

L'émergence de la « nature » dans la Chine moderne

Quand le terme « ziran » rencontre le naturalisme occidental

Kan Shen

La notion de nature que nous connaissons aujourd'hui est étroitement liée à un type d'ontologie qui a donné naissance à ce que l'on entend aujourd'hui par ce mot. Cette ontologie, apparue en Occident au XVIII^e siècle et que Philippe Descola qualifie de naturaliste (Descola, 2005), accorde une importance particulière à l'objectivité du monde dans la manière d'être, de penser et d'agir, à partir de laquelle se développent des sciences de la nature. Comme cette rationalité moderne a été exportée au cours du temps dans le monde entier, l'idée de nature qu'elle suppose comporte une visée universelle, et s'impose effectivement face à d'autres manières de voir le monde.

La notion de « nature » est introduite en Chine au cours du XIX^e siècle dans un contexte global de colonisation. La puissance moderne de l'Occident a prouvé à la Chine impériale l'efficacité des sciences et technologies. Dès lors, la « nature », en tant qu'objet d'étude et domaine d'enquête de la science, s'intègre dans la conception du monde des Chinois et contribue à un processus de modernisation de la Chine ancienne.

En chinois moderne, le terme *ziran* 自然 est utilisé pour traduire le mot « nature ». Son acception actuelle correspond parfaitement à la définition occidentale de la nature, se référant avant tout à la nature physique et au monde naturel matériel :

广义的自然是具有无穷多样性的一切存在物，它与宇宙、物质、存在、客观实在这些范畴是同义的；狭义的自然是指与人类社会相区别的物质世界，或称自然界。(Shang, 1985, p.1253)

Dans un sens large, [自然 *ziran*] désigne l'ensemble des êtres dans leur diversité infinie. De ce point de vue, il est synonyme de l'univers, de la matière, de l'existence et de la réalité objective, y compris la société ; Dans un sens plus restreint, *ziran* fait référence à un monde matériel, distinct de la société humaine, à savoir la sphère de la nature.

À part son usage comme substantif, *ziran* peut également être utilisé comme adjectif signifiant « naturel » mais aussi « spontané », ou encore comme adverbe, « naturellement » et « spontanément »¹. Le sens strict du terme met en évidence un dualisme disjonctif entre nature et culture. La « nature » représente l'ensemble des

¹ Cf. «自然 » dans 现代汉语词典 [Dictionnaire de la langue chinoise moderne].

objets et des phénomènes dont les sciences et technologies cherchent à étudier les lois. Cependant, « si les lois de la nature sont universelles, l'idée de nature l'est peu : c'est un terme qui n'a guère d'équivalent dans la plupart des langues du monde en dehors de l'Europe » (Descola, 2018, p. 8). En effet, la Chine ancienne ne possède pas de concept de « nature » tel que nous l'entendons aujourd'hui (Tomohisa, 1994). Quant au terme *ziran*, son acception dans les temps anciens diffère largement de son usage actuel. Que ce soit dans un sens large ou restreint, ce terme « ne signifie pratiquement jamais la nature comme substantif². Il s'emploie avant tout comme une locution à valeur d'adjectif ou d'adverbe » (Robert, 2018, p.35), ou encore comme un gérondif pour signaler un processus spontané ou un état d'harmonie (Feng, 2000 ; Zhang D., 1989). La signification « substantielle » du terme, généralement accepté et employé aujourd'hui, n'émerge que tardivement et ne devient prédominante qu'à partir du XIX^{ème} siècle, lorsque le terme est mis en lien avec la notion de « nature » dans la Chine moderne (Wang Z., 2016).

Cet article explore l'émergence de la notion de « nature » en Chine à partir de 1840, année qui marque le début de l'ère moderne chinoise. Il se focalise plus particulièrement sur l'évolution conceptuelle et sémantique du terme *ziran*, actuellement utilisé pour traduire « nature » en langue chinoise. Bien que *ziran* et « nature » aient des origines distinctes et n'aient aucun lien dans leur développement initial, comment leur traduction mutuelle peut-elle être possible et finalement adoptée en chinois moderne ? Dans ce processus de traduction, d'interprétation et de compréhension, nous examinerons comment la notion de « nature » est envisagée par les intellectuels chinois à l'ère moderne, ainsi que son rôle dans la redéfinition du terme *ziran* et la transformation de la pensée chinoise.

L'idée de *ziran* en Chine ancienne

L'origine du terme ziran

Séparément, les deux caractères qui composent le mot *ziran* possèdent chacun un sens propre, comme c'est souvent le cas en chinois : *zi* 自, signifiant « soi(-même) », et *ran* 然, « ainsi », « mais surtout employé comme une sorte de particule formant des adverbes, un peu comme le suffixe français -ment » (Robert, 2018, p. 35-36). Ensemble, *ziran* signifie « être ainsi de soi-même » ou bien « spontané(-ment) », « naturel(-lement) », « naturel », voire « le naturel » (Robert, 2018, p. 36). Par ailleurs, dans la pensée chinoise, *ran* porte un sens affirmatif, suggérant « ce qui est correct » (Wang Q., 2004). *Ziran* évoque donc non seulement un processus spontané, mais également l'affirmation de ce processus. En revanche, pour désigner l'ensemble des choses du

² Des exceptions sont repérables dans certains textes classiques, comme on le verra un peu plus tard. Toutefois, cet usage demeure très marginal.

monde, les Chinois anciens utilisent les termes *tiandi* 天地 (Ciel-Terre) ou *wanwu* 万物 (Dix-mille-choses), dont le sens se rapproche davantage de la définition de la « nature » comme ensemble des choses.

