chongxin - yu Gan Yang Liu Xiaofeng er xiansheng shangque » "閱讀西方"：為何又要"重新"——與甘陽、劉小楓二先生商榷 (Lire l'Occident : pourquoi faut-il le « relire » - une discussion avec Gan Yang et Liu Xiaofeng), *Ershiyi shiji*, n°96 (2006) : 127-131.

XU, Youyu 徐友漁. « Ping Zhongguo jiushi niandai de Xinzuopai » 評中國九十年代的"新左派" (De la « Nouvelle Gauche » en Chine dans les années 1990), *Dangdai zhongguo yanjiu*, n°4 (2000) : 46-52.

-----. « Jinru ershiyi shiji de ziyouzhuyi he xinzuopai » 進入 21 世紀的自由主義和新左派 (Le libéralisme et la nouvelle gauche au XXI[e] siècle), *Dangdai zhongguo yanjiu*, n° 2 (2007) : 78-85.

YAN, Chunxin 閆春新 et XU Xiangqun 徐向群, « Song Fengxiang lunyu shuoyi de jiejing tese » 宋翔鳳《論語說義》的解經特色 (La singularité de l'interprétation des Classiques confucéens par Song Fengxiang dans Les commentaires sur le sens des Entretiens de Confucius), *Chuanshan xuekan*, n°1 (2010) : 123-126.

YUAN, Xingpei 袁行霈. « Fakanci » 發刊辭 (Éditorial), *Guoxue yanjiu*, vol.1 (1993) : 1-2.

ZHANG, Guodong 張國棟. « Shitelaosi de xiandaixing lunshuo ji qi xuepai de shiming »

施特勞斯的現代性論說及其學派的使命 (La théorie sur la modernité de Strauss et la mission de son école), *Wuhan ligong daxue xuebao*, vol. 26, nº1 (2013) : 85-90.

ZHANG, Kan 張侃. « Xueyuan suo ji : ershi shijichu xiamen daxue guoxueyuan de yanjiu shexiang yu xueshu chuancheng » 學院所系：20 世紀初廈門大學國學院的研究設想與學術傳承 (L'héritage et l'objectif de l'Institut des études nationales à l'Université de Xiamen début du XXIème siècle), *Fujian luntan*, nº2 (2007) : 80-85.

ZHANG, Xu 張旭. « Shitelaosi zai zhongguo » 施特勞斯在中國 (Strauss est en Chine), *Jilin daxue xuebao*, nº4 (2003) : 12-16.

ZHANG, Qingli 張清俐. « Wenhua fuxing sheng zhong de jingxing huang yushun tan guoxuere xianxiang » "文化復興"聲中的警醒——黃玉順談"國學熱"現象 (L'alerte dans la voix de « la renaissance culturelle » : Huang Yushun parle de l'engouement pour les études nationales), *Dangdai ruxue*, nº1 (2015) : 234-237.

ZHANG, Wentao 張文濤. « Gudian xue yu sixiang shi » 古典學與思想史 (L'étude classique et l'histoire des pensées), *Zhongguo tushu pinglun*, nº9(2007) : 68-74.

ZHANG, Yongyi 張永義. « Fang Zhongtong Aishu shidu » 方中通《哀述》詩釋讀 (Zhang Yongyi : Interprétation du Chagrin de Fang Zhongtong), *Zhongshandaxue xuebao*, nº1 (2018) : 128-136.

ZHAO, Xiaoli 趙曉力 et WU Fei 吳飛. « Shashibiya yu zhengzhi zhexue yici yi jingdian xidu he xiaoban taolun wei hexin de tongzhi kecheng shiyan » 《莎士比亞與政治哲學》：一次以經典細讀和小班討論為核心的通識課程實驗 (Shakespeare et la philosophie politique : une tentative de l'éducation générale en basant sur la lecture détaillée des Classiques et sur la discussion de petits groupes), *Guowai wenxue*, nº4 (2006) : 17-37.

4. Articles des journaux

BI, Quanzhong 畢全忠. « Guoxue zai Yanyuan qiaoran xingqi » 國學, 在燕園悄然興起 (Les études nationales s'éveillent tranquillement dans l'Université de Pékin), *Renmin ribao*, 16 août 1993.

