

Le philosophe chinois Mê Ti et sa doctrine de l'amour mutuel

Autor(en): **Corswant, W.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **34 (1946)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380472>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PHILOSOPHE CHINOIS MÊ TI ET SA DOCTRINE DE L'AMOUR MUTUEL

« Pour le plus grand nombre parmi nous, un Chinois n'est jamais qu'un demi-barbare, souvent vêtu de soie, mais toujours plus ou moins grotesque. On sait généralement que la Chine est un grand pays qui produit et boit beaucoup de thé, où les hommes portent une longue tresse... et des éventails, où les femmes élégantes ont les pieds déformés... et où l'on fabrique de belles porcelaines... Mais le Chinois garde toujours à nos yeux quelque chose du magot et nous avons toutes les peines du monde à le prendre au sérieux. »

Ainsi s'exprimait, vers la fin du siècle dernier, Albert Réville, professeur au Collège de France. Ces lignes se ressentent de leur époque, assurément, et les Européens contemporains de M^{mes} Pearl S. Buck et Tchang Kai-chek ont une « connaissance de l'Est » (1) moins simpliste. Depuis sa révolution de 1911 et surtout depuis la première guerre mondiale, le pays de Confucius s'est mis à jouer un rôle trop important sur la scène politique des peuples, il est mêlé de trop près à leur vie économique pour rester le domaine exclusif des sinologues ou des amateurs de bibelots.

Et pourtant, chez la plupart des Occidentaux, l'ignorance de la Chine est à peu près totale. Malgré ses alliances avec les Nations unies, cette terre de 500 millions d'âmes demeure bien lointaine, sa très vieille civilisation nous reste étrangère. L'intérêt qu'elles suscitent sporadiquement est fait souvent de beaucoup de snobisme et

(1) Paul CLAUDEL, *Connaissance de l'Est*.

de peu de curiosité vraiment intelligente et critique. « Même les jugements des politiciens de profession, des hommes d'Etat, sont la plupart du temps si superficiels et si erronés que la politique chinoise des cabinets européens ne peut être que fatalement fausse (1). »

De la littérature religieuse, morale ou philosophique si immensément riche de l'Empire du ciel nous ne connaissons, en somme, que quelques noms et reflets ; même l'œuvre de Lao tse ne s'est que fort tardivement imposée aux gens cultivés, et celle de Mê Ti est, sans doute, encore parfaitement inconnue de la grande majorité d'entre eux. De véritables trésors attendent, en terre chinoise, ceux que rien de ce qui est humain ne laisse indifférents et qui, affranchis d'orgueilleux préjugés, n'estiment pas *à priori* que les Jaunes sont incapables de nous apprendre quelque chose, d'enrichir les domaines de l'art, de la sagesse, de la pensée.

I

Rien de surprenant d'ailleurs si le message que nous allons étudier, et dont l'actualité sur certains points ne manquera pas de frapper, est demeuré étranger à ceux qui se sont occasionnellement penchés sur le *Tao te king* ou sur les Entretiens de Confucius : en Chine même, Mê Ti a été oublié pendant deux mille ans et, s'il est devenu présentement populaire en Extrême-Orient, ce vieil hérétique, condamné par les Confucéens, n'a suscité un nouvel intérêt, dans son pays, qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle. En Occident, quelques spécialistes ont attiré l'attention sur lui dans la seconde moitié du XIX^e siècle, mais la traduction complète du livre qui porte son nom ne date que de 1922 (2). On peut compter sur les doigts les études, succinctes, qui lui ont été consacrées ; et pourtant, le succès de notre philosophe fut considérable en son temps, et son école eut plus d'éclat que celle de Confucius, aux IV^e et III^e siècles avant Jésus-Christ.

(1) E.-V. ZENKER, *Histoire de la philosophie chinoise*, trad. franç., 1932, p. 10.
— (2) Alf. FORKE, *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, 1922. — C'est cette traduction allemande qui est à la base de notre travail. — MEI YI-PAO a publié, en 1929, une traduction anglaise, partielle sauf erreur : *Mo tse, Works Ethical and Political* ; il nous a été malheureusement impossible de nous la procurer. — M^{me} A. DAVID a donné la traduction française de quelques fragments dans l'opuscule intitulé : *Le philosophe Mèb-Ti et l'idée de solidarité*, 1907.

Mê Ti (1) vint au monde à l'époque même où le grand maître de la Chine allait mélancoliquement le quitter dans le sentiment d'avoir travaillé en vain, soit vers 480 avant Jésus-Christ (2), date aussi de l'entrée du Bouddha dans le nirvâra suprême. Pas plus que celle de maint penseur chinois, sa vie ne peut être reconstituée. Originaire de Lou, la même province que celle de Confucius, issu, comme lui, d'une famille de petite noblesse, sans fortune, Mê Ti, après avoir reçu une sévère éducation confucéenne, aurait été fonctionnaire dans un district voisin ; il passa cependant la plus grande partie de son existence dans sa contrée natale, en qualité de professeur privé, attirant à lui de nombreux disciples qu'il cherchait à gagner à sa pensée et à ses méthodes, leur promettant même certains emplois lucratifs auprès de princes dont il aurait plus ou moins gagné la confiance. On lui fit, du reste, à lui-même des propositions alléchantes, mais, doctrinaire intransigeant, il ne pouvait s'entendre avec ceux qui, disposés à le prendre à son service, hésitaient à mettre ses théories en pratique. « Si je voulais vendre mes principes comme du riz, aurait-il fièrement répondu à un monarque du sud, je puis le faire en Chine, je n'ai pas besoin de me rendre à Yueh (3). »

A plus d'un titre, la destinée de Mê Ti rappelle, d'une façon frappante, celle de Confucius et de Mencius dont l'enseignement se heurta constamment aussi au sens pratique ou à l'apathie des princes auxquels ils auraient voulu communiquer leur zèle réformateur, en qualité de ministres ou de conseillers. Par contre, une curieuse tradition prétend que Mê Ti aurait excellé en mécanique et qu'inventeur génial, tel Léonard de Vinci, il aurait construit une sorte d'oiseau ou de dragon volant. Plus solide est son incontestable réputation de dialecticien : passé maître dans la discussion où il se complaisait, il apprenait à ses élèves à s'exprimer correctement, en fondant leurs raisonnements sur la logique qu'il aurait été le premier à introduire dans la philosophie chinoise (4). Ses propos, illustrés de comparaisons et d'exemples, laissaient une forte impression à ses auditeurs, gagnés d'autre part par sa simplicité, sa modestie, sa bonté.

(1) On a orthographié son nom de bien des manières : Mê Ti, Meh-ti, Mei-ti, Mo Ti, Mo Di, Mek Tik, Mi Ti, Mō tseu, Mek-tsi, Mi-tse qui, latinisé, a donné Micius, comme Meng tse est devenu Mencius et Koung (fu) tse : Confucius. — Mê, nom de famille, signifie : encre (de Chine) et Ti, surnom : faisan. — (2) D'autres dates ont été avancées ; il est très difficile de préciser, mais Mê Ti a vraisemblablement vécu au V^e siècle et aurait été un élève des disciples de Confucius. — (3) FORKE, p. 31. — (4) ZENKER, p. 192.

« Mei tse, dit un ancien livre ⁽¹⁾, fut le meilleur homme du monde... c'était un savant de grande capacité. » « Mo Di en appelait, pour justifier sa doctrine, à l'exemple du grand Yu qui avait donné sa vie en travaillant durement pour le bien de l'humanité. » Et quoi de plus significatif que le témoignage rendu par Mencius, son plus farouche adversaire : « Mê tse aime tout le monde, s'il pouvait être utile à l'Empire en mortifiant son corps de la tête aux pieds, il le ferait » ⁽²⁾. Les taoïstes qui ont accaparé Mê Ti ⁽³⁾, sans aucun droit, en ont fait un de leurs saints et le héros de maintes légendes.

Comme Confucius et son plus grand disciple, Mê Ti mourut à un âge avancé. Il ne laissait, semble-t-il, aucun texte rédigé de sa main, mais ses amis se chargèrent de transmettre sa doctrine, dans un ouvrage qui ne comprend pas moins de quinze livres et soixante et onze chapitres, dont dix-huit sont malheureusement perdus ⁽⁴⁾. Il importe toutefois de dire d'emblée qu'une partie de cette volumineuse collection d'écrits, quelque peu disparates, exprime plutôt les idées des partisans du sage, et que même les passages qui reflètent le mieux sa pensée ne sont pas nécessairement ses *ipsissima verba* ; là encore, il faudra faire souvent la part des rédacteurs qui interprètent ou complètent les dires de leur maître. De délicates questions se posent donc à propos de l'œuvre attribuée à Mê Ti ⁽⁵⁾.