Le terme *ziran* fait sa première apparition dans le *Dao De Jing* 道德经 de Laozi³. Il y est utilisé à cinq reprises dans ce classique du taoïsme, où il peut être interprété comme signifiant « par soi-même » ou « naturellement ainsi ». Dans l'extrait le plus célèbre, l'auteur écrit :

人法地，地法天，天法道，道法自然⁴。

L'homme se règle sur la terre, la terre se règle sur le ciel, le ciel se règle sur la Voie (le *dao*), la Voie se règle sur ce qu'elle est en elle-même.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que *ziran* est le *dao* 道 lui-même, mais de souligner que le *dao*, ordre originel du Cosmos, se réfère à lui-même et ne peut être défini que par la spontanéité des choses elles-mêmes (Wang Z., 2010). Cette idée fait écho à la proposition de « non-agir », *Wuwei* 无为, qui est exigée chez les Sages. La manière dont Laozi définit et utilise le mot *ziran* constitue l'acception initiale du terme et détermine son développement ultérieur dans la pensée chinoise. Sur cette base, des acceptions figurées et des connotations se développent au fil du temps.

Connotations classiques de ziran

Bien que le concept de *ziran* dans le taoïsme, tel qu'il apparaît chez Laozi, n'a pas initialement une connotation ontologique au sens de l'être, il est étroitement associé aux réalités matérielles. Le terme, qui signifie « se réaliser par soi-même », évoque l'autonomie et la spontanéité du Cosmos. Il signale à la fois le mode d'existence des choses et leur mode de fonctionnement, il renvoie à la nature d'un être ou à sa qualité intérieure, le *xing* 性.

Pour souligner la qualité inhérente aux choses dans leur ensemble, le terme *ziran* possède une connotation qui évoque une sorte de principe abstrait universel. Typiquement, le *dao* 道, principe générateur du monde et organisateur de tout ce qui existe, se réfère depuis Laozi à *ziran*. Le *dao* régit toutes les choses par les souffles vitaux, *qi* 气, grâce auxquels tous les êtres manifestent une sorte de dynamisme et peuvent être reliés entre eux. Les taoïstes ultérieurs soulignent l'unité du *dao* et du *ziran*, et les considèrent comme synonymes. De surcroît, selon Anne Cheng, la pensée chinoise utilise *ziran* pour interpréter certaines notions similaires mais importées de

³ Également connu sous le nom de « *Le livre de la Voie et de la Vertu* ».

⁴ Cf. *Dao De Jing*, chapitre 25.

l'étranger, telle que la « bouddhité » -- la nature du bouddha (Cheng, 2018, p. 202).

Le terme permet également de souligner plus concrètement la nature particulière de tel ou tel être. Il peut s'appliquer à l'homme pour désigner la « nature humaine », *renxing* 人性. Il peut aussi concerner tous les êtres non-humains, soit « la nature des choses », *wuxing* 物性. Pourquoi les choses sont-elles différentes les unes des autres ? Pourquoi l'être humain est-il différent des autres êtres ? Selon la pensée du *ziran*, c'est parce que le « soi ainsi » de chaque être est de son propre genre. Celui-ci se développe par lui-même et pour lui-même.

L'interprétation du principe *ziran* peut impliquer deux points de vue qui d'emblée semblent opposés. D'une part, *ziran* possède une connotation de contingence. Il évoque l'idée que le cosmos se meut et se développe de manière autonome, son fonctionnement est déterminé et animé par un principe « naturel⁵ ». Les événements dans le monde découlent d'un processus « aléatoire ». L'aléatoire ici est compris dans le sens où la survenue et le devenir d'une chose ne nécessitent pas une relation causale avec l'action d'un sujet agissant. La volonté du sujet, sa finalité et sa valeur sont écartées dans l'explication du monde. Comme l'écrit Wang Chong 王充, astronome et homme de science athéiste du I^{er} siècle qui refuse les croyances surnaturelles pour expliquer le fonctionnement du cosmos :

天道自然，吉凶偶会⁶。

Le dao céleste est naturel (*ziran*), la fortune et la malchance se manifestent par hasard.

Allant dans le même sens, le naturaliste du II^e siècle Guo Xiang 郭象, exprime son doute que le fonctionnement des choses soit tangible pour l'esprit humain, dans sa glose du *Zhuangzi* :

物各自然，不知其所以然而然⁷。

Les choses ont chacune leur *ziran*, nous ne savons pas pourquoi elles sont ainsi.

Or *ziran* peut posséder aussi une signification de nécessité, puisqu'il s'agit d'un principe universel qui détermine, de manière irrévocable, le mode de fonctionnement spontané de l'ensemble du cosmos. Si l'autonomie de cette spontanéité et de cette agentivité par rapport à l'homme constitue une source d'aléas pour ce dernier, son universalité est une certitude. Dans cette perspective, *ziran*, « soi ainsi », prend le sens de « nécessairement et inévitablement ainsi ». Il implique qu'il existe une fatalité

⁵ Au sens où elle est opposée à l'humain et au surnaturel.

⁶ Wang Chong, *论衡·适虫*, [Lun Heng, Shi Chong], chapitre 49.

⁷ Guo Xiang, *庄子注* [Glose sur le *Zhuang Zi*], II.

déterminée en amont par la nature d'un être, indépendante de la volonté humaine. Il est nécessaire de préciser que la signification substantielle du mot *ziran* n'est pas complètement absente dans la Chine ancienne, mais qu'elle demeure très faible et marginale (Wang Z., 2018). Nous pouvons quand même trouver quelques exemples de cet usage. Ruan Ji 阮籍(221-263) prend le *ziran* comme un tout sans extérieur qui contient le Ciel, la Terre et toutes les choses :

自然者无外，故天地名焉。⁸

Rien ne se trouve en dehors du *ziran*, raison pour laquelle il peut aussi s'appeler Ciel-Terre.

Cheng Xuanying 成玄英, figure taoïste du VII^e siècle, considère le *ziran*, le Ciel, et les Dix-Milles-Choses comme synonymes :

夫天者，万物之总名，自然之别称，岂苍苍之谓也。⁹

Le ciel est le nom général de toutes les choses, et un autre nom pour le *ziran*.

On trouve également la présence marginale du même usage dans le *Zhou Yi Zheng Yi* 周易正义 où l'expression *zi ran zhi wu* 自然之物, signifiant littéralement « les choses du *ziran* », englobe un ensemble d'éléments qui possèdent de l'énergie, *qi* 气, sans pour autant être vivantes ni conscientes. Dans ce cas, *ziran* peut évoquer tout un système inanimé de la nature (Li, 2015, p. 46).