GAN,Yang. « Boyajiaoxue budengyu guizujiaoyu yuanzhang nongcun haizi yeneng lai dushu » 博雅教育≠貴族教育 院長：農村孩子也能來讀書 (L'étucation générale n'égale pas l'éducation aristocratique, Doyen [du Collège Boya à Guangzhou] : les enfants des zones rurales peuvent aussi venir y étudier), *Yangcheng wanbao*, 12 octobre 2010.

HE, Jing 何晶. « Gan Yang laodie he tade xiaobaobeimen » 甘陽"老爹"和他的"小寶

貝”們 (Gan Yang « Papa » et ses « Petits Bébés »), *Yangcheng wanbao*, 7 juillet 2013.

HE, Linping 賀林平. « Zhongshandaxue Boya xueyuan : zou yitiao daxuejiaoyu de xinlu » 中山大學博雅學院：走一條大學教育的新路 (Le Collège Boya au sein de l'Université Sun Yat-sen : prendre une nouvelle voie dans l'enseignement universitaire), *Renmin ribao*, 11 novembre 2010.

LIU, Lixia 劉黎霞 et al.. « Gan Yang caodao zhongda gaige wuqian xinsheng chongdu jingdian » 甘陽操刀中大改革五千新生重讀經典 (Gan Yang lance un projet de réforme dans l'Université Sun Yat-sen pour encourager cinq mille nouveux étudiants à lire les Classiques), *Nanfang dushi bao*, 25 août 2009.

-----. « Zhongda zuilengyan de xueyuan Boyaxueyuan shoujie biyesheng jin siren gongzuo » 中大最“高貴冷豔”的學院博雅首屆畢業生僅 4 人工作 (Seules 4 personnes travaillent pour le premier groupe de diplômés de Boya, le collège le plus « noble et glamour » de l'Université de Sun Yat-sen), *Nanfang dushi bao*, 23 juin 2013.

LIU, Xiaofeng. « Daxue jiaoyu yu gudianxuewen » 大學教育與古典學問 (L'étucation universitaire et les classiques), *Zhongguo qingnian bao*, 16 mai 2010.

-----. « Tian bu sang siwen : jingdian yu jieshi zhubian Liu Xiaofeng fangtan » 天不喪斯文：“經典與解釋”主編劉小楓訪談 (Si cette culture ne doit pas être élimée : interview de Liu Xiaofeng, chef d'éditeur de la collection *Classiques et Interprétations*), *Nanfang Zhoumo*, 24 mai 2007.

QIAN, Liqun 錢理群. « Meiyou duli de tixi, jiu tanbushang dashi » 沒有獨立的體系 就談不上大師 (Ceux qui n'ont pas son propre système de pensée ne pourront pas être nommé les grands maître), *Qilu wanbao*, 6 juin 2016.

QIU, Ruixian 邱瑞賢 et al.. « Zhongshan daxue Boya xueyuan shishui tongshi jiaogai re zhengyi » 中山大學博雅學院試水通識教改惹爭議 (Le débat soulevé par la tentative de l'éducation générale du Collge Boya dans l'Université Sun Yat-sen), *Guangzhou ribao dayang wang*, 8 octobre 2009.

RUAN, Yi 阮煒, « Gan Yang Liu Xiaofeng lijie de gudian xue bingfei xiayi bubi zai jiuchan hewei zhengzong » 甘陽劉小楓理解的古典學並非狹義，不必再糾纏何為“正宗” (Le Classique que Gan Yang et Liu Xiaofeng interprètent n'est pas dans son sens étroit), *Pengpai xinwen*, https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1307006 , 3 mars 2015.

WANG, Qinghuan 王慶環. « Ruzang jinghuabian benyue chuban baice » 《儒藏》“精華編”本月出滿百冊 (« L'essence » du canon confucéen atteint 100 volumes ce mois-

ci), *Guangming ribao*, 18 juin 2014.

WEN, Caifei 溫才妃. « Zhongshan daxue tongshi jiaoyu yiwei zhe genggao biaozhun » 中山大學：通識教育意味著更高標準 (L'Université Sun Yat-sen : l'éducation générale signifie des normes plus élevées), *Zhongguo kexue bao*, 2 mai 2012.

WEN, Zhe 文哲. « Jiuweile Guoxue » 久違了, 國學 Les études nationales sont de retour après une si longue absence), *Renmin ribao*, 18 août 1993.

WU, Yashun 吳亞順. « Duihua Liu Xiaofeng : xuejie zhengge tigao gudian yishi, mei keneng ye mei biyao » 對話劉小楓：學界整個提高古典意識，沒可能也沒必要 (Interview de Liu Xiaofeng : la popularisation de la connaissance des classiques au milieu académique n'est pas possible ni nécessaire), *Xinjingbao*, 16 février 2015.