Des quatre parties qui la composent, les *Entretiens* (chap. 46-50), analogues à ceux de Confucius, constituent, sans doute, le texte le plus fidèle au message du philosophe ; avec la *Systématique* (chap. 1-39), formée de courtes dissertations portant bien son empreinte encore, ils ont été vraisemblablement rédigés peu de temps après sa mort. Par contre, les deux autres parties ont été élaborées plus tard, en particulier la *Technique de guerre* (chap. 51-71), tandis que la *Dialectique* (chap. 40-45), malgré ses aphorismes lapidaires et son style particulier, est animée du même esprit qui caractérise les *Entretiens* et la *Systématique*. Chose curieuse, chacun des thèmes principaux de cette dernière sont traités à trois reprises successive-

(1) Le dernier livre, apocryphe, de l'ouvrage de Tchouang tse, disciple de Lao tse (cf. ZENKER, p. 186 et R. WILHELM, *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, p. XVI. — (2) MENG TSE, VII. A. 26. — (3) Ils ont conservé l'œuvre de Mê Ti dans leur canon, le sauvant ainsi de la destruction par les Confucéens. — (4) La première des éditions complètes du livre attribué à Mê Ti remonte au I^{er} siècle av. J.-C. ; elle a disparu. La meilleure des anciennes éditions date de 1445 apr. J.-C. ; la plus connue est celle de Pi-Yuan (1783). — (5) Il en existe plusieurs commentaires chinois.

ment et de façon plus ou moins développée. Ces exposés synoptiques émanent, peut-être, des trois écoles qui se partagèrent, avec le temps, les disciples de Mê Ti, et il est naturel de supposer que les propos, du moins, qui se retrouvent à peu près sous la même forme dans les trois rédactions remontent au maître lui-même.

II

A ces prolégomènes ajoutons un mot encore, car on ne saurait comprendre et juger le système de Mê Ti sans être au courant des circonstances qui l'ont vu naître.

Son auteur n'a qu'un but : remédier à la situation lamentable dans laquelle la Chine se débat depuis des siècles et souffrira longtemps encore. La troisième dynastie royale, celle des Tcheou, dont les débuts, au XII^e siècle, avaient été si glorieux, est en pleine décadence ; l'ordre féodal s'effrite ; l'unité du pays, encore lointaine, se prépare lentement au milieu de luttes multiples. Les vassaux portent pièce au pouvoir central dont ils cherchent à s'emparer ; leurs ambitions les précipitent en des rivalités meurtrières ; ils doivent se battre, au surplus, contre les grandes familles qui, dans les différentes seigneuries, se révoltent à leur tour contre eux ou se livrent entre elles des combats sanglants. Bref, c'est la guerre de tous contre tous. Et, traîtreusement appelés à l'aide, les barbares voisins ont beau jeu pour se livrer au brigandage. La vie de l'Etat n'est qu'une suite de batailles et de révoltes, de pillages et d'assassinats. L'insécurité, dès lors, est totale ; le fort vit aux dépens du faible ; avec leur liberté, la vie des hommes est sans cesse menacée, le droit et la justice sont violés.

Princes et fonctionnaires, de plus, se laissent aller à la débauche ; pour satisfaire les besoins d'un luxe sans frein, ils pressurent le peuple travailleur, malheureuse victime de cette anarchie politique et morale. « Vos cuisines regorgent de viande, dira Mencius un jour, et vos écuries sont pleines de chevaux engraisés. Mais le visage décharné du peuple montre la pâleur de la faim et les campagnes sont couvertes des cadavres de personnes mortes de misère (1). » En effet, constamment obligé de prendre les armes, le paysan chinois n'arrive souvent plus à cultiver ses champs ; y parvient-il, la guerre ou les razzias les ravagent ainsi que maisons et villages, sans parler

(1) MENG TSE, I. 1. 4.

du débordement catastrophique des fleuves dont le cours n'est plus régularisé. Et c'est alors la famine. La misère générale est effroyable ; on ne sait comment s'habiller et se nourrir. « Les chiens et les porcs des princes mangeaient la nourriture des hommes, sans que le prince s'y opposât et ouvrît ses greniers. » (1) Toute la littérature contemporaine reflète cette situation ; il n'est que de lire certains poèmes du *Che king*, l'un des livres canoniques, pour constater que le Chinois est acculé au blasphème, au désespoir, au crime : plutôt s'exiler, plutôt mourir que mener pareille vie, plutôt n'être jamais né que souffrir à ce point !

Aussi bien les meilleurs esprits vont-ils s'affliger de ce lamentable état de choses et réagir. L'indignation nourrit la pensée philosophique, dont l'attention se portera tout naturellement sur les questions économiques et sociales. Et c'est ainsi que — phénomène et contraste intéressants — ces temps de décadence politique prononcée deviennent l'époque classique de la littérature et de la philosophie chinoises.

Parallèlement à d'autres essais de reconstruction, la doctrine que nous allons étudier est, dès lors, aussi toute pénétrée du désir de sauver le pays ; elle épouse la cause du peuple auquel elle veut venir en aide, au point qu'on a parfois parlé du « socialisme » de Mè Ti. (2) Si Lao tse se détourne d'un monde qu'il semble abandonner à sa misère pour se réfugier sur les hauteurs du mysticisme et dans le quietisme, si le nihiliste Yang tchou (3) a pour idéal l'hédonisme et préconise cyniquement l'égoïsme et la jouissance, Mè Ti tout au contraire partage l'optimisme de Confucius : lui aussi, il croit à un salut possible ; avec vigueur, il flétrira tout ce qui lui paraît mener le pays à la ruine et, animé d'une magnifique conviction, il prêchera son message libérateur.

Non pas qu'il le croie nouveau. Comme tous les grands Chinois, et le sage de Lou singulièrement, Mè Ti dirige son regard vers le passé. Il éprouve une véritable nostalgie d'un âge d'or disparu où les rois, modèles de toutes les vertus, étaient vraiment dignes de leurs fonctions. Il vit en communion avec eux au point d'en recevoir des conseils, dans ses rêves nocturnes ; avec ses disciples, il se plonge

(1) ZENKER, p. 67. — (2) A. DAVID, cf. le sous-titre de son petit livre sur Mè Ti : « socialisme chinois » ; E. FABER, *Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder Lehre des Philosophen Micius*, 1877 ; E.-J. EITEL, etc. — (3) Philosophe pessimiste du IV^e siècle av. J.-C.

dans l'étude de cette époque héroïque et dans celle des livres classiques, du *Chou king* et du *Che king* en particulier. Les anciens sages détiennent le secret du salut social ; les doctrines qu'il va soutenir, Mê Ti pense qu'on les mettait en pratique au bon vieux temps. Trésor irépuisable de sagesse, l'antiquité est pour lui ce que sont les saintes Ecritures pour un docteur chrétien. A tout propos, il s'en réfère aux exemples que lui fournissent les anciens textes. « Ce dont le monde vit, déclare-t-il, ce sont les doctrines et les préceptes des rois d'autrefois. Louer les anciens rois, c'est louer la source même de la vie du monde » (46/541) ⁽¹⁾.

Mê Ti n'en reconnaît pas moins la nécessité d'ajouter de nouvelles idées aux anciennes, de faire œuvre personnelle, en tirant de son propre fonds ce qui en fait la valeur. Il est, au surplus, si bien persuadé de l'excellence de son message qu'il ne craindra pas de l'imposer : « Si l'on ne violentait pas les gens pour les endoctriner, nul ne vous prêterait attention » (48/563), rétorque-t-il à un adversaire qui lui reprochait son prosélytisme, et un autre jour il déclarait : « Ceux qui attaquent mes paroles avec les leurs sont pareils à des gens qui jetteraient des œufs contre une pierre. Emploieraient-ils tous les œufs du monde, la pierre demeure et ne se laisse pas briser » (47/561.19).

III

Si nous laissons de côté les idées secondaires de Mê Ti et celles qui émanent du cercle de ses disciples, nous constatons que sa doctrine se ramène à quelques affirmations seulement. Essayons d'exposer ces thèmes fondamentaux, sans nous perdre dans les multiples variations qui les accompagnent, et en passant des moins importants aux essentiels et aux plus intéressants.

1. Bien loin de vouloir un égalitarisme absolu, Mê Ti estime que la prospérité de l'Etat n'est pas possible sans une hiérarchie soigneusement établie (chap. 11, 12 et 13). Il montre la solide armature qui fut créée dans le passé pour sortir de la confusion primitive : les communes furent placées sous la direction d'« anciens », responsables devant des chefs de district dépendant eux-mêmes des différents

(1) Dans nos références à Mê Ti, le premier chiffre indique le chapitre de l'ouvrage qui lui est attribué et le second la page de la traduction de Forke où se trouve la citation.

princes gouvernant le pays et soumis, à leur tour, au chef de l'Etat, considéré comme le fils du Ciel. Tenu lui-même de ne pas désobéir à la volonté d'En-haut, sous peine des pires calamités, l'empereur pouvait ainsi la faire prévaloir à tous les degrés, en même temps qu'il était exactement renseigné sur les faits et gestes de ses sujets. Pour obtenir la cohésion désirable, du haut en bas de l'échelle doit naturellement régner un esprit de soumission : « Tout ce que les supérieurs considèrent comme juste, vous devez, vous aussi, le tenir pour juste et tout ce qu'ils déclarent faux, vous devez l'envisager comme faux aussi » (11/215). « A ce que le fils du Ciel approuve, tous doivent consentir et ce qu'il écarte, tous doivent le rejeter » (11/217).