En résumé, le terme *ziran* renvoie à la fois à une mesure extérieure indépendante du sujet et à une valeur à laquelle le sujet doit se conformer. En signalant la spontanéité et l'agentivité des choses, *ziran* révèle leur mode d'existence ; en désignant la nature intérieure des choses, *ziran* constitue le fondement de leur être ; en représentant un principe général, *ziran* traduit un ordre du cosmos, ainsi que son application spécifique. À partir de ces connotations, *ziran* implique un aspect normatif que l'Homme doit prendre en compte dans son rapport au monde. Diverses doctrines sont développées en Chine ancienne pour harmoniser les relations entre l'existence humaine et le cosmos mouvant. Elles contribuent dans la pensée chinoise à la construction du rapport Homme-Ciel, 天人关系 *tian ren guan xi*.

Le rapport Homme-Ciel.

Le rapport de l'homme au monde de la Chine ancienne s'inscrit dans une ontologie analogiste caractérisée par une double discontinuité à la fois des interiorités

⁸ Ruan Ji, 达庄论 [Sur *Da Zhuang*].

⁹ Cheng Xuanying, 南华真经注疏·齐物论 [Annotations et commentaires sur le *Qiwulun*], II.

et des physicalités. Il s'agit :

d'un mode d'identification qui "fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. (Descola, 2005, p. 351).

Selon cette conception, le cosmos est envisagé comme étant peuplé de multiples immanences particularisées. Il est dès lors nécessaire d'établir, par analogie, un réseau de significations et de correspondances pour regrouper ces éléments disparates, les organiser et les rendre cohérents (Granet, 1999 ; Julien, 1992). Dès lors, la problématique classique Ciel-Homme réside dans la gestion des différences et des similitudes perceptibles entre les êtres. Les discontinuités « ontologiques » entre l'Homme et le Ciel n'empêchent pas de concevoir leurs interactions et leur unité au sein d'un cosmos ordonné par un « point de vue rassembleur » (Descola, 2005, p. 417). Les Chinois anciens privilégient en effet la corrélation des deux entités, au-delà de leur distinction. Une continuité « analogique » peut être établie entre la société et la nature (Levi, 1989), afin de souligner leurs interconnexions et interactions incessantes malgré leurs différences apparentes.

Ce rapport Homme-Ciel manifeste un questionnement davantage relatif à la position qu'à l'identification. La notion de *ziran* intervient ici pour moduler les relations que l'homme peut entretenir avec le monde. En effet, à la différence des Grecs antiques, les Chinois anciens s'interrogent très peu sur la question de l'« être », mais plutôt sur celle du « fonctionnement potentiel » (Julien, 1992). Au lieu de s'intéresser à « ce que c'est », le terme *ziran* s'intéresse au « comment ». C'est un « concept modal » utilisé comme principe générateur des relations possibles avec le monde : « Il ne pense pas l'« être », mais l'« entre », c'est-à-dire le « être-avec » » (Julien, 2014, p. 14). Si l'on prend les termes de Descola, *ziran* est plus « relationnel » qu'« identificatoire » (Descola, 2005 et 2011). La contribution du *ziran* aux réflexions traditionnelles sur les relations Homme-Ciel va jouer un rôle important dans la manière dont le rapport entre l'homme et la nature sera envisagé à l'ère moderne.

La notion de nature dans la Chine moderne

Nature, ziran et occidentalisation chinoise du XIX^e siècle

La Chine ancienne se modernise à partir du XIX^e siècle, moment où les échanges entre l'Occident et l'Orient s'accroissent. Si au tout début de cette rencontre, l'Empire chinois des Qing peut encore exercer pleinement sa souveraineté et encadrer le développement de l'influence étrangère sous son contrôle, il connaît un déclin

progressif au cours du XIX^{ème} siècle, époque marquée par un rapport de force de plus en plus inégal entre la Chine impériale et les puissances occidentales industrialisées. Depuis la première guerre de l'opium (1840), la Chine est devenue un pays « semi-colonial et semi-féodal ». Aujourd'hui, l'État chinois considère l'année 1840 comme le début de l'ère moderne du pays¹⁰.

Les défaites militaires successives de l'Empire chinois face aux puissances occidentales, ainsi que les traités inégaux qu'il est contraint de signer, mettent en évidence l'écart qui le sépare de l'Occident. Les systèmes traditionnels de la Chine en matière d'économie, de politique et de pensée ne sont plus adaptés au nouveau contexte historique. Avec l'afflux massif de la civilisation matérielle occidentale, des idées modernes relevant de la Raison et de la Science prennent progressivement de l'ampleur en Chine. C'est dans ce contexte que la notion de nature est introduite en Chine, en tant qu'objet d'étude pour la science et la technologie. Cela favorise ensuite l'émergence au sein de la pensée chinoise de conceptions objectivant le monde, axées sur l'objectivité des choses et les lois de la physique.

Les premiers dictionnaires bilingues, comme par exemple les dictionnaires chinois-anglais, prennent déjà en compte les termes « nature » et « naturel » (Wang Z., 2016, p. 53). Parmi ces ouvrages, on peut citer le *Chinese-English Dictionary* 英华字典 de Robert Morrison¹¹, le *Dictionary of the English and Chinese Languages* 英华韵府 de Samuel Wells Williams¹², le *Chinese and English Dictionary* 英华字典 de Walter Henry Medhurst¹³, le *Pocket Chinese-English Dictionary* 袖珍英华字典 de Wu Zhijian¹⁴ et le *Comprehensive Chinese-English Dictionary* 英华大辞典 de Yan Huiqing¹⁵. En examinant les définitions et traductions de « nature » dans ces dictionnaires, il est clair que le terme *ziran* est dès le départ mobilisé pour traduire l'adjectif « naturel », tandis qu'il est écarté, dans un premier temps, pour désigner la « nature » en tant que nom collectif. Les traducteurs, qu'il s'agisse d'intellectuels chinois ou d'occidentaux bilingues, privilégient généralement d'autres concepts issus de la pensée chinoise pour interpréter et représenter la « nature » : *wanwu* 万物 ou *tiandi* 天地 pour désigner l'ensemble des choses du monde, *xing* 性 ou *benxing* 本性 pour la nature propre des choses, et *li* 理 pour les principes ou les raisons qui régissent et déterminent le fonctionnement du cosmos.