XU, Jilin 許紀霖. « Rujia guhun, roushen hezai ? » 儒家孤魂，肉身何在？ (Où se trouve le corps de l'esprit confucéen ?), *Nanfang Zhoumo*, 4 septembre 2014.

XU, Jing 徐靜 et al.. « Zhongda Boyaxueyuan shoupi xueshen chulu yuanzhang Gan Yang jiaoshou pingjia dizi ni neng ganshou tamen xiang dushu de danchun » 中大博雅學院首批學生"出爐" 院長甘陽教授評價弟子：你能感受他們想讀書的單純 (Le premier diplômés du Collège Boya à l'Université de Sun Yat-sen, le professeur doyen Gan Yang a commenté ses discipes : vous pouvez sentir la simplicité de leur désir d'étudier), *Guangzhou ribao*, 21 juin 2013.

YU, Ying 于穎. « Gudian xue zai zhongguo de shishifeifei » 古典學在中國的是是非非 (Le débat des études des Classiques en Chine), *Wenhui bao*, 6 février 2015.

YUAN, Weishi 袁偉時, « Dangqian zhongguo minzuzhuyi niliu guankui 當前中國民族主義逆流管窺 (A glimpse of the current nationalist backwash in China), 2 mai 2007. Une version abrégée est publiée dans les numéros de mai et juillet 2007 du magazine bimensuel *Changjiang* 長江.

-----. « Jiaoyu lishi xinzuopai he dangqian de gaige - da PEER zhiyou jihua chengyuan wen » 教育、歷史、新左派和當前的改革—答 PEER 摯友計畫成員問 (Éducation, histoire, nouvelle gauche et réforme actuelle : Réponses aux membres du programme « PEER Best Friends »), 24 août 2010, *Rfi* : https://www.rfi.fr/cn/%E9%A6%96%E9%A1%B5/20100824-%E8%A2%81%E4%BC%9F%E6%97%B6%EF%BC%9A%E6%95%99%E8%82%B2%E3%80%81%E5%8E%86%E5%8F%B2%E3%80%81%E6%96%B0%E5%B7%A6%E6%B4%BE%E5%92%8C%E5%BD%93%E5%89%8D%E7%9A%84%E6%94%B9%E9%9D%A9

ZHAO, Guangming 趙廣明. « Chao zuoyou tong santong xin dangguo -zhongguomeng de rujia jiedu » 超左右、通三統、新黨國——中國夢的儒家解讀 (Dépasser l'opposition de la Gauche à la Droite, combiner les trois traditions confucéennes pour établir un nouveau Parti-État : une interprétation confucéenne du rêve chinois), 13 novembre 2014, *Rujiawang*: https://www.rujiazg.com/article/4939.

II. En français

1. Les ouvrages

BERLIN, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana. Paris : Calmann-Lévy, 1988 (282 p.).

BILLOUD, Sébastien et THORAVAL, Joël. *Le Sage et le peuple : Le renouveau confucéen en Chine*. Paris : CNRS Editions, 2014 (436 p.).

CALVINO, Italo. *La Machine littérature*. Trad. de l'italien par Michel Orcel. Paris : Seuil,1984 (250 p.).

CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil, 1997 (650 p.).

COMPAGNON, Antoine. *Le Démon de la théorie*. Paris : Seuil, 1998 (306 p.).

CONFUCIUS. *Entretiens de Confucius et de ses disciples*. VI. Trad. par Séraphin Couvreur. Paris : Les Belles Lettres, 1975 (172 p.).

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Éd. par Pierre Fruchon et al.. Paris : Seuil, 2018 (794 p.).

GENETTE, Gérard et TODOROV, Tzvetan (éds.). *Pensée de Rousseau*. Paris : Édition du Seuil, 1984 (180 p.).

KANT, Emmanuel. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*. Trad. par Jules Barni. Paris : Auguste Durand, 1853 (392 p.).

LEBAS, Claire. *Les marchands dans la société chinoise : éléments historiques, conceptuels et littéraires – étude d'une sélection de nouvelles du Sanyan de Feng Menglong*. 2017 (166 p.) : https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01636369.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humain, trop humain ; Un livre pour esprits libres, Fragments posthumes (1878-1879)*. Trad. de l'allemand par Robert Rovini. Paris : Gallimard, 1968 (528 p.).