Mais, précisons-le, il ne s'agit nullement d'une sujétion servile qui ne serait, du reste, pas dans la ligne de la pensée chinoise : un prince doit avoir des fonctionnaires qui osent s'opposer à lui. Deux correctifs sont, en effet, apportés au système, si nous le comprenons bien : chacun, d'une part, a la possibilité, en suivant ce que nous appellerions « la voie du service », de se plaindre d'un chef qui aurait failli à son mandat et, d'une façon plus générale, de renseigner l'autorité sur ce qui se fait en mal ou en bien ; d'autre part, les chefs et le souverain seront toujours extrêmement attentifs aux aspirations et aux besoins du peuple. Une constante communion de pensée, une parfaite collaboration entre les différents éléments de la nation, entre les notables, les sages et les masses populaires, comme entre le Ciel et l'empereur, voilà ce qui importe.

Et Mé Ti d'affirmer que les malheurs de la Chine proviennent, en grande partie, de l'abandon de ce principe. Tout va mal parce qu'il y a diversité de points de vue, formation de partis, mésintelligence entre gouvernants et gouvernés, désaccord avec le souverain et, partant, avec le Ciel. Désirer la prospérité de l'Etat, c'est se persuader que « la mise en valeur de l'esprit d'entente est le fondement même de l'administration » (12/230). « Le fils du Ciel doit condenser en une seule les opinions différentes existant dans l'Empire. Et si même les sujets de l'Empire se trouvent tous d'accord avec le fils du Ciel, mais en désaccord avec le Ciel, les catastrophes ne sauraient être évitées. Les pluies torrentielles dont nous souffrons... sont une punition du Ciel, parce que le peuple est en désaccord avec lui » (11/217).

2. Mais il est une autre cause aux maux qui accablent le pays : le favoritisme y sévit. Les hautes fonctions sont confiées par les

princes à leurs parents et à leurs protégés. Cette façon de procéder est coupable. La richesse ne crée pas l'aptitude, seuls les capables méritent d'être nommés ; tout fonctionnaire devrait être fait pour sa tâche. Qu'importe le milieu d'où il vient, la classe sociale à laquelle il appartient, c'est le meilleur qui doit être élu. Dans l'antiquité, le culte de la compétence était respecté ; plus d'un ministre célèbre fut paysan ou simple ouvrier. Les anciens, ici encore, suivaient l'exemple du Ciel qui « ne fait aucune différence entre pauvres et riches, gens de haute ou de basse condition... parents et étrangers, mais élève et favorise les capables et fait descendre et rejette les incapables » (9/202). Quand les rois et les princes désirent une belle pièce de bétail ou un habit convenable, ils savent bien recourir à un boucher ou à un tailleur habiles ; ils ne s'adressent pas à leurs parents ou à leurs protégés dont ils redoutent l'ignorance. « Mais quand il s'agit de l'Etat, il en va tout autrement... C'est comme si l'on voulait faire d'un muet un maître de cérémonies ou d'un sourd un professeur de musique » (10/208).

Au surplus, pour favoriser le recrutement des compétents, il faut non seulement leur assurer les dignités auxquelles ils ont droit et les pouvoirs nécessaires, mais leur donner un large traitement, car « si le rang n'est pas élevé, le peuple manque de respect, si les appointements ne sont pas importants, le peuple manque de confiance et, si l'autorité ne peut pas décider, le peuple manque de crainte » (8/191). Nous voici, en vérité, bien loin de tout socialisme.

3. En revanche, d'autres théories de Mê Ti justifieront mieux les rapprochements qu'on a cru devoir faire entre sa pensée et celle d'un Robert Owen ou d'un Babeuf. C'est ainsi que, dans son souci constant d'améliorer les conditions du peuple, il attache une grande importance à la simplicité, à la sobriété, à la modération. Non pas qu'il dédaigne en eux-mêmes les beaux habits, les joies de la table, les maisons bien construites (cf. 32/365). Déclarer que Mê Ti était parfaitement insensible à l'art, c'est aller au delà de sa pensée. Les circonstances seules l'obligent à faire passer l'utile avant l'agréable et le beau. Il est choqué par le contraste du luxe et de la misère. Alors que les pauvres souffrent du froid et meurent de faim, comment les grands peuvent-ils jouir de palais somptueux et de chevaux de prix ? Pour satisfaire leur goût du faste, les princes ne craignent pas d'accabler leurs sujets d'impôts, de les frustrer même du nécessaire. Voilà pourquoi Mê Ti s'élève, avec insistance, contre toute vic

dispendieuse, source de mécontentement et de désordre dans l'Empire, et recommande le retour non pas à l'état primitif où les hommes végétaient en d'humides cavernes et vêtus de peaux de bêtes, mais à la sagesse des rois d'autrefois qui, se tenant à égale distance de la barbarie et de la somptuosité, vivaient d'une vie simple, hostiles à tout excès. « Aujourd'hui, il en est autrement. On mène grand train et l'on prélève des taxes sur le peuple pour apprêter des mets délicats. On engraisse des bœufs et l'on fait bouillir ou rôtir des poissons et des tortues... Les riches et les gens distingués donnent dans la dissipation et l'extravagance, alors que les veuves et les orphelins ont froid et faim. Dans ces conditions, des troubles sont inévitables. Si le prince désire réellement de l'ordre dans l'Empire, s'il hait une mauvaise administration, qu'il observe la mesure dans le boire et le manger » (6/183 s.).

Et successivement Mè Ti reprend la même argumentation à propos des vêtements, des maisons, des armes, des voitures, des bateaux pour lesquels les grands font des dépenses déraisonnables, au détriment des malheureux. Il va jusqu'à déclarer qu'en entretenant un nombre considérable de concubines dans leurs harems, les princes font baisser la natalité, les hommes du peuple ne trouvant plus de femmes à épouser.

Au grand scandale des Chinois bien pensants, pour lesquels les cérémonies funèbres sont de première importance, on le sait, Mè Ti n'hésite pas à protester aussi contre les enterrements pompeux qu'il raille en termes vigoureux et abondants. Causant de folles dépenses, ils appauvrissent le peuple et nuisent aux vivants, sans compter que les deuils prolongés, portant atteinte à la vie conjugale, favorisent la dépopulation. Ici encore, le salut est dans la simplicité.

Enfin, et toujours pour des raisons analogues, le philosophe s'attaque même à la musique. Il serait prêt à l'apprécier, certes — n'a-t-il pas joué lui-même occasionnellement de la flûte ? — mais « elle n'apaise pas la faim, elle n'habille pas les frileux, elle ne repose pas les fatigués » (33/366). A le bien lire, on voit que Mè Ti en veut cependant moins à la musique qu'aux danses et aux fêtes qu'elle accompagne. Or, ces réjouissances coûtent cher, elles font monter les impôts, elles détournent du devoir : alors qu'il faudrait cultiver les champs, on perd son temps à ces inutiles manifestations. Les plaintes du protestataire ne manquent pas de pittoresque : « Aujourd'hui on voit continuellement des rois, des princes et des grands s'installer

sur leurs hautes terrasses et dans leurs splendides pavillons, tandis que les cloches sonnent au loin... Mais, pour frapper sur ces cloches (il s'agit de jeux de cloches harmonisées), on ne saurait employer des gens âgés... car la vue et l'ouïe des gens... chargés d'années ne sont pas bonnes, leurs bras ne sont pas forts, ils ne peuvent produire des sons harmoniques et quand ils ont à faire résonner les timbales, ils n'arrivent pas à faire tournoyer leurs baguettes. C'est pourquoi on est obligé d'employer des gens d'âge convenable. Or, si l'on prend des gens de la campagne, on dérobe le temps dont ils ont besoin pour labourer, semer et planter ; prend-on des femmes, on les empêche de filer et de tisser. Chaque fois que maintenant les rois, les princes et les seigneurs font faire de la musique, ils prennent au peuple le temps dont il a besoin pour s'occuper des vêtements et de la nourriture... C'est pourquoi... la musique doit être maudite » (32/367 s.). Et ailleurs, il remarque que « plus la musique se développa dans l'antiquité, plus le gouvernement devint médiocre. Il en résulte qu'on ne peut pas gouverner le monde au moyen de la musique » (7/188).

4. Mais Mê Ti va dénoncer un autre mal beaucoup plus grave et le combattre avec une hauteur de vue remarquable, avec toutes les ressources d'une implacable logique. La guerre, elle surtout, porte préjudice au bien-être, à la tranquillité du peuple. La ténacité du philosophe, à ce propos, est émouvante ; si son argumentation a la froideur d'un couperet d'acier, elle en possède la force aussi, et les siècles n'ont point entamé la valeur de son attaque vigoureuse.

Ici, de nouveau, évitons tout malentendu. Mê Ti ne condamne pas automatiquement, doctrinairement, toute guerre. Il n'est pas un pacifiste à la manière de Tolstoï. Un pays doit être en état, pense-t-il, de défendre ses frontières ; la construction de fortifications est légitime : elle coûte de longs efforts qui ne sont cependant pas inutiles, puisque le peuple finalement en bénéficie ⁽¹⁾. Les soldats sont les ongles d'un pays. « La seule chose qui retienne les grands Etats d'attaquer les petits, c'est l'amoncellement du matériel de guerre de la part de ces derniers, l'amélioration des remparts et des murailles et de bons rapports entre le gouvernement et le peuple » (25/304 s.). Mê Ti va même jusqu'à admettre certaines expéditions

(1) Cf. les chap. 51-71, consacrés à la technique de la guerre défensive, et attribués aux disciples de Mê Ti.

punitives, pareilles à celles qu'ont dirigées les saints rois d'autrefois.