À travers ces traductions, il apparaît que les intellectuels de l'époque envisagent la notion de « nature » essentiellement sous deux aspects : d'une part, l'ensemble des choses constituant le monde ou l'univers physique lui-même, et d'autre part, la

¹⁰ Cf. https://www.gov.cn/guoqing/2021-04/09/content_5555766.htm

¹¹ Macao : Presse de la Compagnie britannique des Indes orientales, 1822.

¹² Macao : Xiangshan Academy, 1844.

¹³ Shanghai : Mission Press, 1847-1848.

¹⁴ Shanghai : Commercial Press, 1904.

¹⁵ Shanghai : Commercial Press, 1908.

« nature » propre des choses, leur essence et leurs caractéristiques intrinsèques. Ainsi, *ziran*, évoquant la spontanéité cosmique, est choisi pour désigner ce qui est « naturel », ce qui correspond à son usage traditionnel. Or, le terme n'est pas immédiatement perçu comme ayant un lien pertinent avec la notion de « nature », étant donné sa connotation substantielle très mineure dans l'usage traditionnel.

L'évolution sémantique du terme *ziran* et son rapprochement avec la notion de « nature » témoigne d'un processus de modernisation de la Chine à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. En raison de la défaite de la seconde guerre de l'opium (1860), un courant occidentaliste (1860-1890) jette les bases des réformes modernisatrices ultérieures à la fin de la dynastie Qing. Une première phase d'occidentalisation est marquée par le « mouvement de l'auto-renforcement » 洋务运动 *yang wu yun dong* (1861-1895). Certaines élites mandarinales reprennent l'idée de Wei Yuan 魏源 (1794-1857) qui consiste à « apprendre des techniques des occidentaux pour les contrer » 师夷长技以制夷 *shi yi chang ji yi zhi yi*. Cependant, la mise en pratique de cette idée est encadrée par la ligne directrice émergée depuis les années 1860, 中体西用 *zhong ti xi yong*, « la pensée chinoise pour le fondamental, la science occidentale pour la vie pratique¹⁶ ». L'objectif profond de ce mouvement consiste à défendre la civilisation chinoise et à préserver son système de pensée et de valeurs néo-confucéennes, plutôt qu'à les réformer. Néanmoins, il reconnaît l'utilité et l'efficacité des sciences sur le plan matériel, qui permettraient au pays de se renforcer grâce à une industrialisation occidentale. L'accent est mis sur la pratique. Ce mouvement favorise le développement en Chine de certaines disciplines des sciences naturelles et des technologies appliquées, connues sous le nom de *gezhi* 格致¹⁷. Par exemple, W. A. P. Martin (1827-1916), missionnaire protestant et traducteur américain, publie en 1866 « *Introduction à gezhi* » 格致入门 en langue chinoise. L'ouvrage comprend plusieurs sections : mécanique, hydraulique, aérodynamique, thermodynamique, électricité, chimie et métrologie. L'idée de « nature », liée à ces disciplines, fait ainsi son entrée dans la conception des intellectuels chinois et dans leur compréhension du monde.

Cependant, l'occidentalisation de la Chine durant cette période s'avère superficielle, car elle se limite à l'aspect matériel et technique des choses, sans aller plus loin. Les technologies militaires et le développement industriel sont particulièrement privilégiés. En revanche, les conditions de pensée ayant permis l'émergence de ces éléments et leur mise en pratique ne sont pas suffisamment soulignées par les promoteurs du mouvement. Ainsi, un système de pensée scientifique et rationnel n'arrive pas à s'imposer en Chine, malgré une mise en œuvre abondante des technologies appliquées. Néanmoins, les mentalités et les valeurs changent

¹⁶ Cf. Gérard Leclerc, *La Mondialisation culturelle*, Paris, PUF, 1999.

¹⁷ Il s'agit de la contraction de 格物致知 *Ge zu zhi zhi*, que nous allons voir un peu plus tard.

progressivement.

Les premières initiatives occidentalistes échouent, n'étant pas capables d'empêcher les défaites militaires successives de la Chine face aux puissances occidentales et aux pays occidentalisés comme le Japon. À la fin du XIX^e siècle, le processus de modernisation s'accélère après la défaite de l'Empire chinois face au Japon lors de la première guerre sino-japonaise (1894-1895). Cette défaite suscite immédiatement de vives préoccupations pour l'avenir de la nation chez les élites chinoises. Ainsi émerge une génération d'intellectuels progressistes, parmi lesquels nous trouvons Yan Fu 严复 (1854-1921) et Hu Shi 胡适 (1891-1962). Ils voudraient relever le défi occidental à l'aide d'une « transformation scientifique » (Fan, 1988) de la société chinoise, de sa pensée et de son régime politique. Des réformes institutionnelles plus globales sur le plan politique, social et culturel, sont envisagées cette fois. Par exemple, la Réforme des Cent Jours (1898), bien que brève, marque une tentative de moderniser la Chine dans son ensemble. Les idées et concepts occidentaux, regroupés sous le nom de *xi xue* 西学, « les études occidentales », affluent en Chine et contribuent au développement de la société.

Réfléchissant sur la simple appropriation technique telle qu'elle a été prônée par le mouvement d'auto-renforcement, les progressistes préconisent une modernisation des institutions — notamment par la démocratie et la science — et promeuvent l'apprentissage des pensées modernes, parmi lesquelles la théorie de l'évolution est particulièrement influente. Ces nouvelles idées relèvent d'une épistémologie inédite pour les Chinois, le naturalisme, que les idées traditionnelles ne sont plus capables de saisir pleinement. Conscients de la nécessité de développer rapidement le pays pour lui rendre son indépendance, les progressistes voient une exigence inévitable dans la rupture avec l'ancienne tradition. À la fin du XIX^e siècle, la modernisation chinoise s'approfondit, comme nous allons le voir à travers l'exemple du terme *ziran*.