-----. *La Volonté de puissance II*. Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1942 (504 p.).

NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*. Trad. par Henri Albert. Paris : Société du Mercure de France, 1901 (412 p.).

PLATON. *La République*. Trad. par Pierre Pachet. Paris : Gallimard, 1993 (560 p.).

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin. *Causeries du lundi* (1804-1869). Tome 3. Paris : Garnier, 2012 (551 p.).

SIMA, Qian. *Les mémoires historiques* (*Shiji* 史記). Tome 5. Trad. par Édouard Chavannes. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1967 (492 p.).

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Trad. de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre. Paris : Flammarion, 1986 (388 p.).

-----. *Historie de la philosophie politique*. Trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn. Paris : PUF, 1994 (1088 p.).

-----. *La Philosophie politique et l'histoire*. Trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn. Paris : Librairie générale française, 2008 (414 p.).

-----. *La Renaissance du rationalisme politique classique*. Trad. de l'anglais par Thomas Lee Pangle. Paris : Gallimard, 1993 (403 p.).

-----. *Le Libéralisme antique et moderne*. Trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn. Paris : PUF, 1990 (390 p.).

-----. *Nihilisme et politique*. Trad. par Olivier Berrichon Sedeyn. Paris : Rivages, 2001 (141 p.).

-----. *Pensées sur Machiavel*. Trad. de l'anglais par Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern. Paris : Éditions Payot et Rivages, 1982 (369 p.).

-----. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Trad. de l'anglais par Olivier Berrichon Sedeyn. Paris : PUF, 2016 (296 p.).

SWIFT, Jonathan. *La Bataille des livres et autres textes*. Trad. de l'anglais par Monique Bégot. Paris : Rivages poche, 2003 (153 p.).

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 2003 (408 p.).

ZHENG, Xuan et al. (éd.). *Liki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Tome

1. Trad par Séraphin Couvreur. Hejian : Presses de la Mission Catholique, 1913 (788 p.).

-----. *Liki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Tome 2. Trad par Séraphin Couvreur. Hejian : Presses de la Mission Catholique, 1899 (850 p.).

2. Numéro spécial des revues

BILLIOUD, Sébastien et THORAVAL, Joël (éds.). *Extrême-Orient Extrême-Occident : Regards sur le politique en Chine aujourd'hui*, n° 31 (2009) : 1-192.

III. En anglais

1. Les ouvrages

BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford : Oxford university press, 1979 (213 p.).

CHEN, Lai. *Zhongguo Wenming de heixin jiazhi* 中國文明的核心價值 (*The Core Values of Chinese Civilization*). Translated by Paul J. D'Ambrosio et al.. Singapore : Springer, 2017 (179 p.).

ELIOT, Thomas Stearns. *On Poetry and Poets*. London : Faber and Faber, 1957 (262 p.).

NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy & Truth : Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Ed. Daniel Breazeale. London : Humanities Press, 1990 (166 p.).

STRAUSS, Leo and CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*, Second Edition, Chicago : Rand McNally, 1972(849 p.).

STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago : The University of Chicago Press,1995(2834p.).

-----. *Natural Right and History*. Chicago : University of Chicago press, 1968, (326 p.).

STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago : The University of Chicago Press,1995(348p.).

-----. *The Rebirth of Classical Political Rationalism : An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Ed. Thomas L. Pangle. Chicago : The University of Chicago Press,1989(324p.).

-----. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago : The University of Chicago Press, 1988 (316p.).

SWIFT, Jonathan. *The Battle of the Books and Other Short Pieces*. Fairford : Echo Library, 2007 (132p.).

TEMPLE, William. *Essays on Ancient and Modern Learning, and on Poetry*. Oxford : Clarendon Press, 1909 (88 p.).

ZHUANGZI. *Chuang-Tzu : The Inner Chapters*, tran. Angus Graham. London/Boston : Unwin Paperbacks, 1989 (408p.).

2. Articles des revues

CHEN, Dandan, « The Spread of Leo Strauss's Thought and the Flowering of Classical Political Philosophy in Post-Socialist China », *Intertexts*, Vol. 19, Issue 1-2, Spring/Fall (2015) : 39-65.

IV. Les dictionnaires

Dictionnaire de l'Académie française, 4e éd.. Paris : Brunet, 1762.

Dictionnaire de l'Académie française, 8e éd.. Paris : Hachette, 1932-1935.