La plupart des entreprises guerrières n'en sont pas moins des actes d'injustice et de folie. Loin d'élever le niveau économique de la nation, elles entraînent pour elle de redoutables conséquences. Comme on ne saurait se battre en hiver, à cause du froid, ou en été, à cause de la chaleur, on fait la guerre au printemps, alors qu'il faudrait labourer, semer, planter, ou en automne, ce qui enlève des bras pour la moisson ; c'est donc infailliblement préparer la voie à la famine. De plus, les armes coûtent des sommes d'argent considérables et pourtant durent peu, très vite elles sont détruites en masse. Mê Ti excelle à brosser de saisissants tableaux de la guerre de conquête où hommes et bêtes périssent par milliers ⁽¹⁾. Et pourquoi ces exterminations ? Pour assurer la gloire du vainqueur ? Triste gloire ! Pour acquérir de nouveaux territoires ? Mais à quel prix ! Les gains ne compensent pas les pertes, à quelques exceptions près qui ne justifient pas le procédé : que vaudrait une médecine ne guérissant que quatre ou cinq personnes sur dix mille ?

Prompt à réfuter tous les arguments des apologistes de la force, et sans donner dans un sentimentalisme facile, Mê Ti flétrit le plaisir inhumain que les princes trouvent à la bataille, mais il dénonce surtout l'illogisme des fauteurs de guerre : tous les grands savent fort bien condamner le vol ou le meurtre individuels ; or, si l'assassinat d'un homme est une injustice, celui de dix hommes est une faute dix fois plus grande, et celui de cent un forfait cent fois pire encore. Par conséquent, la mise à sac d'un Etat est un crime : « C'est mille ou dix mille fois plus grave que d'escalader le mur du voisin et de blesser ses fils et ses filles, de forcer un coffre-fort et de voler l'or, les pierres précieuses et les trésors qu'il contient. C'est mille ou dix mille fois plus grave que d'escalader des parcs à bestiaux et des écuries pour voler bœufs et chevaux, ou que de pénétrer dans les jardins d'autrui, pour en emporter des pêches, des prunes, des melons et du gingembre » (28/340 s.). Et pourtant, ceux qui attaquent le pays qu'ils convoitent, on les loue ; on célèbre à l'envi leur action, on l'immortalise, on en conserve le souvenir sur soie et bambous dans les archives, de génération en génération. Quelle anomalie !

Et pour mieux souligner ces inconséquences, Mê Ti déclare, non

¹⁾ Cf. 28/337 s.

sans quelque lourdeur, mais logique toujours : « Voici quelqu'un qui appelle noir un peu de noir, mais que le noir abonde et il l'appelle blanc ! Il faut bien admettre que cet homme ignore la différence qui sépare le noir du blanc !... Un autre goûte à quelque chose d'amer, et il l'appelle amer, mais que l'amer abonde et il l'appelle doux ! D'un tel homme, il faut bien penser qu'il ignore la différence qu'il y a entre le doux et l'amer ! Si donc quelqu'un reconnaît qu'une injustice minime est une injustice et la condamne, mais ne reconnaît pas que l'attaque d'un Etat est une grande injustice et ne la condamne pas, mais la loue au contraire, pouvons-nous prétendre que cet homme connaît la différence existant entre ce qui est juste et ce qui est injuste ? » (17/266).

Enfin, condamnée au nom du bon sens, puis de la morale, la guerre le sera aussi au nom de la religion. Mê Ti n'hésite pas un instant à déclarer, sans longues considérations, que le Ciel est hostile à la guerre : « Le Ciel ne veut pas que les grands Etats attaquent les petits, que les grandes maisons sèment le trouble chez les petites, que les forts fassent violence aux minorités, que les rusés dupent les innocents, que les gens distingués méprisent les petits. Cela le Ciel ne le veut pas » (27/322).

Si nous en croyons certains textes, Mê Ti n'en serait pas resté aux protestations verbales : il sut, à l'occasion, payer de sa personne, s'interposer lui-même entre adversaires, faire tout ce qui était en son pouvoir pour contrecarrer certains projets belliqueux. Son livre rapporte, (au chap. 50), de quelle façon incisive il dissuada un souverain de donner suite à ses intentions agressives ; sa méthode rappelle celle du prophète racontant à David, pour le faire rentrer en lui-même, l'apologue que l'on sait (II Sam. XII, 1-4).

Mê Ti est ainsi, et de toutes façons, un adversaire résolu de la guerre de conquête ; nous allons voir comment il la sapera par la base. En tout cas, on ne saurait faire de plus grand tort à l'Etat en la tolérant : « Si les rois, les princes, les grands seigneurs veulent pratiquer la bienveillance et la justice, être des hommes distingués, prendre pour modèles les principes des sages souverains d'autrefois et agir pour le bien de l'Etat, des familles et du peuple, ils doivent prendre fait et cause pour la condamnation de toute guerre offensive et être au clair, à ce sujet » (19/288).

5. Mê Ti a flétri les désordres dont souffre l'empire et, ne se contentant pas d'une critique simplement négative et facile, il en

a recherché les causes ; bien mieux, déjà il a préconisé divers remèdes efficaces. Mais l'essentiel il ne l'a pas dit encore, ou plutôt nous ne l'avons pas encore relevé. Il est temps de pénétrer au cœur de sa pensée, d'en arriver aux déclarations qui sont la signature même de sa doctrine. Etonnantes, si nous pensons à la lointaine époque qui les a vues naître, elles ne manqueront pas d'éveiller notre sympathie, de justifier le souci de ceux qui cherchent à faire sortir Mê Ti de l'ombre où les siècles l'ont relégué et à lui assurer la place qu'il mérite parmi les sages de son pays et de l'humanité.

Tous les maux que Mê Ti déplore proviennent en définitive, pour lui, de l'égoïsme. Ils s'expliquent par l'absence de tout sentiment de solidarité. Seul l'amour des hommes les uns pour les autres pourra les supprimer. Telles sont les déclarations capitales du philosophe ; il ne se lasse pas de les répéter, mais il les développe particulièrement dans les chapitres 14, 15 et 16 de son œuvre, dans ce qu'on pourrait appeler son « sermon sur la montagne ».

Ne songer qu'à soi-même, dit en substance Mê Ti, c'est nuire à son père, à son fils, à ses sujets. Les voleurs et les brigands n'agissent pas autrement : ne se souciant que de leurs propres intérêts sans respecter ceux d'autrui, ils pillent pour s'enrichir aux dépens de ceux qu'ils dépouillent ; n'aimant que leur propre personne, méprisant leur prochain, ils ne craignent pas de lui faire violence s'ils en retirent quelque avantage. C'est parce que les hauts fonctionnaires ne s'intéressent qu'à leur propre maison qu'ils ruinent celles des autres ; c'est parce que les princes n'aiment que leur seul Etat et dédaignent les autres qu'ils les attaquent, pour peu qu'ils en retirent quelque profit. Partout et toujours, il y a défaut d'amour réciproque. Et c'est la raison encore pour laquelle les forts font violence aux faibles, les riches bafouent les pauvres, les grands sont arrogants à l'égard des petits, les rusés trompent les simples. « Recherchons l'origine de toutes les misères, de toutes les usurpations et de toutes les haines dans le monde : tout provient du manque d'amour mutuel » (15/244).

Il suffira donc de pratiquer cet amour et toutes choses deviendront nouvelles. « Il faut égaler la personne d'autrui à la sienne propre » (15/245), tout est là. « Si l'on pouvait déterminer tous les habitants de l'empire à s'entendre pour s'aimer réciproquement et pour aimer autrui comme soi-même, montreraient-ils encore des sentiments d'impiété filiale ? Y aurait-il encore des gens sans ama-

bilité ? Si l'on respectait la maison d'autrui comme la sienne propre, qui la pillerait ? Et si l'on traitait la personne d'autrui comme la sienne propre, qui la violenterait ?... Si l'on mettait les autres familles au même rang que la sienne propre, qui voudrait les ruiner, et si l'on respectait les Etats étrangers au même titre que le sien propre, comment pourrait-on les attaquer ?... Dès lors, pourquoi le sage dont la tâche est d'administrer l'Etat ne devrait-il pas s'opposer à la haine et préconiser l'amour ? Car l'ordre règne dans un empire où tous sont unis par l'amour, mais tout est désordre là où ils se haïssent » (14/242 s.).

Mê Ti prévoit les objections et les railleries ; il est prêt, du reste, à abandonner toute idée impossible à mettre en pratique : un principe ne saurait être bon, s'il est inapplicable. Mais le sien n'est pas une utopie. Sans doute, les obstacles ne manqueront pas. Il n'est cependant que de vouloir, pour en triompher. A des préjugés absurdes, à une grotesque ambition, certains ont sacrifié les joies de la vie et leur vie même ; si l'on mettait au service de l'amour tous les efforts, tous les renoncements, tout l'héroïsme que réclame la guerre, par exemple, à quels magnifiques résultats n'arriverait-on pas ? Comme la haine appelle la haine, l'amour suscite l'amour. Faites du tort à autrui, il vous le paiera, mais on rend le bien à qui fait du bien, pense généreusement Mê Ti. L'oubli de cette loi est la seule vraie difficulté que rencontrera son message.