Une parenthèse japonaise

Il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse sur le Japon, car à la fin du XIX^e siècle, le Japon joue un rôle d'intermédiaire important à travers lequel les pensées modernes, comme par exemple l'idée de nature, sont diffusées en Chine. En effet, après avoir battu la flotte chinoise de Beiyang en 1895, le Japon devient la première puissance asiatique. Longtemps considéré par la Chine comme un petit pays vassal, le Japon a tracé une voie de développement qui semble inspirante pour certaines élites chinoises à la fin de la dynastie Qing. Grâce à une proximité à la fois géographique et culturelle entre les deux pays, les influences japonaises jouent un rôle considérable dans la transformation moderne de la Chine au tournant des XIX^e et XXI^e siècles.

Le Japon connaît lui-même un processus de modernisation depuis la

Restauration de Meiji (1868). Celle-ci se déroule presque simultanément avec le mouvement d'auto-renforcement chinois. Néanmoins, le Japon dépasse rapidement la Chine dans la course à la modernisation. Contrairement à leurs voisins chinois qui s'intéressent essentiellement aux aspects matériels et techniques de la civilisation occidentale, les Japonais sont plus réceptifs aux institutions, aux idées et aux pensées modernes. En effet, depuis la Restauration de Meiji, de nouveaux termes sont créés en langue japonaise pour signifier les concepts nouvellement arrivés de l'Occident, tels que « économie », « société », « démocratie », « droit » et bien sûr « nature ».

Sur ce point, il est important de noter que les Japonais de cette époque utilisent encore les caractères chinois, connus sous le nom *Wasei-kango* 和製漢語, pour écrire certains termes en japonais. Il s'agit de mots chinois de formation sémantique japonaise. Pour traduire les nouveaux concepts occidentaux, les Japonais réutilisent massivement des mots chinois existants, bien que leurs nouvelles significations diffèrent souvent de leur sens originel et de leur usage dans la tradition chinoise (Cheng L., 2007). Dans la mesure où la ressemblance est forte entre les langues chinoise et japonaise, les intellectuels chinois étudiant au Japon préfèrent conserver ces termes japonais d'origine chinoise et adopter leur nouveau sens lorsqu'ils traduisent des ouvrages japonais sur le savoir occidental et les introduisent en Chine (Cui, 2007). Comme Geoffrey Lloyd l'a déjà noté : « Le terme employé en chinois moderne pour nature est dérivé d'un mot utilisé par les Japonais après leur exposition aux concepts occidentaux, il est donc beaucoup plus tardif. » (Lloyd, 2018, 22). En effet, les Japonais sont les premiers à fixer la traduction de « nature » par le mot d'origine chinoise 自然 *ziran*. Cette traduction japonaise va être tardivement réimportée en Chine au tournant des XIX^e et XX^e siècles, lorsque des intellectuels chinois cherchent à reconceptualiser et moderniser leur interprétation de la nature. Dès lors, comment la notion de nature a-t-elle été transformée au Japon ? Comment sa traduction par *ziran* a-t-elle été établie et acceptée par la culture japonaise ? Ces questions relèvent d'un tout autre processus lié au contexte historique du Japon que cet article ne cherche pas à approfondir. Toutefois, il est certain qu'à partir des années 1880, la signification moderne de *ziran* est déjà conventionnellement adoptée dans l'usage des Japonais (Chen, 2010, p. 104). Réimportée en Chine à la fin du XIX^e siècle, la traduction de « nature » par *ziran* devient courante dans la langue chinoise à partir de la première décennie du XX^e siècle (Wang Z., 2016).

L'émergence de la nature dans la Chine moderne

L'influence japonaise contribue au développement sémantique du terme *ziran*. Néanmoins ce développement témoigne d'une évolution plus globale de la société

chinoise et de l'approfondissement de sa modernisation. Dans cette circonstance, la notion de « nature » est étudiée en profondeur, comme étant révélatrice d'une épistémologie et d'une méthodologie modernes.

La « nature » implique qu'il y ait des causes profondes dans les choses, que le sujet peut saisir et démontrer pour développer une véritable connaissance sur le monde. Dans la Chine antique, un dogme classique, *Ge wu zhi zhi* 格物致知, semble traduire déjà une volonté similaire d'étudier les « principes des choses », le *Wuli* 物理, à l'aide de l'observation et de la réflexivité de l'Homme. Le principe du dogme paraît résonner avec l'esprit scientifique, cependant, bien que l'étude de la « nature » existe dans la Chine ancienne, elle est fragmentée en disciplines spécifiques et n'est jamais conçue comme un domaine d'enquête unifié. L'épistémologie traditionnelle chinoise, malgré ses observations des phénomènes naturels, n'est pas favorable à l'émergence des études « scientifiques » telles qu'elles se développent dans le cadre de la science moderne.

Ayant une tradition essentiellement agricole, les Chinois anciens portent déjà une importante attention à la régularité de certains phénomènes naturels comme par exemple l'alternance des saisons, la croissance annuelle des plantes, les comportements saisonniers des animaux, etc. Une phénoménologie se développe pour organiser les activités humaines et réguler le rapport de l'homme au monde (Xu, 2010). Le taoïsme, notamment l'École du Yinyang (III^{ème} siècle av. J.-C.), intègre cet aspect phénoménologique dans le domaine socio-historique. La notion de *Yinyang* 阴阳 naît elle-même de l'observation des mouvements du soleil et de l'alternance du jour et de la nuit. En abstrayant et en théorisant ces phénomènes, les penseurs du *Yinyang* en déduisent une signification cosmologique et universelle (Bai, 2021). Le réel est pensé comme un processus incessant. Le monde, sans distinction entre la sphère sociale et la sphère naturelle, possède en lui-même un fonctionnement naturel et spontané. L'alternance des phénomènes naturels et l'évolution de la société manifestent le sens propre de l'Univers. Le terme *ziran* vient souligner cette autonomie spontanée, grâce à laquelle l'Univers implique une forme de normativité qui, loin d'être le produit d'une pure construction subjective, repose sur des principes indépendants de la volonté humaine. Cette autonomie confie à l'univers un sens intrinsèque en soi et fait de la notion de *ziran* un concept normatif axé sur la valeur et la morale (Zhang R., 2011, p. 92). Cette idée d'origine taoïste est appropriée par d'autres courants de pensée dans la Chine ancienne, plus particulièrement par le confucianisme dominant qui détermine le système de croyances et de valeurs sur lequel repose la culture, la politique et la société des Chinois anciens. Les notions de « spontanéité » et de « non-agir » se trouvent intégrées dans l'action morale des sages confucéens.