Son argumentation devient plus pressante encore quand il relève que ceux-là même qui, théoriquement, contestent la possibilité de l'amour mutuel, savent fort bien recourir à lui dans la pratique et en recueillir les bénéfices. Pour protéger leur famille, leur femme ou leurs enfants n'accordent-ils pas leur confiance, de préférence à tout autre, à celui qui, partisan de l'entente fraternelle, nourrit celui qui a faim, donne des vêtements à celui qui a froid, le soigne s'il est malade et veille à l'enterrer quand la mort a fait son œuvre ? De deux princes, l'homme le plus borné hésiterait-il à choisir celui qui se distinguerait par des actes de bonté, plutôt que celui qui déclarerait ne pas pouvoir témoigner à ses sujets les égards qu'il réclame pour sa propre personne ?

Vous déclarez que mon système n'est qu'une pure théorie ! Souvenez-vous pourtant que les saints rois d'autrefois n'ont pas pensé autrement, enveloppant de leur amour tous les sujets de leur empire, « comme la lumière du soleil et de la lune éclaire tous les hommes sur

la terre, sans marquer de préférence aucune » (16/259). Et Mê Ti d'illustrer son dire de rappels significatifs pour ses concitoyens.

Mais ceux-ci avaient une critique à lui faire encore, sur laquelle ils reviennent souvent, car elle est importante à leurs yeux ; Mencius, en particulier, la soulignera avec insistance ⁽¹⁾ : prêcher l'amour réciproque et universel, c'est porter pièce aux rapports sacrés, fondamentaux pour l'éthique chinoise, qui doivent unir prince et sujets, père et fils, époux, frères, amis ; c'est méconnaître les liens du sang — « on aime pourtant mieux le fils de son frère que ce ui du voisin » — c'est instaurer un égalitarisme révolutionnaire, dangereux pour la sainte institution de la famille. Mê Ti n'a pas de peine à répondre. Si la pratique de l'amour universel fait tomber bien des barrières, elle ne porte aucun préjudice aux relations plus étroites qui tout naturellement s'établissent entre certains hommes et qu'il est le premier à respecter ; l'amour peut comporter des nuances ⁽²⁾ ; il est évident que l'affection qui unit les proches sera souvent plus forte que toute autre ; elle est, d'ailleurs, le fondement de l'amour universel et, bien loin de nier la valeur des sentiments filiaux, la doctrine de Mê Ti les favorise au contraire : « Quand un fils sorge au bien de ses parents, désire-t-il que d'autres aussi aiment ses parents et les soutiennent, ou bien désire-t-il qu'on les haïsse et qu'on leur fasse du tort ?... Il désire que d'autres aiment et soutiennent ses parents ! Mais alors, que dois-je faire préalablement ?... Je dois nécessairement m'efforcer d'aimer et de favoriser les parents d'autres hommes, afin que ceux-ci me le rendent, en aimant et en soutenant mes parents » (16/262).

Pour défendre son idéal, Mê Ti avance une dernière raison encore. D'un grand coup d'aile, il s'élève aux plus hautes considérations, en recourant à ses plus intimes convictions, assuré qu'elle ne laisseront pas indifférents ses compatriotes, si souvent exhortés à régler leurs actions sur celles du Ciel. Or, incontestablement, le Ciel désire que les hommes s'aiment et se rendent mutuellement service ; sa volonté n'est nullement qu'ils se haïssent et se fassent du tort. — Affirmation gratuite ? Non pas ! La preuve, c'est qu'il aime lui-même tous les hommes, qu'il vient en aide à tous. — Comment le savons-nous ? — Parce qu'il les tient tous en sa main et qu'il les nourrit tous. « Tous

(1) Voir son livre : VI. 9. — (2) 44/506. 5. Les disciples de Mê Ti ne suivront pas toujours leur maître, sur ce point.

les Etats du monde, grands et petits, sans distinction, sont les lieux du Ciel et tous les hommes, jeunes et vieux, de noble ou de basse extraction, sont ses enfants... Et si le Ciel les possède et les conserve ainsi tous, comment pourrait-on admettre qu'il ne veuille pas que les hommes s'aiment et se favorisent les uns les autres ? » (4/173). Bien mieux — et Mê Ti donne ici de nouveau quelques exemples à l'appui, qu'il emprunte à l'antiquité — le Ciel assure le bonheur à ceux qui aiment et soutiennent le prochain, tandis qu'il livre au malheur ceux qui haïssent leurs semblables et leur font du tort. « Il est donc clair que, selon le désir du Ciel, les hommes doivent s'aimer et s'aider, et non pas se haïr et se nuire les uns aux autres » (4/174).

Nous n'insisterons pas sur les moyens que Mê Ti envisage pour amener les hommes à pratiquer la règle d'or qu'il a posée. Toute une éducation est à faire à ce sujet, mais il ne doute pas du succès, car il épouse l'optimisme de Confucius et d'autres Chinois : la nature de l'homme est bonne, il est capable de bonté. L'exemple donné par le Ciel sera, de plus, un stimulant. Mais il faudra surtout démontrer les avantages de l'amour mutuel, alors que la haine, l'inimitié sont la source de quantité de maux : une guerre d'agression, par exemple, cause plus de mal que de bien, même à l'Etat victorieux ⁽¹⁾. Au besoin, on contraindra les hommes à la solidarité par des amendes ou des punitions corporelles ; l'autorité doit prendre conscience de ses responsabilités à ce sujet. Si les supérieurs qui savent bien tout mobiliser, tout obtenir pour la guerre, comprennent leur devoir, les hommes parviendront à la pratique de l'amour aussi sûrement que monte la flamme d'un feu et que l'eau s'écoule le long d'une pente.

6. Nous aurons à dire tout à l'heure ce que Mê Ti entend exactement par « amour réciproque », mais nous connaissons suffisamment déjà la logique de sa pensée pour ne pas être surpris du rôle que la justice, enfin, joue dans sa systématique, de la grande place qu'il lui fait : elle est le corollaire de l'amour, avec lequel elle marche de pair. Le philosophe ne cesse d'en faire l'éloge, car elle vaut plus que les plus beaux bijoux des princes ⁽²⁾ ; « de toutes les choses qui sont, il n'y en a pas de plus précieuse que la justice » (47/551). Elle est « le fondement même du gouvernement » (23/316). « Que la justice règne dans l'empire et ce sera l'ordre partout, mais l'injustice c'est le désordre ; c'est pourquoi je sais que justice et bon gouvernement

(¹) Cf. 46/542.9. — (²) Cf. 46/542.9.

se recouvrent » (27/321). Dès lors, il faut la vouloir, la servir, agir conformément à ses lois. « Mains, pieds, bouche, nez, oreilles, yeux doivent être mis à sa disposition » (47/555.6). Parler simplement de justice et ne pas la traduire en actes, c'est faillir à une vue supérieure des choses ⁽¹⁾. Aussi bien, Mê Ti lui-même cherche-t-il toujours à lui obéir. Un jour qu'il se rendait de Lu à Tch'i, raconte le chapitre 47, il passa devant l'une de ses connaissances. Celle-ci lui dit : « Le monde ne fait aucun cas de la justice, pourquoi te mets-tu en peine de la pratiquer ? » — Le Maître lui répondit : « Un homme a dix fils. L'un d'eux laboure le champ, les neuf autres demeurent inactifs. Celui qui travaille, dès lors, doit faire d'autant plus d'efforts. Pourquoi ? Parce qu'il y a beaucoup de mangeurs et peu d'ouvriers. Le monde d'aujourd'hui ne se soucie pas de la justice, c'est pourquoi tu devrais m'affermir dans mon action. Pourquoi cherches-tu à lui faire obstacle ? » Les forts, dira-t-il ailleurs dans le même esprit, doivent travailler pour le prochain, les savants l'instruire, les riches donner de leurs richesses ⁽²⁾ ; et, recourant ici et finalement aussi aux plus hautes pensées, Mê Ti en vient à proclamer, à maintes reprises, que la justice est un don du Ciel, que le Ciel veut la justice et qu'il hait l'iniquité ⁽³⁾.

IV

Le Ciel ! Une fois de plus le voici évoqué. Saisissante est, en effet, la vénération que Mê Ti lui témoigne constamment, sans jamais douter de son existence qu'il est inutile de prouver, tout le monde voyant le Ciel et tous les peuples croyant en lui.

Qu'on ne s'attende pas non plus à des considérations suivies, de la part de notre philosophe, sur la nature et les attributs du *T'ien*. Mê Ti ne fait pas de « théologie », il n'est pas dogmaticien ; aucun chapitre de son ouvrage ne constitue une dissertation sur ce sujet. C'est indirectement, quand il donne le Ciel pour modèle ou quand il en rappelle les bienfaits, que nous nous rendons compte de ses conceptions. Et toujours, sans crainte de se répéter, de façon presque lassante, il soulignera les mêmes vertus essentielles de celui dont il se fait la plus haute idée.

Autorité souveraine qui domine et possède toutes choses, clef de voûte de l'univers, le Ciel est au sommet de la hiérarchie qui de

(1) Cf. 49/593.19. — (2) Cf. 27/322. — (3) Cf. 27/321 ; 28/332 ; 26/315.

l'empereur jusqu'aux chefs de famille forme l'ossature de la Chine ; car, si considérable que soit son pouvoir, le monarque le tient du *T'ien* qui peut le punir ou le récompenser : « Même le fils du Ciel ne saurait gouverner en toute liberté d'après son jugement, car il est lui-même gouverné par le Ciel » (26/316). Sans insister sur l'idée de création, Mê Ti salue plutôt dans le *T'ien* la puissance qui, depuis un temps immémorial, conserve et dirige le monde, réglant les éléments et les saisons, éclairant et nourrissant tous les hommes et mettant à leur disposition tout ce dont ils ont besoin ⁽¹⁾. Rien ne lui échappe, bien entendu ; il est omniprésent : « Si quelqu'un pèche contre le Ciel, il n'existe aucun lieu où il puisse s'enfuir » (28/331) ⁽²⁾. « Pour le Ciel, il n'y a pas de vallée boisée, ni de lieu sombre, caché, désert, car sa lumière voit tout » (26/315).

Mais, plus encore que la toute-puissance, ce sont les qualités morales du Ciel, source même de l'ordre qui doit régner dans le monde, que Mê Ti aime à rappeler. Sans cesse, il loue la sagesse et la justice de la divinité suprême dont la perfection doit servir de modèle à tous les hommes. Ses vertus dépassent celles des saints rois de jadis, et ce n'est pas peu dire ! « Peut-il y avoir quelqu'un de plus noble et de plus sage que le Ciel ? » (27/322). « J'ai une raison pour conclure que le Ciel est plus noble et plus sage que le fils du Ciel : lorsque le fils du Ciel fait le bien, le Ciel peut le récompenser et, s'il commet un délit, le Ciel le punit » (27/321). Du reste, il procède ainsi à l'égard de tous, car il ne fait point acception de personnes.

Enfin et surtout, le Ciel est plein d'amour, nous l'avons vu, pour toutes les créatures humaines. Il est un père pour elles. Tout ce qu'il fait, il le fait en vue de leur bonheur, et c'est leur bien qu'il veut encore en les frappant, quand elles l'ont mérité. « L'amour du Ciel s'étend sur tout le monde et il cherche à faire participer tous les êtres à ses bienfaits » (27/335).

Faut-il s'étonner si, en présence de ces textes et de bien d'autres qui leur ressemblent, on ait déclaré que le Dieu de Mê Ti se rapproche singulièrement de celui des chrétiens ? Forke affirme que le *T'ien* est un Dieu personnel et vivant ⁽³⁾ et que Mê Ti est un théiste, un croyant fervent et convaincu ; le P. Wieger, de son côté, salue en lui non seulement le seul apôtre de la charité et chevalier du droit que la

(1) Cf. 27/325 s. — (2) Cf. le mot de Confucius : « Celui qui pèche contre le Ciel n'a plus où adresser ses prières » (*Louen Yu*, III. 13). — (3) P. 41. —

Chine ait produit, mais le seul écrivain (?) de ce pays dont on puisse dire qu'il crût en Dieu (1). — Non sans raison, Witte s'est opposé à ces conclusions quelque peu hâtives et imprudentes ; sans méconnaître la piété de notre philosophe (2), il le croit panthéiste : le Ciel de Mê Ti n'est qu'une force divine impersonnelle qui déploie inconsciemment ses effets dans la nature et à l'action de laquelle chacun a tout intérêt à conformer la sienne (3). Si Mê Ti, remarque-t-il en particulier, parle toujours de l'amour du Ciel pour les hommes, jamais il ne leur demande d'aimer le Ciel à leur tour (4). Nous pourrions relever le fait aussi que, pour désigner l'Être suprême, Mê Ti utilise le nom de *T'ien*, terme plus large, moins personnel que celui de *Chang Ti* (Seigneur suprême). En somme, il n'y a pas ici de différence notable, nous semble-t-il, entre les conceptions de Confucius et de son rival, mais peut-être vaudrait-il mieux parler pour tous deux de déisme que de panthéisme.

Quoiqu'il en soit, il est incontestable que le Ciel prend une place considérable dans la pensée de Mê Ti. Il est le seul et vrai modèle, l'indispensable « compas », l'« équerre » nécessaire (5). Se soumettre au pouvoir suprême, faire la volonté d'En haut, disons mieux : harmoniser l'action de l'homme avec la volonté céleste, voilà l'essentiel. « Alors prince et sujet, préposés et subordonnés sont bienveillants et loyaux ; pères et fils, frères aînés et puînés sont bons et affectueux. L'ordre règne dans la justice et l'administration, le peuple est uni, l'Etat et les familles sont riches, les produits suffisants. Tous reçoivent des vêtements chauds et ont assez à manger ; ils peuvent vivre en paix, à l'aise et sans souci » (27/323). Mais « si l'on ne fait pas ce que le Ciel désire, il fera ce que l'homme ne désire pas », et les malheurs viendront inmanquablement.

Sans parler de l'importance du *Tao* dans la doctrine de Lao tse, on sait que pour Confucius aussi le devoir est de vivre en suivant les décrets éternels et immuables du Ciel, conformément à la nature qui est l'expression même de la volonté divine (6). En donnant donc un fondement religieux à sa morale individuelle et sociale, Mê Ti se rencontre avec les grands penseurs de son pays. Toutefois, il

(1) Cf. M. GRANET, *La pensée chinoise*, 1934, p. 492. — (2) J. WITTE, *Mê Ti, ein Quellenbuch*, 1928, p. 12. — (3) *Id.*, p. 11. — (4) *Id.*, p. 11. — J. LEGGE dans ses *Prolégomènes* à la traduction de Mencius (1861) avait déjà fait la même constatation. — Voir aussi : WITTE, *Die Christusbotschaft und die Religionen*, 1936, p. 85 ss. (5) Cf. chap. 4, 26 et 27. — (6) Cf. *Tchong Tong I*.

semble bien que les idées religieuses prennent plus de relief chez lui que chez eux, il manifeste ses convictions d'une façon plus sensible ; l'Être suprême est pour lui une divinité moins abstraite que pour le sage de Lou ; la piété de Mê Ti est, en tout cas, beaucoup moins réservée. Il fera même preuve d'une étonnante crédulité à l'égard des esprits, des miracles, voire des fantômes.

En effet, si le respect que Mê Ti témoigne au Ciel explique, jusqu'à un certain point, l'opinion de ceux qui rapprochaient volontiers sa foi de celle des monothéistes, il faut déchanter dès le moment où l'on constate la valeur que le philosophe donne à l'antique croyance aux esprits de la nature (fleuves, montagnes, sol, etc.) et aux esprits des ancêtres. Supérieurs, par leur intelligence, aux sages — ainsi qu'un homme doué d'une vue et d'une ouïe excellentes l'emporte sur un aveugle ou un sourd ⁽¹⁾ — ils savent et voient tout, comme le Ciel, et ils participent avec lui au gouvernement du monde et des hommes dont ils punissent, eux aussi, les méfaits ou récompensent la vertu.

Nous ne nous attarderons pas aux considérations de Mê Ti à ce sujet ; elles n'offrent rien de particulièrement intéressant. Au contraire, leur naïveté est parfois telle qu'on peut se demander si les disciples n'ont pas desservi le Maître, en lui prêtant leurs propos. Déjà Confucius avait fait preuve d'une assez grande indifférence à l'égard des esprits ; beaucoup en Chine, dans ce domaine, avaient passé à l'agnosticisme et au scepticisme. Mê Ti réagit ; il s'ingénie à prouver l'existence des acolytes du Ciel, allant jusqu'à faire état d'apparitions mentionnées dans les anciennes chroniques. On devine pourtant chez lui une certaine gêne, nous semble-t-il. Son argument principal est finalement celui-ci : les sages de l'antiquité croyaient aux esprits, par conséquent les esprits existent ! Cependant, le traditionalisme n'explique pas à lui seul l'insistance de Mê Ti. Il est possédé, ici encore, du désir de mettre la piété au service de la morale : l'incrédulité est une cause d'endurcissement ; si l'on ne craint plus les sanctions des puissances supérieures, plus personne ne fera son devoir ; les esprits sont une sorte de « gendarmes spirituels », nécessaires au maintien de l'ordre social ⁽²⁾.

Relevons, enfin, un dernier et important aspect de la doctrine de Mê Ti. Sa foi en la toute-puissance du *T'ien* aurait pu l'engager à admettre l'entière dépendance de l'homme vis-à-vis de ses décrets.

(1) Cf. 46/536.2. — (2) Cf. DAVID, p. 145 s.

En opposition aux Confucéens, il proteste, au contraire, avec une extrême vivacité et à grands renforts d'exemples empruntés au passé, contre tout déterminisme, contre tout fatalisme. Prétendre que notre destinée est fixée d'avance, c'est favoriser la résignation, excuser le laisser-aller, saper toute énergie à la base, enlever à l'homme le sentiment de sa responsabilité ! « Que tous les fonctionnaires admettent le déterminisme, et ils deviennent négligents dans l'accomplissement de leurs devoirs officiels, que les gens du commun y croient, et ils deviennent paresseux dans leurs travaux » (39/398 s.).