En effet, les Chinois anciens privilégient les « principes moraux » pour expliquer le fonctionnement de l'Univers, de sorte que l'harmonie entre l'homme et l'ordre général du cosmos soit préservée dans tous les aspects de la vie humaine. Le

cosmos est perçu comme un dispositif d'interactions où les liens, correspondances et corrélations, sont les premiers éléments à décrypter et à saisir lorsqu'on observe le monde, à travers la considération morale et les cérémonies rituelles. Ainsi, dans la quête de connaissance, l'imaginaire et l'interprétation métaphysique prévalent sur la démonstration positive et l'explication objective.

Au contraire, la notion de « nature » révèle une démarche fondamentalement différente du « naturalisme » (Descola, 2005, p. 302), où le signe d'altérité se manifeste par la discontinuité des intériorités entre l'homme et la nature, bien qu'il existe une continuité des physicalités entre elles. Les êtres humains sont considérés comme les seuls sujets dotés d'une initiative autonome, ne dépendant que d'eux-mêmes. En revanche, la nature signale un monde d'objets dépourvus d'intentionnalité, de valeur et d'autonomie. Ce monde désenchanté n'acquiert de sens qu'à travers le point de vue humain. La nature est soumise à un ensemble de lois objectives que l'homme peut exploiter pour son propre développement, en s'appuyant sur une méthodologie positive fondée sur l'observation, l'expérience et l'induction. Ce naturalisme occidental, dominant depuis l'époque classique, valorise une conception mécaniste de la nature et promeut un anthropocentrisme associé : l'homme, porteur unique d'une valeur intrinsèque, exploite, maîtrise et transforme la nature à son profit. Ainsi se développent les sciences et technologies modernes.

Les progressistes chinois de la fin du XIX^{ème} siècle estiment que cette nouvelle vision, objective ou objectivante du monde, portée par le mot « nature », permet de libérer le *wuli* 物理, l'étude de la raison des choses, de l'emprise de la morale et des spéculations fallacieuses, de sorte que la recherche soit orientée vers le réel et l'application concrète. Ces intellectuels critiquent vivement ce qu'ils perçoivent comme un excès d'idéalisme de l'épistémè classique chinoise, et remettent en cause sa position jugée trop passive face à un monde qui se meut. L'idée de *ziran*, en mettant en avant la spontanéité cosmique à laquelle l'action humaine doit se conformer, est particulièrement visée par les critiques. Par exemple, la célèbre maxime *Wuwei* 无为, souvent traduite en français par « non-agir » ou « non intervention », qui est impliquée par la notion de *ziran*, peut s'assimiler à leurs yeux à un appel à l'inaction. Cette vision du monde, profondément imprégnée de morale, qui se cache derrière l'idée de *ziran*, a effectivement empêché les Chinois anciens de réellement comprendre et expliquer le monde. Elle a conduit à l'absence du développement scientifique dans la Chine ancienne (Needham, 1995), si bien qu'à l'aube du XIX^{ème} siècle, le pays ne peut plus rivaliser avec les puissances occidentales qui sont déjà « comme maîtres et possesseurs de la nature »¹⁸.

¹⁸ « Nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Cf. René Descartes, *Le Discours de la méthode*, 1637.

La notion de « nature » envisage le monde dans sa dimension réelle et physique. Elle substitue le positivisme et la démonstration concrète à la spéculation métaphysique. La « nature » devient à la fois le domaine d'enquête de la science et de la technologie, et l'objet de la transformation du monde par l'action humaine. Pour les intellectuels progressistes de l'époque, ces éléments sont cruciaux pour permettre à la Chine de retrouver sa grandeur, combler son retard par rapport au reste du monde et concurrencer les puissances occidentales. Certains penseurs chinois de la fin du XIX^{ème} siècle voient un rapprochement entre *ziran* et « nature ». Yan Fu 严复 utilise initialement les termes *tian* (le Ciel) et *xing* (la nature propre) pour comprendre et traduire les notions de « nature » et de « naturel », lorsqu'il introduit la théorie de l'évolution en Chine à la fin du XIX^{ème} siècle. Dans la manière dont il appréhende la notion de « nature », l'idée de « Ciel » fusionne avec celle de « nature » et l'idée de *ziran* s'y associe progressivement. Par exemple, il utilise d'abord le terme *tian-ze* 天择, « la sélection du Ciel », qui possède une connotation cosmologique, pour souligner la nécessité et l'universalité de l'évolution. Avec la diffusion croissante des termes japonais traduits en Chine au début du XX^{ème} siècle, Yan adopte rapidement le sens japonais du *ziran* pour traduire « nature ». Cette adoption signale l'intégration d'une vision plus naturaliste dans la manière dont les penseurs chinois envisagent la « nature », comme Yan l'a exprimé :

吾所接者，万法诸缘萃成一体，名曰自然。(Yan, 1986, p. 237)

Ce que je perçois, c'est que toutes les lois et causes convergent pour former une seule entité, appelée nature (*ziran*).

Pour Hu Shi, une autre figure parmi les intellectuels progressistes, les concepts de *ziran* et de « nature » partagent une vision commune du monde, fondée sur l'idée de « ce qui est naturel » ou « naturellement ainsi ». Comme Hu l'explique, ces deux termes écartent l'intervention de toute entité surnaturelle dans l'explication du monde. Du point de vue du naturalisme occidental, il voit un lien étroit entre l'émergence de la Raison et l'esprit scientifique. Il soutient que :

根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的，——正用不着什么超自然的主宰或造物者。(Hu, 1996, p. 151).

Selon toutes les sciences, il est démontré que le fonctionnement de l'univers et de toutes ses choses sont naturels, — ainsi par eux-mêmes — sans nécessiter aucun maître ou créateur surnaturel.

En ce qui concerne un « naturalisme » chinois caractérisé par *ziran*, Hu

reconnait dans cette cosmologie une force majeure : sa capacité à expliquer le mouvement de l'univers par l'univers lui-même :

一切全是万物的自己逐渐演化，自己如此，故说是“自然”。在这个自然演化的过程里，“莫见其为者而功既成矣”，正用不着什么有意识知识的上帝鬼神作主宰。(Hu, 1991, p.368)

Toute évolution découle de la spontanéité des choses elles-mêmes, ce qui est précisément ce que signifie *ziran*. Dans ce processus d'évolution « naturelle », il n'y a pas d'agent extérieur apparent, et pourtant, le résultat est accompli. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de faire appel à un dieu ou à des esprits dotés de volonté pour en être les maîtres.

Hu Shi voit clairement que le naturalisme occidental diffère sur le fond du naturalisme classique chinois. Bien que les fondements philosophiques sous-jacents soient différents, il repère une continuité entre ces deux « naturalismes » qui, tous deux, admettent la spontanéité du monde et expliquent les choses par les choses elles-mêmes.

En résumé, les intellectuels chinois de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle s'approprient la notion de « nature » en mettant l'accent sur son aspect objectivant, sans recourir à des forces surnaturelles ni métaphysiques. Dans cette perspective, le terme *ziran* qui signifiait à l'origine « allant de soi » ou « naturellement ainsi » rejoint progressivement la notion de nature, au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. À partir de la première décennie du XX^{ème} siècle, *ziran* est déjà couramment utilisé comme la traduction principale de « nature » en langue chinoise.

Conclusion

L'aventure de la notion de « nature » en Chine témoigne d'une substantialisation du terme chinois *ziran*. Ce terme qui, à l'origine, évoque simplement ce qui est « naturellement ainsi » ou « allant de soi », voit s'amplifier sa signification substantielle qui est très faible dans l'usage ancien, dans un contexte où il est nécessaire d'établir un système de pensée positiviste. Les substantifs traditionnels tels que *tian* 天, *tian-di* 天地, *wanwu* 万物, et *xing* 性 sont intégrés dans ce nouveau sens moderne de *ziran* qui est désormais utilisé pour désigner la « nature » en tant qu'ensemble des êtres et des choses constituant l'univers.

Cette transformation de *ziran* reflète la valorisation et même l'imposition d'une vision mécaniste de la nature dans la Chine moderne. Toutefois, l'acceptation par les Chinois de cette vision causale et matérialiste de la nature n'est pas sans être contestée. Par exemple, un courant de pensée romantique représenté par des intellectuels comme Liang Qichao 梁启超 (1873-1929) et Zhang Junmai 张君勱 (1887-1969) propose

une alternative à la mécanisation de la nature, en valorisant des conceptions humanistes et vitales inspirées tant par le vitalisme philosophique de Bergson que par les traditions taoïstes et confucéennes (Liang, 2018 ; Zhang J., 1995). Les « débats sur la science et la métaphysique » 玄奇论战 *xuan qi lun zhan* en 1923 illustrent bien cette dynamique (Huang, 2002). Or, ces débats sur la nature n'expriment pas un affrontement entre un idéalisme oriental et un matérialisme occidental, mais plutôt une confrontation interne à la philosophie occidentale de la nature, qui est transplantée et réinterprétée dans le contexte moderne de la Chine. Ils témoignent d'un « passage des conceptions dualistes de la nature à une vision organique et vitale en Occident » (Whitehead, 1959, p. 104).

L'émergence en Chine de la notion de « nature » et la transformation de *ziran* s'inscrivent toutes deux dans l'histoire moderne de la Chine. Ces phénomènes sont non seulement des produits de l'histoire, mais ils jouent également un rôle accélérateur dans la modernisation chinoise. Depuis le mouvement d'auto-renforcement au début de l'ère moderne, en passant par les réformes et les révolutions à la fin de la dynastie Qing, jusqu'aux mouvements culturels au début de la République de Chine, la notion de nature a connu une évolution constante. Il s'agit à la fois de réinterprétations du terme classique *ziran* et de sa reconstruction dans un nouveau contexte socio-historique. Dans ce processus, la culture occidentale demeure prépondérante, bien que l'apport de la pensée traditionnelle chinoise soit indubitable. Aujourd'hui, on peut constater qu'un processus d'écologisation est promu par l'État chinois dans la mise en œuvre de ses politiques publiques. La vision traditionnelle du monde est à nouveau mobilisée pour réfléchir aux questions de l'écologie. Les connotations classiques de *ziran*, par exemple son sens originel de spontanéité, son idée d'une harmonie entre l'Homme et le Ciel, ainsi que ses implications normatives dans la conduite humaine, sont réexaminées et actualisées pour contribuer à construire de nouvelles relations de la société à la nature. Dans cette perspective, nous sommes actuellement en présence d'un nouveau stade du développement du terme *ziran* ainsi que de la notion de nature en Chine contemporaine.

Doctorant en socio-anthropologie à l'université de Franche-Comté, Kan SHEN consacre ses recherches aux rapports de l'homme à la nature dans les sociétés européennes et chinoises, ainsi qu'à leur développement dans le contexte des actuelles préoccupations environnementales. Il compare le naturalisme occidental, fondé sur un dualisme disjonctif de l'homme et de la nature, avec un « cosmicisme » chinois qui insiste sur des correspondances entre le Ciel et l'Homme. Plus particulièrement, il analyse les pratiques jardinières effectuées dans des espaces jardinés comme des lieux

d'expression et de transformation de ces rapports, à travers une étude ethnographique effectuée en France et en Chine.

Ouvrages cités

Bai X., *阴阳家* [École du Yin-Yang], Beijing, China Renmin University Press, 2021.