Non ! pas plus que la vie de l'homme n'est menée par le hasard, elle n'est prédestinée. L'individu se forge lui-même son sort, il est l'artisan de son bonheur ou de son malheur ; le Ciel le récompense ou le punit selon sa conduite, mais il ne fixe pas son destin à l'avance. La croyance au fatalisme renverse toute idée de justice dans le monde, elle conduit l'Empire à la ruine ; que cette doctrine prévale et jamais l'homme ne s'améliorera. Mê Ti est on ne peut plus catégorique à ce sujet. « L'attachement tenace à cette conception provoque les manifestations les plus répréhensibles, c'est une doctrine sacrilège » (36/382). « Ceux qui veulent pratiquer la vertu et la justice... doivent condamner cette doctrine de la manière la plus résolue » (37/395).

V

L'analyse rapide que nous venons de faire des idées religieuses de Mê Ti démontre bien qu'elles n'offrent rien de spécifiquement original. Bien supérieures sont les hautes pensées métaphysiques d'un Lao tse ou les hardiesses d'un Tchouang tse. Mê Ti accepte tout simplement les conceptions traditionnelles ; nous ne croyons pas qu'il se soit élevé à une notion nouvelle du *T'ien*, comme on l'a prétendu ⁽¹⁾. Il ne sonde ni le mystère de la vie, ni celui de la divinité, ni l'essence ou la nature des choses. L'intérêt de sa pensée est ailleurs ; ses préoccupations sont avant tout d'ordre économique et social.

Mais il importait d'autant plus de marquer la place que ce pragmatiste fait à la religion. Non pas que sa morale découle naturellement de sa foi : ce n'est pas en méditant sur l'amour que le Ciel témoigne aux hommes que Mê Ti est arrivé à proposer l'amour mutuel. Il a plutôt fait marche inverse, en remontant de l'idée

(1) F.-E.-A. KRAUSE, *Ju-Tao-Fo*, 1924, p. 89.

sociale à l'idée religieuse. Pour donner plus de poids à son système, pour le justifier, il en a appelé à l'attitude du *T'ien*, au modèle que donne le Ciel (1). Ce n'est pas sa foi qui lui a dicté sa doctrine, c'est sa doctrine qui a recouru à sa foi ; chez lui la morale s'appuie sur la piété, ce n'est pas la piété qui s'épanouit en morale. Il n'en est pas moins vrai qu'une relation étroite est établie entre l'éthique et la religion, et que cette association constitue l'un des traits caractéristiques du message de Mê Ti.

Un commentaire détaillé des divers thèmes que nous avons dégagés, non sans peine, de l'ouvrage touffu placé sous l'égide de notre philosophe allongerait par trop notre étude. Nous n'insisterons que sur l'idée maîtresse de sa doctrine. Disons, cependant, que son plaidoyer en faveur de la compétence nécessaire des chefs et des fonctionnaires et son hostilité à tous favoritisme lui font honneur. S'il reste fidèle à la monarchie, il est évident que pour lui, comme pour bien d'autres Chinois, le souverain est établi dans l'intérêt de l'Empire et non pas celui-ci dans l'intérêt de celui-là. Ses appels à la simplicité, qui révèlent pourtant et son sens de la justice et sa générosité, ont été par contre beaucoup critiqués. On sait quels problèmes soulève, aujourd'hui encore, la suppression du luxe. Mais c'est surtout en sous-estimant la valeur d'us et coutumes chers à ses compatriotes que Mê Ti s'est fait des adversaires. Son opposition aux rites, si importants pour les Chinois, en le rapprochant de Lao tse, l'éloigne ici nettement de Confucius. Il heurta aussi, non seulement toute tendance à l'individualisme, mais encore le sentiment culturel des lettrés, en écartant, par utilitarisme, tout ce qui dépasse la satisfaction des nécessités vitales pour le bien-être du peuple. Encore qu'il ne faille pas l'exagérer, nous l'avons dit, et qu'elle s'explique par les circonstances, par l'état lamentable du pays, l'attitude de Mê Ti à l'égard des jouissances esthétiques, du rôle de l'art, de la beauté dans la vie est généralement négative et a pu paraître mesquine parfois.

Le rigorisme de ses disciples — qui se seraient jetés au feu pour lui, paraît-il (2) — enchérissant sur celui du Maître, ne fera qu'accroître le conflit. Liant le devoir social à la plus austère discipline, l'école de Mê Ti, dont nous ne pouvons suivre ici l'évolution, prendra

(1) Nous sommes frappé de constater que dans les trois chapitres (14, 15 et 16), essentiellement consacrés à l'amour mutuel, il n'est pas question de l'exemple du Ciel. — (2) Cf. FORKE, p. 76.

figure de secte. Le fanatisme austère, l'idéal de macération de cette compagnie de « frères prêcheurs » ⁽¹⁾ affectant un extrême dénuement, étaient trop étrangers à la mentalité chinoise, pour avoir de grandes chances de succès. Aussi bien, les persécutions de Che Houang-ti furent-elles fatales au meitisme ; sa faillite fut totale, alors que les idées de Confucius survécurent et connurent une admirable renaissance dès l'avènement de la dynastie des Han.

Et pourtant, le message central de Mê Ti concernant l'amour aurait mérité, semble-t-il, un autre sort. Il offrait cependant, lui aussi, le flanc à la critique. Que voulait en fin de compte le philosophe ? Que signifie exactement l'expression qu'on a rendue par « amour mutuel, réciproque ou universel » ?

En s'appuyant sur des traductions superficielles ou tendancieuses, il arrive qu'on prête aux penseurs orientaux des concepts qui nous sont familiers ; rien de plus facile ensuite de souligner, avec étonnement ou avec enthousiasme, une soi-disant parenté de leurs idées et des nôtres. La prudence est de rigueur dans ce domaine pour ne pas donner dans de ridicules pétitions de principe. Une étude attentive des termes et des signes employés par Mê Ti amène à penser qu'il veut mettre, avant tout, l'accent sur l'idée d'entraide, d'union, de solidarité ; d'une solidarité allant au delà de la famille et de l'entourage immédiat, d'une entraide non faussée par l'esprit de clientèle et de clan, d'une concorde impartiale, générale, embrassant tous les hommes pour les unir harmonieusement ⁽²⁾. En tout cas, Mê Ti fait peu de sentiment ; il est plus logique que tendre. Sa façon méthodique de s'exprimer, ses continuelles déductions, pour ne rien dire de son style plutôt froid, révèlent bien l'homme positif, essentiellement pratique, qui recherche avant tout l'ordre dans l'Etat, la sécurité sociale, et qui envisage l'amour moins comme une vertu morale que comme un précepte de sage prévoyance ⁽³⁾. L'amour pour lui n'est pas un but, mais un moyen. Politicien humanitaire, ayant la misère en horreur, attentif au bien-être du peuple, il ne cherche qu'à assurer le plus grand bonheur au plus grand nombre, un bonheur matériel avant tout et d'ordre économique. Même les Chinois n'ont pas manqué de constater combien sa prédication de

(1) GRANET, p. 490. — (2) Emblème significatif, l'un des caractères dont se sert Mê Ti pour désigner l'amour mutuel représente, à l'origine, une main tenant ensemble deux tiges de blé surmontées d'un épi. — (3) On peut lire 45/555, une curieuse phrase paraissant écarter l'amour sentimental.

l'amour est entachée d'utilitarisme. Ne recourt-il pas finalement à l'égoïsme qu'il a pourtant combattu, quand il déclare que l'amour qui unit est dans l'intérêt de tous ⁽¹⁾ ? S'il ne dit pas aussi nettement qu'on l'a prétendu : « Aimez-vous les uns les autres pour votre mutuel avantage », « faites du bien aux autres pour qu'ils vous en fassent », on comprend que ces formules soient assez naturellement venues à l'esprit pour résumer sa pensée.

Mê Ti est, en tout cas, candidement persuadé que l'amour appelle automatiquement l'amour. Quelle étonnante illusion de sa part de croire qu'il suffira de faire du bien à autrui pour qu'il vous le revaille ! Comment se fait-il que le philosophe donne dans un optimisme aussi facile et n'ait pas pris l'égoïsme plus au tragique, lui si prompt à le dénoncer, à juste titre, comme la source de tous les maux ?

Même superficialité chez lui quand il affirme — contre toute évidence et avec autant d'assurance que Yang tchou en met à dire le contraire — que le Ciel accorde presque mécaniquement le bonheur à ceux qui aiment et qu'il rend malheureux ceux qui haïssent. Le problème du juste souffrant ne le préoccupe pas longtemps ; comme les amis de Job, il estime que tout malheureux est, apparemment ou secrètement, coupable ⁽²⁾.

Mais plus surprenante encore est une autre certitude de Mê Ti : alors que les lois n'arrivent même pas à empêcher les crimes, il ne craint pas de prétendre que la concorde, la solidarité peuvent être imposées à l'homme, s'il le faut, par une intervention du pouvoir et, de l'extérieur, par l'appât de récompenses ou même par des mesures coercitives. Lao tse aurait souri de cette assurance, lui qui croyait, au contraire, à la nocivité des lois et règlements ⁽³⁾, et si Confucius a mis en valeur le principe de réciprocité en disant : « Faites aux autres ce que voudriez qu'ils vous fissent » ⁽⁴⁾, du moins a-t-il vu, avec plus de profondeur que Mê Ti, que la transformation de la société exigeait une réforme intérieure des individus, qu'il faut un ressort à l'amour et que toute loi morale doit être présentée comme un devoir.