Chen W., « 日本「自然」概念考辨 » [Nature" Running Its Course: A Study of the Concept of Japanese Shizen], dans *中國文哲研究集刊* [Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy], 2010, 36, p. 103-135.

Cheng A., « Peut-on parler de *nature humaine* en Chine ancienne ? » dans dr. Descola P., *Les natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018.

Cheng L., « 語詞的漂移：近代以來中日之間的知識互動與共有 » [L'évolution des termes : Les échanges et le partage des connaissances entre la Chine et le Japon depuis les temps modernes], dans *學苑* [Undergrad], 2007, p. 5-29.

Cui Y., « 进入中国的「和製漢語」 » [Les termes sino-japonais (mots chinois d'origine japonaise) introduits en Chine], dans *日语学习与研究* [Journal of Japanese Language Study and Research], 2007, 6, p. 22-26.

Descola P., « Introduction », dans dr. Descola P., *Les natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018.

Descola P., *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Quae, 2011.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Fan H., « 从“格致”到“科学” » [From "Gezhi" to "Science"], dans *自然辩证法通讯* [Journal of Dialectics of Nature], 1988, 3, p. 39-50.

Feng Y., *中国哲学史* [Une courte histoire de la philosophie chinoise], Shanghai, East China Normal University Press, 2000.

Julien F., *La propensions des choses*, Paris, Seuil, 1992.

Julien F., *Vivre de paysage : entre les montagnes et les eaux*, Paris, Gallimard, 2014.

Granet M., *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999.

Hu S., « 科学与人生 » [La science et la philosophie de la vie], dans *胡适文存* [Écrits de Hu Shi], Hefei, Éditions Huangshan, 1996.

Hu S., « 中国中古思想史长编 » [Histoire de la pensée chinoise ancienne], dans 胡适学术文集 [Recueil académique de Hu Shi], Beijing, Zhonghua Book Company, 1991.

Huang Y., *超越知识与价值的紧张: “科学与玄学论战”的哲学问题* [Dépasser la tension entre la connaissance et la valeur : Les questions philosophiques du débat entre la science et la métaphysique], Chengdu, Sichuan People's Publishing House, 2002.

Leclerc G., « La Chine et l'occidentalisation : du dépeçage semi-colonial au réveil progressif », dans *La Mondialisation culturelle*, 2000, p. 231-260.

Levi J., *Les Fonctionnaires divins : Politique, despotisme et mystique dans la Chine ancienne*, Paris, Seuil, 1989.

Li F., « 中国古代自然概念与 Nature 关系之再检讨——以《周易正义》为个案 » [Sur le rapport entre les notions de *ziran* et de nature – le cas de « Zhou yi zheng yi »], dans *复旦学报(社会科学版)* [Journal of Fudan University (sciences sociales)], 2015, 1, p. 44-50.

Liang S., *东西文化及其哲学* [Eastern and Western Cultures and their Philosophies], Beijing, Zhonghua Book Company, 2018.

Lloyd G., « *Phusis/natura/nature* : origine et ambivalence », dans *Les Natures en question*, dr. Descola P., Paris : Odile Jacob, 2018.

Needham J., *Sciences et Civilisation en Chine. Une Introduction*, Arles : Philippe Picquier, 1995.

Robert J. - N., « L'éveil de la nature dans le bouddhisme sino-japonais : comment plantes et pierres deviennent bouddas », dans dr. Descola P., *Les natures en question*, Paris, ODILE Jacob, 2018.

Shang B. et al., « 中国大百科全书·哲学卷 » [Encyclopédie chinoise - Volume de philosophie], Beijing, Encyclopedia of China Publishing House, 1985.

Tomohisa I., « 中国思想史上“自然”之产生 » [La naissance du terme *ziran* dans la pensée chinoise], dans *民族论坛* [Minzu Tribune], 1994, 3, p. 87-96.

Wang Z., « 自然观念在近代中国诞生的交互历程 » [Histoire de la notion de *ziran* dans la Chine moderne], dans *南国学术* [South China Quarterly], 2016, 1, p. 52-65.

Wang Z., « 道与事物的自然: 老子“道法自然”实义考论 » [Dao and the Spontaneousness of Things: A Study on the Meaning of Laozi's "Dao Emulates What Is Spontaneously So "], dans *哲学研究* [Philosophical Research], 2019, 8, p. 37-47.

Wang Z., « 中国“自然”概念的源流和特性考论 » [“Chinese 'Nature': Its Meanings and Characteristics.”], dans *学术月刊* [Academic Monthly], 2018, 9, p. 15-34.

Wang Q., « 老子的自然观念 » [La notion de *ziran* chez Laozi], dans *求是学刊* [Seeking Truth], 2004, 6 p.41-50.

Whitehead A., *La science et le monde moderne*, trad. He Q., Beijing, Commercial Press, 1959.

Xu C., *中国古代科技伦理思想* [La pensée éthique des sciences et technologies dans la Chine ancienne], Beijing, China Science Publishing & Media, 2010.

Yan F., « 〈阳明先生集要三种〉序 » [Trois Essentiels des Œuvres du Maître Yangming], dans dr. Wang S. *严复集* [Recueil des œuvres de Yan Fu], tome 2, Beijing, Zhonghua Book Company, 1986.

Zhang D., *中国古典哲学概念范畴要论* [Sur le domaine de la philosophie chinoise ancienne], Beijing, China Social Sciences Press, 1989.

Zhang J., « 人生观论战之回顾 » [Sur le débat de la philosophie de la vie], dans *精神自由与民族文化—张君励新儒学论著辑要* [Esprit, liberté et culture : sur le néo-confucianisme de Zhang Jungmai], dr. Lu X., et Cheng Y., Beijing, China Radio&Television Publishing House, 1995.

Zhang J., *儒家哲学之复兴* [La renaissance de la philosophie confucéenne], Beijing, China Renmin University Press, 2006.

Zhang R., « 自然是什么 » [Qu'est-ce que la nature], dans *哲学研究* [Philosophical Research], 2011, 4, p. 83-94.