Remarquons enfin que malgré ses appels à l'amour réciproque — et le sens de ces mots n'en devient que plus clair — Mê Ti ne va jamais

(1) Par ex., 28/336. — (2) Cf. 49/589 s. — (3) *Tao te king*, LVII. — (4) *Louen Tu* VI, 28. Cf. XII, 2 ; XV, 23 ; *Tchong Yong* XIII, 3. Il est probable que Mê Ti se sera inspiré de cette pensée qu'il aura prise très au sérieux, pour la mettre à la base de sa doctrine.

jusqu'à déclarer qu'il faut rendre le bien pour le mal. L'amour des ennemis est une notion qui paraît lui être étrangère. Le méchant ne saurait être l'objet d'aucune affection ; on peut le haïr ⁽¹⁾. Mieux vaut, certes, ne pas tuer ; on peut cependant y être contraint ; tuer un brigand, ce n'est pas commettre un crime ⁽²⁾. Mê Ti et ses disciples ne pensent pas autrement que Confucius : Si vous rendez le bien pour le mal, que vous reste-t-il à rendre pour le bien ? « Il faut payer la haine et les injures par la justice, et les bienfaits par les bienfaits » ⁽³⁾.

Attentivement pesé, le message de Mê Ti paraît donc moins étonnant qu'à première audition ; les louanges qu'il a recueillies sont parfois exagérées, c'est certain. — Mais il ne faudrait pas pécher par excès contraire. Il s'agit d'être juste. A lire telles critiques, Mê Ti semble vraiment avoir fondé son enseignement sur l'égoïsme et non sur l'amour et la solidarité ⁽⁴⁾. Qu'on relève les faiblesses de son argumentation ou de sa doctrine, il le faut bien ; mais ériger, par exemple, en système les remarques qu'il fait sur l'utilité de l'amour pour le bien-être de tous et aux fins de convaincre les hésitants, prétendre que pour lui « l'intérêt bien compris de l'égoïsme doit porter au respect de l'égoïsme d'autrui » ⁽⁵⁾, c'est trahir les intentions de celui qu'écœurerait précisément l'égoïsme de beaucoup.

Et pourquoi lui ferait-on un grief de reconnaître que l'amour d'autrui n'exclut pas nécessairement l'amour de soi, quand le christianisme lui-même — pour ne rien dire de la *maitrî* (bienveillance) bouddhique, si « bienfaisante pour celui qui en est animé » ⁽⁶⁾ — n'hésite pas à reconnaître comme l'un des termes de la loi royale le grand commandement : « Tu aimeras ton prochain *comme toi-même* » ? ⁽⁷⁾ Les disciples de Mê Ti, ou le Maître lui-même, ont finement remarqué, d'ailleurs, que « lorsqu'un homme vertueux s'aime

(¹) Cf. 44/507.6 et le texte moins clair, il est vrai : 44/515.39. FORKE, p. 83, attribue ces passages aux disciples, Mê Ti ne se serait pas prononcé sur cette question. — (²) Cf. 44/512.27. — (³) Louen Yu XIV, 36. — On sait que Lao tse, par contre, demande d'échanger l'inimitié par la bienveillance (*Tao te king* LXIII). « Les bons, déclare-t-il avec une équanimité parfaite, je les traite avec bonté, les méchants également... Le sage s'applique à avoir les mêmes sentiments envers chacun » (*id.*, XLIX). Mais on sait aussi que, limitée par le principe de la non-activité, l'éthique du grand penseur reste singulièrement passive. — (⁴) On insiste, en général, sur celui des deux caractères d'écriture employés par Mê Ti qui marque l'idée d'union, d'entraide (*kien*) ; il serait indiqué de tenir compte, tout autant, de celui qui désigne l'amour (*ngai*), l'affection. — (⁵) DAVID, p. IX. — (⁶) P. OLTRAMARE, *La théosophie bouddhique*, 1923, p. 143. — (⁷) Lév. XIX, 18. Marc XII, 31 et par. Rom. XIII, 9, Gal. V, 14, Jacq. II, 8.

soi-même, il n'est pas pour autant un homme s'aimant soi-même (c'est-à-dire un égoïste) (44/509.10).

Enfin, c'est être injuste à son égard de prétendre que l'amour par lui prêché ne s'élève pas jusqu'au renoncement, au sacrifice. Sans insister sur l'éloge qu'il fait du désintéressement des rois anciens, sur l'exemple qu'il a personnellement donné et sur les témoignages de ses adversaires, il suffit de noter les très nettes déclarations, de lui ou de ses disciples, à ce sujet : « Le sage pratique l'amour, mais il n'en tire pas profit » (44/511.23). « Le sage tient au bien et il est bienveillant, mais de son amour il ne tire aucun avantage » (44/520.43). « On aime son prochain, sans rechercher la louange » (44/526.40). Ailleurs, il déclare qu'on n'est pas un bon fils, même si l'on fait quelque bien à ses parents, tant qu'on n'a pas compris qu'il faut le faire sans songer à son propre intérêt, ou encore ⁽¹⁾ : Le sage soigne son corps et cherche à le soustraire à la maladie, mais pour autant il ne recule pas devant le danger ; au contraire, il sait le braver quand il peut sauver un homme dont le bien lui tient à cœur ⁽²⁾.

* * *

Mê Ti n'est pas le plus grand penseur de la Chine, ni un génie ⁽³⁾, et encore moins le Jésus-Christ chinois ⁽⁴⁾ ! Mais il n'est pas non plus un esprit superficiel et il ne saurait être rabaissé au rang d'un vulgaire et déplaisant démagogue ⁽⁵⁾. Il appartient de droit à cette élite d'hommes parfaitement intègres, courageux et désintéressés, à ces sages de l'Empire du Ciel qui ont consacré leur vie entière, tous leurs efforts, toutes les ressources de leur intelligence et de leur cœur aux problèmes de la morale individuelle, politique et sociale, et, partant, au bien de leur pays. Son nom mérite d'être tiré de l'oubli pour former, avec ceux de Lao tse et de Confucius et de leurs meilleurs disciples, une lumineuse constellation au ciel de l'histoire de la Chine. Plus près du second que du premier, Mê Ti n'échappe pas aux objections que soulèvent les illusions du sage de Lou, et ses propres déficits suscitent, à leur tour, de justes critiques. Sa personne n'en reste pas moins fort sympathique : la misère du peuple et des humbles gens l'émeut profondément, l'égoïsme de tous le navre ; son zèle

(1) Cf. 44/511.38. — (2) Cf. 44/507.7. — (3) Comme le disait Tchouang tse, cf. FORKE, p. 60. — (4) Cf. FORKE, p. IX. — (5) C'est l'opinion, en somme, de E. V. Zenker et de M. Granet.

à se conformer aux directions du Ciel ne peut que toucher les âmes religieuses et sa soif de justice les cœurs droits. Mais sa gloire particulière sera toujours d'avoir flétri la guerre avec autant de vigueur que de bon sens, et surtout d'avoir compris, mieux que tout autre en Chine, la grande loi de l'entraide, la nécessité de l'amour mutuel, de la coopération, de l'entente des peuples pour le salut de la société.

Faire la volonté du Ciel et pratiquer la solidarité humaine, ces deux principes ne sont-ils pas nettement apparentés au double commandement qui résume « La Loi et les prophètes » ? N'est-il pas remarquable de rencontrer, au V^e siècle avant J.-C., en un pays si lointain à tant d'égards, un message qui ne laisse pas de faire penser parfois à celui de l'Évangile ?

Il y a loin cependant — est-il nécessaire de le dire ? — des sages et froides considérations de Mè Ti à la flamme de l'amour chrétien, de la solidarité si raisonnable que préconise le grand Chinois à la charité que chante l'apôtre, avec les accents que l'on sait (I Cor. XIII) Et malgré le lien que Mè Ti cherche à établir entre sa doctrine et la volonté d'un Ciel encore bien anonyme et distant, on ne voit pas, chez lui, quelle force salvatrice, brisant l'égoïsme qu'il a su dénoncer, permettra de mettre en pratique ses généreuses théories.

La seule puissance capable de substituer à l'amour de soi l'amour des autres, « la grande paire d'ailes indispensables », un positiviste occidental l'a saluée dans un texte fameux auquel fait écho, dans son langage un peu fruste, la significative déclaration du Japonais Kanzo Utshimura : Le christianisme est pour nous le bienvenu, car il nous aide à atteindre l'idéal que nous avons nous-mêmes entrevu. Il ne nous propose pas seulement ce qui est bon, il nous rend bons, en nous conduisant directement à Celui qui est éternellement bon. Il ne nous donne pas seulement les rails, mais la locomotive. Il ne nous montre pas seulement le chemin, il nous donne la vie (1).

Noël 1945.

W. CORSWANT.

(1) Cf. WITTE, *Mè Ti*, p. 15.